

Actualitatea filosofiei
lui
Immanuel Kant

Biblioteca de filosofie românească

Coperta: **Monica Iliuță**

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale

Actualitatea filosofiei lui Immanuel Kant/

coordonator: Niculae Mătășaru. – Craiova : Aius PrintEd, 2007

ISBN 978-973-1780-20-7

14(498) Kant

Editura Aius PrintEd este acreditată de CNCSIS (cod 244)

© **Editura Aius PrintEd Craiova**

str. Pașcani, nr. 9, 200151

tel./ fax: 0251-596136,

e-mail: editura_aius@yahoo.com

www.aius.ro

ISBN 978-973-1780-20-7

Actualitatea filosofiei lui Immanuel Kant

Coordonator conf. univ. dr. Niculae Matăsaru



CUPRINS

<i>Cuvânt înainte</i>	7
Alexandru SURDU, Dialectica speculativă în <i>Critica rațiunii pure</i>	9
Mircea FLONTA, Idealul moral al lui Kant	45
Alexandru BOBOC, "Rațiune și cunoaștere transcendentală" în <i>Critica rațiunii pure</i>	69
Teodor DIMA, <i>Focalizări românești asupra antinomiilor kantiene</i>	84
Ilie PÂRVU, Epistemologia <i>Criticii rațiunii pure</i> - Schiță a unui program de cercetare	117
Gheorghe DĂNIȘOR, Locul doctrinei dreptului în cadrul filosofiei kantiene	147
Alexander BAUMGARTEN, Hegel și Kant, interpreți ai lui Anselm din Canterbury	165
Adriana NEACȘU, Teoria virtuții la Kant. Între etica virtuții și etica acțiunii corecte	181
Niculae MĂTĂSARU, Spațiul, timpul și posibilitatea ontologiei critice	199
Ion HIRGHIDUȘ, Ființa și nimicul (<i>Un comentariu asupra categoriei de nimic la Kant și Heidegger</i>)	219
Cătălin STĂNCIULESCU, Kant și problema referinței sinelui ca subiect	233

Cuvânt înainte

Volumul de față cuprinde o selecție din comunicările prezentate la simpozionul național *Actualitatea filosofiei lui Immanuel Kant* organizat de catedra de Filosofie-Sociologie a Facultății de Istorie, Filosofie, Geografie de la Universitatea din Craiova, în zilele de 4-5 noiembrie 2004.

Dedicat omagierii și reafirmării perenității gândirii și creației filosofice epocale a marelui clasic german cu prilejul comemorării a două sute de ani de la trecerea lui în eternitate (12.02.1804), simpozionul a reunit renumiți specialiști și iubitori de filosofie din cele mai reprezentative instituții de învățământ superior și de cercetare științifică din România.

Craiova, iunie 2007

Niculae Mătășaru

DIALECTICA SPECULATIVĂ ÎN CRITICA RAȚIUNII PURE

acad. Alexandru **SURDU**

În *Critica rațiunii pure*, Immanuel Kant își menține, principal, poziția antitetico-speculativă, reluând o distincție din lucrarea publicată în 1763, dintre opoziție și contradicție. În tinerețe vorbea despre două tipuri de opoziție (*Opposition și Entgegensetzung*)¹, una care presupune contradicție (*Widerspruch*), “opoziția” logică, și alta, numită “reală”, fără contradicție. În *Critică* folosește termenii de *Widerstreit și Widerspruch*², primul însemnând în mod curent “conflict”, dar și “opoziție”. Kant vorbește despre opoziția reală (*der reale Widerstreit*), care are loc pretutindeni (*allerwärts*) în natură: reunire a contrariilor, suprimare a efectelor, opoziții ale forțelor, piedici și reacții contrare, opoziția direcțiilor (*Entgegensetzung der Richtungen*). Cu precizarea că, în alte cazuri, nu este vorba de vreun obiect în sine însuși (*Ding an sich selbst*), ci numai de *fenómele*, căci despre obiectul în sine nu avem nici un concept. Ce-i drept, autorul nu mai revine asupra acestor aspecte antitetice ale naturii, dar aceasta nu înseamnă

¹ I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, în I. Kant, *Sämmtliche Werke*, vol. I. Leipzig, 1838, p. 121.

² I. Kant, *Critica rațiunii pure*, prescurtat CRP, Editura Științifică, București, 1969, p. 268, și *Kritik der reinen Vernunft*, prescurtat KRV, ed. R. Schmidt, Leipzig, 1966, pp. 364-365.

că ar susține vreo părere contrară. El consideră însă discuția încheiată tocmai pentru faptul că *oposițiile naturale nu sunt contradicții*, că nu încalcă deci principiile gândirii corecte.

Transpunerea discuției de pe planul obiectual (ontic) pe plan fenomenal (gnoseologic) nu afectează cu nimic fondul problemei. Fie că le numim obiecte, fie că le numim fenomene, componentele naturii (obiectuale sau fenomenale) sunt antitetice, dar nu contradictorii. Ceea ce înseamnă că ne putem permite, atât în legătură cu ansamblul naturii, cu Universul, cât și cu anumite părți ale acesteia, să emitem ipoteze speculative, despre începutul și, eventual, sfârșitul lumii, dar nu așa cum ar fi acesta în sine însuși, ci numai cum ne apare nouă. *Numai ceea ce depășește natura*, deci și începutul și sfârșitul *acesteia*, este incognoscibil. “În interiorul naturii pătrund observația și analiza fenomenelor și nu se poate ști cât de departe se va ajunge aici cu vremea. Dar acele probleme transcendente care depășesc natura nu le vom putea rezolva niciodată, chiar dacă întreaga natură ne-ar fi descoperită...”³

Se poate vorbi în acest context de *două* tipuri de transcendență: una *relativă*, naturală, și una *absolută*, transnaturală. Prima este acceptabilă, după Kant, fiind un fel de extindere a cunoașterii spre zone necunoscute, dar care sunt supuse sau ar putea fi supuse aceluiași legități ale naturii fenomenale, antitetice. Mai mult, garanția extinderii o constituie tocmai acceptarea forțelor fundamentale de atracție și respingere, care se presupune că au acționat și *înainte* de constituirea universului în forma actuală și că vor acționa și *după* această constituire. Este vorba de contribuțiile precriticiste ale lui Kant, dar și de cele postcriticiste de

³ CRP, p. 271.

filosofia naturii (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786, și *Das Ende aller Dinge*, 1794). Fără această distincție dintre transcendența relativă și cea absolută, asupra căreia Kant va reveni în cursul *Criticii rațiunii pure*, fără s-o numească explicit, se poate considera că el și-ar fi infirmat propriile contribuții din tinerețe, pe de o parte, și, pe de alta, că n-ar fi fost consecvent nici propriilor sale principii criticiste. Căci el respinge, într-adevăr, cu mare vehemență transcendența, dar *numai pe aceea absolută*, transnaturală, care ține de obiectul în sine însuși.

Acesta este principalul motiv pentru care Kant a fost considerat un filosof *antispeculativ*. La care se adaugă și respingerea de către el a dialecticii, a contradicției în genere, ca încălcătoare a principiilor rigide ale intelectului, ceea ce îi conferă și calificativul de *antidialectician*. În plus, lipsa distincției dintre antitetică și dialectică a condus la ignorarea aproape totală a contribuțiilor antitetico-speculative din filosofia naturii a lui Kant. "Această filosofie – zice Hegel – este ceva cu totul sărac în conținut...cuprinzând ceva absolut nemulțumitor."⁴ Or, pentru o parte din acest "nemulțumitor", numele lui Kant a fost pus alături de cel al lui Laplace, matematician, astronom și fizician de renume mondial. Dar Kant are și contribuții speculative în domeniul biologiei, prin postularea strămoșului originar al unor clase diferite de organisme pe baza analogiei dintre formele acestora, direcție în care a fost urmat de Lamarck, Geoffroy St. Hilaire și Drawin⁵. Ceva

⁴ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. II, Editura Academiei Române, București, 1964, p. 613.

⁵ F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. III, Berlin, 1880, p. 245.

asemănător nu s-a spus niciodată despre “contribuțiile” lui Hegel.

Consecința cea mai importantă a împărțirii existenței în obiecte în sine și fenomene o constituie interesul pentru “construcția” ultimelor și abandonarea unei raportări gnoseologice obișnuite a subiectului la obiectul cunoașterii (fie el fenomen sau nu). Aceasta în ciuda faptului că introducerea termenului de “fenomen” nu schimbă cu nimic situația gnoseologică tradițională. Adică noi cunoaștem, ca și înainte, aceleași obiecte, aceeași natură și aceeași lume, cu singura mențiune că toate acestea n-ar putea să existe efectiv fără intermediul subiectului cunoscător.

Chiar dacă, principial, nu putem ști nimic despre transcendența absolută, prin obiectul în sine Kant ne oferă, la nivelul sensibilității destule elemente despre aceasta. Vorbind în genere, ceea ce depășește limitele experienței și ale tuturor fenomenelor este necondiționatul (*das Unbedingte*), pe care rațiunea îl reclamă în obiectele în sine și care devine astfel condiția ultimă pentru orice condiționat.⁶ Necondiționatul, consideră Kant, n-ar putea fi gândit fără contradicție (*das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne*)⁷. Necondiționatul se găsește în domeniul suprasensibilului (*übersinnlich*). Faptul că noi *nu putem ști nimic* despre obiectul în sine însuși nu înseamnă că el nu este nimic, căci alcătuiește un domeniu (*Feld*). Problema este doar a interdicției, pentru rațiunea speculativă (*die spekulative Vernunft*), de a pătrunde aici. Interdicție pe care rațiunea o încalcă prin însăși natura ei. Așa se explică și titlul ciudat al lucrării lui Kant, care nu este “o critică a cărților și a sistemelor”, ci a

⁶ *CRP*, pp. 25-26.

⁷ *KRV*, p. 25.

rațiunii înseși, ca facultate a gândirii. Ceea ce nu înseamnă însă că, cel puțin în sens negativ, nu putem gândi corect această transcendență absolută.

Suprasensibilul nu poate să existe ca atare, ca orice fenomen, deoarece spațiul și timpul (condițiile existenței) sunt forme ale sensibilității, care nu sunt subsistente (*subsistierend*)⁸. Ceea ce înseamnă că suprasensibilul, necondiționat de spațiu și timp, este subsistent, persistent (*bestehend*), chiar dacă nu există ca atare. Este un context care amintește de transcendența în sens aristotelic, ca *hypokeimenon proton*, care precedă materia și forma – o subsistență primară. Ceva asemănător este și subsistența la Kant, indiferent cum i-am spune. Ea “este un simplu ceva pe care nici nu l-am înțelege măcar ce este, chiar dacă cineva ni l-ar putea spune”, ceva care poate fi totuși “fundamentul (*Grund*) acestui fenomen pe care-l numim materie”⁹.

Cu toate că evită terminologia tradițională, Kant numește “fundamentul materiei” și “cauză nesensibilă” (*nichtsinnliche Ursache*)¹⁰. Ca și la Aristotel, substanța devine un fel de cauză a existenței; obiectul în sine – un fel de cauză a fenomenului (ca efect). Numai că și aici intervin nuanțe legate de caracterul *a priori* al formelor sensibilității. Oricum, obiectele ne sunt date¹¹, și ele ne afectează (*affizieren*) sensibilitatea¹², chiar dacă acest lucru se petrece simultan, chiar dacă nu putem vorbi de obiecte în sine însele independent sau înainte de orice afectivitate senzorială. În orice caz, cum apare în

⁸ *KRV*, p. 108 și 111.

⁹ *Ibidem*, p. 368.

¹⁰ *Ibidem*, p. 369.

¹¹ *Ibidem*, p. 91 și 125.

¹² *Ibidem*, p. 92 și 126.

Nachträge, XI, *reprezentarea nu este cauza obiectului*¹³. Numai că și aici este vorba de obiect al cunoașterii în genere, de un *Gegenstand* care ne stă deja în față, și nu despre obiectul în sine (*Ding an sich*).

Rămân totuși câteva determinații ale acestei “transcendențe absolute”: caracterul ei subsistent și persistent, deci incognoscibil, transnatural, suprasensibil, necondiționat, de cauză nesensibilă, de a nu putea fi gândit fără contradicții, de a constitui un domeniu spre care tinde rațiunea, deși n-ar trebui s-o facă. Transcendența absolută are totuși aici, în contextul sensibilității, un caracter predominant *negativ*.

Kant distinge însă intelectul (ca facultate a gândirii) de sensibilitate. Distincția este importantă, având în vedere identificarea ideii cu reprezentarea, și chiar cu percepția și senzația la empiriștii englezi. Doar atât că la Kant se va petrece o altă identificare: între intelect și rațiune. Aceasta, în ciuda intenției lui Kant de a le distinge și pe acestea.

Intelectul (*Verstand*) este legat de sensibilitate. Este “capacitatea de a *gândi* obiectul intuiției sensibile”¹⁴. Intelectul, ca și sensibilitatea, va fi raportat *a priori* la obiecte. Această manieră de tratare a intelectului va face necesară o logică specială, logica transcendentală, față de logica generală (obișnuită).

Ca și sensibilitatea, intelectul are formele lui a priori, care sunt conceptele (*Begriffe*). Indiferent cum le-am considera, conceptele intelectului (*Verstandbegriffe*), numite de Kant și noțiuni (*Notionen*), de la *notio*¹⁵, sunt considerate, de regulă, formele de bază ale rațiunii (de la *ratio=logos*), ceea ce produce confuzie. În ciuda

¹³ *Ibidem*, p. 92, nota 4.

¹⁴ *CRP*, p. 92.

¹⁵ *KRV*, p. 401.

denumirii și considerării de către Kant a conceptelor drept categorii (în sens aristotelic), ele au în *Critica rațiunii pure* particularități care le deosebesc de formele rațiunii în accepție curentă.

Conceptele intelectului se bazează pe *funcții*, spune Kant¹⁶. Acestea ar consta în “unitatea acțiunii de a ordona reprezentări diverse sub una singură”. Este vorba de accepția conceptului ca funcție, despre care va vorbi ulterior și Gottlob Frege¹⁷. Funcția constituind obiectul de studiu al logicii simbolice, considerată logica intelectului prin excelență.

În mod asemănător, zice Kant: “conceptele se raportează, ca predicate ale unor judecăți posibile, la o reprezentare oarecare despre un obiect încă nedeterminat”. Exprimarea este aproape în termenii lui Frege, care vorbește despre caracterul “nesaturat” al funcției, reprezentat, de regulă, printr-o variabilă individuală notată cu x , din $F(x)$; Kant notează tot cu x obiectul nedeterminat al funcției conceptuale: “acest obiect trebuie gândit numai ca ceva în genere = x ”¹⁸.

Și mai puțin îndreptățită, de altfel, fără ecou, a fost considerarea judecății ca facultate distinctă a gândirii (*Urteilskraft*), și apoi a rațiunii, ca facultate a raționamentului. În fond, acestea (intelectul, facultatea de judecare și rațiunea), cu aceste accepții, țin toate de ceea ce se numește în mod curent rațiune, cu formele ei tradiționale: conceptul (noțiunea), judecata și raționamentul. Numai accepția de funcție a conceptului și a judecății ține de intelectul propriu-zis. La care se adaugă și suportul psihic al funcționalității, respectiv

¹⁶ *CRP*, pp. 102-103.

¹⁷ Cf. G. Frege, *Scrieri logico-filosofice*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 256 și 276, nota 15.

¹⁸ *CRP*, pp. 139-147.

schema transcendențială, care mijlocește subsumția, “cuprinderea unui obiect sub un concept”¹⁹. Frege zicea, în loc de “cuprindere”, “cădere a unui obiect sub un concept”²⁰, adică o raportare *prejudicativă* dintre obiect și concept, la nivel judicativ raportarea fiind între subiect și predicat, între două concepte.

Acestea sunt contribuții importante ale lui Kant, dar nu au semnificație speculativă. Speculativ este considerat “tabelul” kantian al categoriilor, inspirat de clasificarea judecăților după *cantitate*, *calitate*, *relație* și *modalitate* din logica obișnuită a rațiunii.

Împărțirea în patru grupe dă o tentă *tetrică* tabelului, care la judecăți era întâmplătoare, dar la concepte este *voit* tetrică. În al doilea rând, împărțirea fiecărui tetramer în trei componente sugerează o *dialectică triadică*, introdusă treptat la nivel judicativ. De exemplu, la cantitatea judecăților²¹, dacă se acceptă singularele, ar trebui acceptate și “nedeterminatele”; la calitate, apar în plus “infinitele”; la relație, nu apar judecățile conjunctive. Și mai discutabile sunt clasificările triadice din tabelul categoriilor²², în care triadele conțin dublete. Situația se complică și mai mult dacă se ține cont și de categoriile “derivate și subalterne”.

Importantă este observația a doua a lui Kant²³: “Există un număr egal de categorii în fiecare clasă, anume trei... La aceasta se mai adaugă faptul că a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi”, ceea ce a sugerat ulterior *schema triadică*: teză, antiteză și sinteză. Problema este aceea

¹⁹ *Ibidem*, pp. 170-171.

²⁰ G. Frege, *op.cit.*, p. 259.

²¹ *CRP*, p. 104.

²² *Ibidem*, p. 110.

²³ *Ibidem*, p. 113.

de a verifica măsura în care este respectată în mod consecvent această schemă și dacă ea are efectiv valențe dialectico-speculative.

O primă remarcă este aceea că discuția este plasată la nivel *categorial*, deci speculativ, deși Kant consideră categoriile concepte ale intelectului. A doua remarcă se referă la aspectul *tabelar* al categoriilor. Este vorba aici de o clasificare-sistematizare, și nu de o deducție a categoriilor, nici măcar de o raportare sau ierarhizare a celor patru grupe, clase sau genuri de categorii, cum le zicea Aristotel. Ele sunt numerotate (se începe cu (1) cantitatea, deși la judecăți este mai importantă calitatea, ea fiind cuprinsă în definiția judecății: o afirmație sau o negație a ceva despre ceva), dar nu apare nici o justificare a numerotării. Dar simplul interes pentru un studiu aparte al categoriilor, chiar într-un cadru intelectual, este demn de remarcat. În această privință, Kant poate fi considerat deschizătorul de drumuri în viitoarea teorie a categoriilor (*Kategorienlehre*).

Limita principală a modalității sale de tratare a categoriilor o constituie cadrul intelectual. Meritele dialectico-speculative, cu menționatele tente arbitrare, rezidă tocmai în lipsa de consecvență față de perspectivele intelectului.

Ca și în cadrul sensibilității, Kant este interesat de problema obiectului de referință al intelectului. Acesta, prin conceptele sale, categoriile, pe care le produce, nu poate fi aplicat la nici un obiect decât prin intermediul sensibilității. Căci nu există obiecte în sine însele, ci numai fenomene. Categoriile nu sunt altceva decât forme pure ale intelectului prin care se realizează sinteza diversului reprezentărilor date de intuițiile *a priori*. Sensibilitatea contribuie la producerea obiectului ca

fenómen, iar intelectul – la gândirea lui. Kant consideră că apare aici “o iluzie greu de evitat”, și anume aceea conform căreia formele intelectului, categoriile, ar putea să fie aplicate “dincolo de orice obiecte ale simțurilor” (*über alle Gegenstände der Sinne*)²⁴, altfel spus, în transcendența considerată suprasensibilă (*übersinnlich*).

Aici nu mai este însă vorba de transcendența obiectului în sine, care determină, ca fundament și cauză nesensibilă, fenómenul, prin afectarea simțurilor, căci formele intelectului sunt produse de acesta, independent de sensibilitate și, deci, de orice determinare obiectuală. Dacă existențele simțurilor (*Sinnenwesen*) au fost numite fenomene (*Phaenomena*), față de obiectele în sine însele (*Dinge an sich selbst*), atunci consideră Kant, obiectele gândite numai prin intelect sunt existențe ale intelectului (*Verstandeswesen*), și vor fi numite “noumene” (*Noumena*)²⁵. Față de obiectele în sine, transcendente, care determină fenomenele, noumenele, dimpotrivă, sunt *ele însele determinate*, și anume *numai* prin formele intelectului.

Aceasta înseamnă că despre noumene ca atare nu se poate spune, ca despre obiectele în sine, că *sunt* transcendente, adică *sunt dincolo* de existență, unde subsistă într-un mod necunoscut nouă, ci *numai despre intelect* se poate spune că *transcende*, trece dincolo de sensibilitate, dar fără să ajungă undeva, pe vreun anumit tărâm (*Feld*).

Noumenul are la Kant sens *total negativ*, spre deosebire de obiectul în sine însuși, care totuși subsistă. Noumenul, în sens pozitiv, pentru a exista, consideră Kant, ar trebui să fie obiectul unui alt tip de intuiție, nesensibilă, intelectuală (*nichtsinnliche, intellectuelle*

²⁴ *KRV*, p. 343.

²⁵ *Ibidem*, p. 344.

Anschauung), dar “despre posibilitatea acesteia noi nu ne putem face nici cea mai neînsemnată reprezentare”²⁶. Ceea ce nu înseamnă că nu pot fi *concepute* “obiecte ale intelectului” (*intelligibilia*) și chiar o “lume inteligibilă” (*mundus intelligibilis*)²⁷, care să nu aibă nici o legătură cu lumea sensibilă. Există și posibilitatea confundării obiectului inteligibil cu fenomenul, ceea ce produce *amfibolia*²⁸.

Kant justifică astfel caracterul antitetic al lumii sensibile (*mundus sensibilis*) și acceptarea ei ca atare, spre deosebire de Leibniz, care “intelectualiza fenomenele”, confundând sensibilul cu inteligibilul²⁹, opoziția (*Widerstreit*) cu contradicția (*Widerspruch*)³⁰, pretinzând lumii sensibile să se supună legilor intelectului. Aceasta nu înseamnă însă, tot kantian vorbind, că principiile intelectului nu rămân în continuare absolute, doar atât că acestea sunt valabile numai în domeniul intelectului, în calitate de “criterii universale, pur formale sau logice ale adevărului”³¹. Este interesant faptul că, în cazul principiilor logice, care sunt într-adevăr patru, Kant nu mai aplică schema tetrică, ci le consideră numai trei, făcând din primele două principii unul singur: *principium contradictionis et identitatis*³². Se observă chiar o inversare a lor. Identificarea nu este corectă, căci ele acționează la nivelul unor forme logice diferite: contradicția – la nivel judicativ, identitatea – la

²⁶ *CRP*, p.257.

²⁷ *Ibidem*, p. 258.

²⁸ *Ibidem*, p. 266.

²⁹ *Ibidem* p. 267.

³⁰ *KRV*, p. 365.

³¹ I. Kant, *Logica generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 106.

³² *Loc. cit.*

nivel noțional. De regulă, sunt identificate sau reduse unul la celălalt principiul noncontradicției și al terțului exclus. În orice caz, motivul rămânerii la trei a principiilor logice are o legătură directă cu maniera kantiană, căci triada principiilor este subordonată unui tetramer al împărțirii perfecțiunii logice după clasicul tabel: cantitate, relație, calitate și modalitate³³. Se observă aici maniera arbitrară de enumerare a acestora, ordinea neajutând nici un rol. În aceeași lucrare apare și ordinea din *Critică*³⁴.

Kant semnaleză și aspectul invers al amfiboliei, acela de a confunda, identifica, reduce inteligibilul la sensibil, cum proceda John Locke, care “senzualizase conceptele intelectului”. Ar fi existat și posibilitatea, pe baza confuziei dintre opoziție și contradicție, de a le dialecticiza, dar Kant lasă dialectica pe seama altei facultăți a gândirii – pe seama *rațiunii*.

Separarea intelectului de sensibilitate și, apoi, a rațiunii de intelect sunt distincții deosebit de importante, care creează însă dificultăți de interpretare din cel puțin două motive: unul – sistematic și altul – terminologic. Din prima perspectivă, Kant amestecă planurile facultăților. El surprinde corect specificul funcțional al intelectului, și chiar relațional, căci ceea ce cunoaștem, zice Kant sunt numai relații (*lauter Verhältnisse*)³⁵. Dar plasează în acest context conceptele (noțiunile), ceea ce, am amintit, va face și Frege. Or, noțiunile, de la *logos*, sunt prin excelență forme ale rațiunii, iar genurile de categorii, plasate tot în domeniul intelectului, depășesc până și limitele rațiunii în accepția obișnuită.

Ceea ce numește Kant “rațiune” este o facultate superioară intelectului, în accepție tot kantiană, de

³³ *Ibidem*, pp. 93-135.

³⁴ *Ibidem*, p. 154.

³⁵ *KRV*, p. 374.

intelect + rațiune. Amestecului de planuri (aici am făcut abstracție de facultatea de judecare – *Urteilskraft*), din perspectiva unui tablou sistematic al facultăților gândirii, îi corespunde în mod firesc un și mai mare “amestec terminologic”, de data aceasta instituit programatic de către Kant. El își propune să nu făurească cuvinte noi, ci să caute termeni vechi, să le consolideze sensul și chiar să le dea sensuri noi³⁶, ceea ce reușește cu prisosință. Situație care îi va prilejui lui Hegel aprecierea de “terminologie barbară”³⁷, apreciere de care nu va scăpa, însă, nici Hegel.

Este vorba, în realitate, de situarea pe noi “tărâmurii ale gândirii”, pentru care nu există cuvinte potrivite, dar și de încercarea perpetuă în istoria filosofiei de a reduce întregul edificiu la o parte, de regulă, cea mai nouă, a acestuia (*pars pro toto*). La Kant era vorba de două “tărâmurii” (*Felder*) noi, al *intelectului*, pe care a încercat să-l separe de rațiune, dar a făcut-o cu rațiune cu tot, și al *speculațiunii*, pe care o identificat-o cu rațiunea, înălțată astfel la o facultate superioară sieși.

Vorbind despre Platon, de la care revendică termenii de “rațiune” și “idee”, și pe care pretinde că “îl înțelege mai bine decât s-a înțeles pe sine Platon însuși”, Kant amintește de o “rațiune supremă” (*höchste Vernunft*), diferită de cea umană (*menschliche Vernunft*)³⁸, cu referință, poate, la dialogul *Philebos* (22c). Numai că anticii nu făceau distincția între intelect și rațiune, iar termenul este *nous*, traducibil corect prin “gândire”, deși mulți îl traduc prin “intelect”. Oricum, Platon îi zice “adevărat și divin” (*alethes kai theios*), ceea

³⁶ CRP, pp. 291-292.

³⁷ G.W.F.Hegel, *op. cit.* p. 590.

³⁸ KRV, p. 396.

ce nu se potrivește deloc cu imaginea “rațiunii înșelătoare” a omului.

Dar termenul lui Kant este “rațiune” (*Vernunft*), o rațiune umană și înșelătoare, care a și necesitat o critică pe măsură. Principal, critica este corectă, dacă facultatea în discuție este rațiune obișnuită, care vrea să cunoască ceea ce nu i-a fost hărăzit, ceea ce depășește posibilitățile sale. Dar este incorectă în măsura în care sub numele de “rațiune” se ascunde o *altă* facultate, a cărei menire este tocmai aceea de a *depăși* rațiunea, de a trece *dincolo* de hotarele ei, de a o *transcende*. Mai mult, de a cunoaște, *în felul ei, transcendența* însăși.

Pentru distincție terminologică, vom scrie în continuare rațiunea, în accepția lui Kant, cu majuscule (RAȚIUNE).

Domeniul de referință (în terminologie obișnuită, căci la Kant nu va constitui un domeniu real) al RAȚIUNII îl constituie *necon condiționatul*, caracterizat ca “...ceva din care face parte orice experiență, dar care el însuși nu este niciodată obiect al experienței”³⁹, adică transcende experiența. Necon condiționatul acesta reprezintă, din perspectiva RAȚIUNII, raportată la raționament – conceput ca relație între condiție și condiționat –, *totalitatea* condițiilor, mărimea desăvârșită a sferei, *universalitatea*. Necon condiționatul (*das Unbedingte*) presupune totalitate (*Aliheit, Universitas*) și universalitate (*Allgemeinheit, Universalitas*)⁴⁰.

Tot din perspectiva raționamentului, există, după Kant, trei tipuri de necon condiționat, în conformitate cu tabelul relației: necon condiționat *categoric*, *ipotețic* și *disjunctiv*, tipuri asupra cărora se revine cu ocazia ilustrării raționamentelor respective.

³⁹ CRP, p. 290.

⁴⁰ KRV, p. 403.

Necondiționatul însă, ca atare, dar și ca totalitate, este considerat și ca *absolut (das absolute Totalität)*⁴¹. Absolutul acesta are și semnificația de *în sine însuși (an sich selbst)*⁴², ceea ce sugerează o referință la obiectul în sine, despre care nu se mai vorbește, însă, aici. Kant zice *Sache* în loc de *Ding*, probabil tocmai pentru a preîntâmpina o astfel de interpretare.

În fine, mai concret, Kant va vorbi despre trei compartimente ale transcendenței, care pot fi considerate: 1) necondiționate, 2) totale, 3) universale, 4) absolute și 5) în sine, fiecare întrunind într-o mai mică sau mai mare măsură aceste determinații. Este vorba despre *suflet, lume și Dumnezeu*.

Ca și intelectul, RAȚIUNEA are propriile sale forme logice, pe care Kant le numește chiar “concepte ale rațiunii pure” sau “concepte raționale”. “Conceptele raționale servesc pentru a concepe (*zum Begreifen*), conceptele intelectului pentru a înțelege (*zum Verstehen*) percepțiile.”⁴² Distincție confuză, la care Kant va renunța, numind “conceptele rațiunii” *idei*. Or, acestea, cu semnificație platonice, sunt evident, *altceva* decât conceptele.

Conceptele se referă la ceea ce este condiționat experimental, pe când ideile – la necondiționatul transcendent (cu accepțiile amintite). RAȚIUNEA este facultatea de producere a ideilor, analoagă intelectului, care produce concepte. La fel, tot prin analogie, RAȚIUNEA este facultatea care procură unitate conceptelor, după cum intelectul oferă unitate reprezentărilor. Intelectul este facultatea regulilor, RAȚIUNEA este facultatea principiilor. În acest sens, RAȚIUNEA este o facultate *metaintelectuală*. Legătura ei

⁴¹ *Ibidem*, p. 406.

⁴² *KRV*, p. 394.

cu fenomenele este mediată de intelect, ceea ce face ca pericolul inventării unei lumi fictive să fie și mai mare la nivelul RAȚIUNII; mai mult, aici apare o “o iluzie naturală și inevitabilă” (*natürliche und unvermeidliche Illusion*)⁴³, care produce “aparența logică” (*logische Schein*) și, respectiv, transcendentală a transcendenței.

Menirea criticii este aceea de a pune în evidență, atât la nivelul ideilor, cât și al raționamentelor cu astfel de idei, caracterul lor eronat și situațiile în care se manifestă.

Ideea se referă la necondiționat, numai că acesta nu este ceva *diferit* de idee, ceva la care ideea să se raporteze, cum o face conceptul la fenomen. În această privință, modul de exprimare a lui Kant este oscilant. Cele mai importante formulări sunt următoarele: 1) conceptul rațional (ideea) se *ridică la* (*geht auf*) totalitatea absolută, ceea ce ar sugera că aceasta este diferită de ideea care tinde spre ea; 2) conceptul rațional (ideea) este al necondiționatului (*Begriff des Unbedingten*), tot așa cum este și conceptul obișnuit al omului (*Begriff des Menschen*). Or, în ultimul caz, omului îi corespunde o întreagă lume fenomenală; 3) conceptul rațional este *despre* (*von*) totalitatea condițiilor, ceea ce îi conferă caracteristici categoriale (de a se spune *despre* ceva).

Pe de altă parte, însă, ideile sau conceptele raționale, cărora “nu li se poate da în simțuri nici un obiect corespunzător”, sunt transcendente și depășesc limitele oricărei experiențe⁴⁴. Adică *ele însele* sunt transcendente, nu acel “ceva” la care s-ar referi. Acesta este și motivul pentru care Hegel consideră că “prin idee

⁴³ *Ibidem*, p. 384.

⁴⁴ *CRP*, p. 300.

Kant înțelege necondiționatul⁴⁵, nu înțelege că necondiționatul ar fi altceva decât *ideea de necondiționat*. Hegel adaugă însă și *infinitul, universalul absolut și nedeterminatul*⁴⁶, care nu mai apar la Kant. Oricare ar fi accepțiunile necondiționatului, ele “sunt doar idei” (*sie sind nur ideen*)⁴⁷. “Totalitatea absolută a tuturor fenomenelor”, de exemplu, “nu este decât o idee”⁴⁸. Adică nu este nimic *altceva*.

“Pentru aceste idei – consideră Kant – nu este posibilă propriu-zis o *deducție obiectivă*, ca aceea pe care am putut-o da despre categorii. Căci în realitate ele nu au nici un raport cu vreun obiect care să le poată fi dat, ca fiindu-le congruent, tocmai fiindcă ele nu sunt decât idei.”⁴⁹ El le grupează totuși în *trei clase*, pornind de la tipurile de relații (*Beziehungen*): 1) în relația cu subiectul, 2) în relația cu obiectul diversului în fenomen și 3) în relația cu toate lucrurile în genere⁵⁰. Și, având în vedere că “toate conceptele pure în genere se ocupă cu unitatea sintetică a reprezentărilor, iar conceptele rațiunii pure (ideile transcendente) se ocupă cu unitatea necondiționată a tuturor condițiilor în genere”, Kant consideră că prima clasă conține 1) unitatea absolută (necondiționată) a subiectului gânditor, a doua 2) unitatea absolută a seriei condițiilor fenomenului, a treia 3) unitatea absolută a condiției tuturor obiectelor gândirii în genere. Este vorba despre *suflet, lume și Dumnezeu*, pe care totuși Kant ezită să le considere *numai* idei, deși

⁴⁵ G. W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 602.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 602-603.

⁴⁷ *KRV*, p. 408.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 407.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 414.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 412.

într-o notă⁵¹ referitoare la metafizică vorbește despre trei idei: *Dumnezeu, libertate, nemurire*. Or, *libertatea* nu poate fi considerată *numai* idee, ci, eventual, *libertatea absolută*.

Kant are însă ezitări și la *formularea* ideilor, pe care le consideră adesea *principii*. Iată o mostră de exprimare: “un concept rațional pur (*idee*) în genere poate fi explicat prin conceptul necondiționatului, întrucât el conține (*enthält*) un principiu al sintezei condiționatului”⁵². “Termenul de principiu (*Prinzip*) este echivoc și semnifică de obicei numai o cunoștință (*Erkenntnis*) care poate fi utilizată ca principiu”, ceea ce va conduce, principial, la identificarea conceptului (rațional = idee) cu forma judicativă, proprie, de regulă, principiilor. “«Eu gândesc», de exemplu, este considerată un concept (*Begriff*) sau, dacă vrem, mai bine, judecată (*Urteil*)”: “*Dieses ist der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urteii: ich denke*”⁵³.

Ezitățile acestea terminologice, plus adăugarea *infinitalui* la *necondiționat*, l-au determinat pe Hegel să comită marea greșeală de a considera că “rațiunea (RAȚIUNEA) trebuie să cunoască necondiționatul, infinitul”⁵⁴, adică să cunoască ceva care nu este ea însăși.

În realitate, Kant nu urmărește “cunoașterea” necondiționatului, care nu este decât idee și nu reprezintă *nimic* altceva, ci urmărește, indirect, *utilizarea* corectă a RAȚIUNII față de intelect și, în mod special, *utilizarea ei incorectă*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 415.

⁵² *Ibidem*, p. 403.

⁵³ *Ibidem*, p. 418.

⁵⁴ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 603.

Utilizarea corectă a RAȚIUNII, numită și “regulativă” (*regulativ*), se referă la utilizarea ideilor numai în legătură directă cu conceptele intelectului. Ideile ca atare “nu sunt de prisos și nici zadarnice”, căci, “deși nici un obiect nu poate fi determinat prin ele, pot totuși servi în fond, fără să se observe, intelectului, ca un canon care să-i permită să-și *extindă* folosirea”⁵⁵. “Conceptele raționale pure (idei) ale totalității în sinteza condițiilor sunt necesare cel puțin ca probleme, pentru ca, acolo unde este posibil, să conducă (să continue – *fortzusetzen*) unitatea intelectului până la necondiționat... ele îndreaptă intelectul în direcția în care folosirea lui, *extinsă* până la extrem, rămâne în același timp în acord cu el însuși.”⁵⁶

Termeni ca: “extinde”, “continuă” arată intervenția stimulativă a RAȚIUNII față de intelect. RAȚIUNEA are semnificația de “principiu de continuare și de extindere a experienței cât mai mult posibil”⁵⁷. “RAȚIUNEA ordonează conceptele intelectului și le dă acea unitate pe care ele o pot avea în cea mai mare extindere posibilă a lor, adică în relație cu totalitatea seriilor, pe care intelectul nu le ia în considerare...RAȚIUNEA reunește prin idei diversul conceptelor...le procură cea mai mare unitate împreună cu cea mai mare extindere.”⁵⁸

Kant nu prea dă exemple, dar reiese că ideile sunt un fel de concepte-limită spre care tind și trebuie să tindă intelectul, dar la care nu va ajunge niciodată, căci ideilor nu le corespunde nimic. Ceea ce nu înseamnă că ele n-ar fi utile. Se vorbește, de exemplu, despre

⁵⁵ CRP, p. 301.

⁵⁶ KRV, p. 404.

⁵⁷ CRP, p. 428.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 506.

substanțe pure (ideale), ca *apa pură*, și chiar se urmărește obținerea acestora, deși lucrul este, dacă nu imposibil, cel puțin problematic. Și RAȚIUNEA ar trebui să aibă o astfel de “utilizare ipotetică”⁵⁹. Aceste idei ipotetice stimulează cercetarea științifică. Kant vorbește despre ideea de forță fundamentală, de unitatea forțelor, în fizică, despre genuri și specii, în biologie⁶⁰. Ar exista, în genere, două direcții: una ascendentă, spre genuri superioare, originare, deosebite, și una descendentă, coborând spre specii inferioare care n-au fost găsite încă. Pe traseele acestea pot fi descoperite, căutate sau bănuite speciile intermediare necunoscute încă. “Dar – zice Kant e ușor de văzut că această continuitate a formelor este o simplă idee, căreia nu i se poate indica un obiect corespunzător în experiență...”⁶¹

Altfel spus, RAȚIUNEA, pe care Kant o numește și *speculativă*, în sensul de “teoretică”, spre deosebire de cea practică, respectiv morală, utilizată *regulativ*, presupune o *ridicare* a intelectului (cu conceptele sale) *spre* idei (concepte de maximă generalitate fără corespondent obiectual), spre necondiționat, absolut, total, universal, în sine. Cu alte cuvinte, *spre* transcendent, dar fără să ajungă la el, căci, de fapt, nici nu există așa ceva.

Utilizarea *constitutivă* a RAȚIUNII speculative constă în considerarea că ar exista “un obiect în mod absolut” (*Gegenstand schlechthin*)⁶² corespunzător unei idei, și în tendința de a-l determina prin concepte.

Utilizarea *regulativă* a RAȚIUNII este numită transcendentă, cea *constitutivă* – *transcendentă*. Este

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 507-508.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 512-514.

⁶¹ *Ibidem*, p. 516.

⁶² *KRV*, p. 712.

însă evident că în ambele cazuri este vorba de *aceleași* forme ale RAȚIUNII, de *aceleași* idei sau concepte raționale. Ele *nu sunt* ca atare *nici* transcendente, adică referitoare doar la stimularea intelectului, și *nici* transcendente, adică referitoare la ceea ce depășește orice experiență posibilă, ci *devin* astfel prin utilizare⁶³.

Oricărei idei îi poate fi atribuit, în manieră constitutivă, un obiect cu determinații transcendente. Kant nu obișnuiește să dea exemple. Nu știm dacă, în viziunea lui, anumite idei ne predispun, mai mult sau mai puțin, spre una sau alta dintre cele două utilizări, și nici dacă există utilizări combinate, căci, principial, chiar utilizată constitutiv, o idee poate să aibă și rol regulativ, și invers. S-ar părea că există mai degrabă anumite înclinații speculative ale indivizilor, care îl îndeamnă să dea preferință unor principii ale RAȚIUNII în dauna altora, ceea ce determină și dispute greu de aplanat, datorită caracteristicilor deosebite ale obiectelor (transcendente) în discuție⁶⁴.

Referitor la ideea de *infini*t, de exemplu, deși “infinitul” este ca și “finitul”, în legătură cu ideea de *lume*, apare clar faptul că “obiectul” acestei idei are două semnificații. Una este legată de folosirea regulativă a ideii de *infini*t, ca “regresie în *infini*t” care semnifică o “regresie continuată indefinit” a unei serii de stări trecute ale lumii, care nu poate să ajungă niciodată la un punct terminus⁶⁵. Este vorba de ceea ce se numește astăzi “infinitul potențial”. A doua semnificație este legată de utilizarea constitutivă a ideii de *infini*t, când pe baza conceptului de mărime este presupusă o “infinitate dată”, lumea in

⁶³ *Ibidem*, p. 629.

⁶⁴ *CRP*, pp. 519-520.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 434.

care este inacceptabilă din punct de vedere empiric. Este vorba de ceea ce astăzi se numește “infinitul actual”. Distincția kantiană este între “a tinde către sau a merge spre infinit”, care este numai o idee, și “a fi infinit”, care este un presupus “obiect” al ideii de infinit. Formaliștii și intuiționiștii actuali mai discută încă pe această temă, ceea ce dovedește că, cel puțin în domeniul transfinitului matematic, nu se poate accepta respingerea principială, de tip kantian, a utilizării constitutive a ideilor.

Independent de această problemă, se poate vorbi despre un “obiect”, acceptabil sau nu, al ideii. Așa cum s-a vorbit despre obiect în sine la nivelul sensibilității și despre noumen la nivelul intelectului. Întrucât RAȚIUNEA ține de gândire, obiectul acesteia ar trebui să fie tot un fel de noumen, dar Kant nu-i spune așa. În genere îi zice “obiect al ideii” (*Gegenstand der Idee*), dar și, mai sugestiv, “obiect în idee” (*Gegenstand in der Idee*), pentru a-l distinge de obiectul obișnuit *din* natură, adică de fenomen. Mai apare și denumirea de “obiect absolut” (*Gegenstand schlechthin*), dar și “imaginar” sau “fictiv” (*eingebildet*)⁶⁶. Este vorba aici de o diferențiere a “obiectelor”, care trebuie avută în vedere, ceea ce nu se face, de regulă. Mai precis, se identifică obiectul în sine însuși cu noumenul, iar la obiectul ideii nu se face nici o referință.

Obiectul în sine însuși, în ciuda caracterului său incognoscibil, are la Kant, cum s-a menționat, câteva determinații care îl plasează în domeniul transcendenței absolute. Din această cauză, determinațiile respective nu sunt obținute pe cale deductivă. Sunt oarecum postulate și au, în mod evident, caracteristici *negative* care amintesc de metoda *teologiei apofatice*, de

⁶⁶ KRV, pp. 712-715.

determinare prin negații a divinității creștine, care este tot transcendentă. Obiectul în sine însuși transcende, trece *dincolo* de existență (unde subsistă și persistă). Simplu spus, el este ceea ce *nu este* existența. Existența fiind sensibilă, transcendența este *ne-sensibilă* sau *supra-sensibilă*. La Kant apar ambele determinații negative (*nichtsinnlich, übersinnlich*); la Dionisie Pseudo-Areopagitul, fiind vorba numai de transcendența divină, apare *supra-sensibilul, supra-existența, supra-esența (hyperousia)*.

Importantă este determinația de *necondiționat (unbedingt)* atribuită obiectului în sine însuși. Caracterul necondiționat al obiectului în sine ar putea justifica principial chiar o manieră *arbitrară* de atribuire a determinațiilor. Manieră pe care o vor practica Fichte și Schelling. Kant nu-și permite acest lucru, dar nu fiindcă ar simți nevoia vreunei restricții, căci domeniul este liber de orice condiționare, ci pentru faptul esențial că “necondiționatul n-ar putea fi gândit fără contradicție” (*dass das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne*)⁶⁷. Or, Kant, din perspectiva intelectului și a rațiunii, nu admite contradicția. Pe de altă parte, obiectul în sine însuși, fiind transcendent, subsistă și persistă, dar nu există, și, ca atare, nu-i pot fi atribuite nici caracteristici autentice, opoziționale, deși acestea n-ar presupune contradicții.

Principial, însă, obiectul în sine se raportează direct numai la sensibilitate. Este un fel de obiect al cunoașterii senzoriale, la care nu vor ajunge totuși niciodată simțurile, căci el nu există, adică nu apare în spațiu și timp. Cu atât mai puțin, deci, va putea fi el gândit, respectiv conceput la nivelul intelectului, al cunoașterii intelective.

⁶⁷ KRV, p. 25.

Ceea ce cunoaște intelectul ca noumen nu are nici o legătură cu obiectul în sine, cu acel ceva care determină apariția fenomenului. În germană, faptul acesta este evidențiat și lingvistic, căci *Erscheinung* nu înseamnă numai fenomen, ci și *apariție, arătare, înfățișare* a ceva sau a *cuiva*. Pe când noumenul este cel determinat și numit, impropriu, "obiect" (*Ding Objekt*, dar nu *Gegenstand*) al unui concept. Dacă obiectul în sine este cauza fenomenului, el însuși nefiind fenomen (*die Ursache der Erscheinung – mithin selbst nicht Erscheinung*)⁶⁸, noumenul este, dimpotrivă, efect al conceptului, numai că "reprezentarea lui rămâne totuși pentru noi goală și nu ne folosește la nimic"⁶⁹.

Vinovat însă de identificările ulterioare (noumen = obiect în sine) este Kant însuși, care nu dă exemple. Principial, orice concept ar putea să aibă un noumen corespunzător, căci conceptele n-au corespondent obiectual (sensibil), ci doar se referă la acesta. Clasic vorbind, prin "obiect al conceptului" (*objet de concept*) se înțelege "esența, natura sau quidditatea"⁷⁰, adică gândul pe care îl exprimă un concept, înțelesul său. Or, Kant acceptă conceptul în calitate de categorie cu semnificația aristotelică, dar și cu accepția de funcție. El se spune despre ceva, fiind predicatul unei judecăți posibile, iar psihologic este unitatea conștiinței mai multor reprezentări, având și sensul de reprezentare generală. Ceea ce înseamnă că el are mai mult semnificație operativă, fără să reprezinte ceva ca atare. Așa se explică observația lui Kant, după care nu conceptele sunt generale, particulare și singulare, ci

⁶⁸ *KRV*, p. 377.

⁶⁹ *Loc. cit.*

⁷⁰ J. Maritain, *Éléments de philosophie*, II, *Petite logique*, Paris, 1923, p. 28.

numai utilizarea sau aplicarea lor⁷¹. Din această cauză, Kant înclină să numească obiectele conceptelor nu numai noumene, ci și obiecte în sine. El vorbește despre “conceptul de noumen”, adică “de obiect care să nu fie gândit ca obiect al simțurilor, ci ca un obiect în sine însuși” (*Ding an sich selbst*)⁷², uitând aici faptul că obiectul în sine însuși nu este numai ceva nesensibil.

Prin urmare, deși Kant pune uneori semnul egalității între obiectele în sine și noumene: “*Dingen an sich selbst (noumena)*”⁷³, ele trebuie să fie distinse cu strictețe, pentru evitarea unor confuzii grave, cel puțin din perspectivă dialectico-speculativă. Noumenele, pe care Kant le mai numește și “obiecte hiperbolice”⁷⁴, corespund unor concepte care nu sunt contradictorii⁷⁵, dar sunt totuși “problematic, în sensul că intelectul se întinde *problematic* mai departe decât sfera fenomenelor”⁷⁶. Problematic sau nu, Kant zice textual: “conceptul unui noumen, adică al unui obiect (*Ding*), care nu ar trebui gândit ca obiect (*Gegenstand*) al simțurilor, ci ca obiect în sine însuși (*Ding an sich selbst*) – cel puțin prin intelectul pur – nu este deloc contradictoriu (*ist gar nicht widersprechend*)”⁷⁷. Pe când, despre obiectul în sine, tot Kant spune că acesta, ca necondiționat, “nu ar putea fi gândit fără contradicție” (*ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden können*)⁷⁸. Acesta este motivul pentru care noumenul, sau, altfel

⁷¹ I. Kant, *Logica generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 143.

⁷² *KRV*, p. 349.

⁷³ *KRV*, p. 353, și *Prolegomena*, cap. 33.

⁷⁴ I. Kant, *Prolegomena*, cap. 45.

⁷⁵ *KRV*, p. 348.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 350.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 349.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 25.

spus, obiectul în sine însuși ca *noumen*, nu prezintă interes dialectico-speculativ.

Dar nici obiectul în sine, în ciuda caracterului său transcendent (cu determinațiile respective: subsistent și persistent, transnatural, nesensibil și suprasensibil, necondiționat), care nu poate fi gândit fără contradicție, nu prezintă totuși interes dialectico-speculativ pentru faptul că este incognoscibil, iar determinațiile respective îi sunt *atribuite*, adică nu sunt nici senzorial-perceptibile, nici inteligibil-deductibile.

Situația este însă alta când e vorba de “obiectul ideii”, identificat cu ideea însăși. Kant nu-l urmează pe Platon în “deducția mistică a ideilor”⁷⁹, dar, cum s-a văzut, nu operează nici el o deducție propriu-zisă. Cele “trei clase” de idei, care se dovedesc a fi doar *trei idei*, sunt, de fapt, obiectele celor trei discipline filosofice pe care Kant intenționa să le critice. Principial, tocmai fiindcă aveau ca obiect de studiu câte o idee a RAȚIUNII: obiectul psihologiei raționale era sufletul; obiectul cosmologiei raționale era ansamblul tuturor fenomenelor, iar obiectul teologiei raționale era “ființa tuturor ființelor”, adică Dumnezeu. Nu este vorba, evident, de nici o deducție a ideilor, și, parafrazându-l pe Kant însuși, “nu putem ști dacă ceea ce avem este suficient sau dacă și unde mai lipsește ceva”. De altfel, el însuși consideră că pentru idei “nu este posibilă nici o *deducție obiectivă*”⁸⁰, pur și simplu fiindcă ele nu se raportează la nici un obiect. Aceasta nu înseamnă însă că nu se poate vorbi cu consecvență despre idei, despre numărul acestora și, eventual, despre niște exemple corespunzătoare, ceea ce Kant nu încearcă sau nu reușește să facă decât parțial. El vorbește de “idei

⁷⁹ *Ibidem*, p. 397.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 414.

psihologice”⁸¹, dar nu tratează decât despre *una*, despre *suflet*. Vorbește despre o idee pe care o numește cosmologică (*Ich nenne diese Idee kosmologisch*)⁸², dar consideră că “nu există mai mult de patru (*nicht mehr als vier*) astfel de idei”⁸³. În fine, mai vorbește despre “ideea teologică”, evident, una – *Dumnezeu*, pe care o consideră însă *a treia*⁸⁴, deși, după orice numărătoare, ar trebui să fie a șasea (1+4+1). Nu interesează aici faptul că nici măcar în teologia creștină nu este vorba de o singură idee, ci maniera arbitrară în care procedează Kant.

Acceptând că ideile ar fi trei, ne gândim la triadele subordonate fiecăreia dintre cele patru “clase de categorii” (ale cantității, ale calității, ale relației și ale modalității) și la remarca lui Kant că: “a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi”⁸⁵. Kant aplică și în cazul ideilor procedeul, cu valoare de *schemă dialectico-speculativă*, cum o să apară explicit la continuatorii acestuia, reducând, în primul rând, numărul ideilor la *trei*. Maniera este arbitrară și va determina aspectele *sofistice* ale metodei dialectico-speculative triadice.

În al doilea rând, Kant va stabili o anumită *ordine succesivă* (o ierarhie incipientă) a ideilor. “În cele din urmă se va mai observa – afirmă Kant – că între ideile transcendentele însele se manifestă o anumită legătură și unitate și că RAȚIUNEA pură aduce, cu ajutorul acestor idei, toate cunoștințele ei într-un sistem (triadic – n.n.). A înainta de la cunoașterea de sine (a sufletului) la

⁸¹ I. Kant, *Prolegomena*, cap. 46.

⁸² *Ibidem*, cap. 50.

⁸³ *Ibidem*, cap. 51.

⁸⁴ *Ibidem*, cap. 55.

⁸⁵ *CRP*, p. 113.

cunoașterea lumii și, cu ajutorul acesteia, la ființa supremă, este un progres atât de natural, încât el pare asemănător înaintării logice a rațiunii de la premise la concluzie.”⁸⁶ Acesta este un text important pentru istoria gândirii speculative. “RAȚIUNEA pură” semnifică aici *speculațiunea*, care operează cu scheme dialectico-speculative *sistematice* (în cazul acesta, triadice). Speculațiunea ordonează și ierarhizează ideile (genurile supreme), stabilind și o trecere (progresivă) de la una la alta. Că această “trecere” se face în manieră dialectico-speculativă reiese din *nota* lui Kant la textul respectiv.

“Metafizica – zice el – nu are ca obiect propriu al cercetării ei decât trei idei: *Dumnezeu, libertate și nemurire*, așa încât al doilea concept unit cu cel dintâi trebuie să ducă la al treilea ca la o concluzie necesară.”⁸⁷ Se observă imediat maniera *reducției triadice*, atât categorial, cât și disciplinar. Dacă se acceptă reducția la cele trei idei, disciplinele corespunzătoare acestora vor fi, cum le enumeră și Kant, teologia, morala și religia – o îmbinare destul de stranie pentru metafizică în orice accepție, chiar kantiană, căci unde sunt psihologia și cosmologia, despre care tocmai se făcea vorbire? Categorial, unde au dispărut *sufletul și lumea*? În privința ordonării și a “progresului” categorial (al ideilor), situația este și mai stranie – teologia precedă religia! Dar Kant utilizează acest exemplu “ca ordine sintetică” (ceea ce îl face și mai discutabil: religia ca sinteză a teologiei și a moralei), oarecum contrară, mai precis, inversă “ordinii analitice”, care transformă însă nu numai ordinea ideilor, ci și pe ele însele. Disciplinar, “ordinea sintetică”: teologie, morală, religie, devine în ordine analitică: psihologie,

⁸⁶ *Ibidem*, p. 306.

⁸⁷ *Loc. cit.*

cosmologie, teologie. Interesează aici doar caracterul arbitrar al grupării triadice și al ordonării celor trei componente.

Oricum, corect sau incorect utilizată, apare aici o descriere a schemei dialectico-speculative cu aplicațiuni sistematice, categoriale și disciplinare, cu rezerva că toate acestea sunt atribuite “RAȚIUNII pure”, care trebuie distinsă de rațiunea obișnuită, la care se referă și Kant la finele textului citat, observând cu această ocazie asemănarea dintre mecanismul schemei dialectico-speculative și “înaintarea logică a rațiunii de la premise la concluzie”; altfel spus, analogia dintre schemele dialectico-speculative (triadice) și schema (cum îi zicea Aristotel) silogistică.

Se conturează astfel nu numai o altă facultate a gândirii (speculațiunea, față de rațiune și intelect), ci și formele logice ale acesteia, în analogie cu cele clasice, ale rațiunii: noțiunii sau conceptului (categoriei obișnuite) îi corespunde ideea (genul de categorii sau genul suprem): judecății, respectiv propoziției obișnuite, îi corespunde raportul între idei (raportul intercategoriale), care nu mai este de natură predicativă, ci presupune succesivitate, ordonare, ierarhizare; schemei silogistice îi corespunde schema dialectico-speculativă triadică. Numai că aceste distincții sunt mai mult *sugerate* decât enunțate cu toată rigoarea. Cauzele sunt multiple, dar cea mai importantă o constituie faza embrionară de elucidare a acestor distincții.

Kant nu reușește să diferențieze strict decât sensibilitatea și intelectul. Intelectul rămâne însă, în ciuda funcționalității sale surprinse de Kant, un amestec oscilatoriu de intelect și rațiune, când în favoarea intelectului, când în favoarea rațiunii, dar absolut nediferențiate. Legătura directă cu sensibilitatea, cu

reprezentarea schematică, ca și interpretarea funcțională și uneori relațională a conceptului, dar mai ales diferențierea raționamentelor nemijlocite, numite silogisme ale intelectului (*Verstandesschlüsse*), de cele ale rațiunii (*Vernunftschlüsse*)⁸⁸, sunt elemente viabile ale distincției dintre intelect și rațiune. Dar conceptul, judecata și raționamentul în genere, plasate, cel puțin în *Critica rațiunii pure*, la nivelul intelectului (în ciuda facultății hibride a judecării), îi permite lui Kant să facă din RAȚIUNE o facultate distinctă atât de intelect, cât și de rațiune în accepția obișnuită. Or, terminologic, acest lucru nu este corect. Faptul că termenul “rațiune” (*ratio*) a fost utilizat de la început pentru grecescul *logos*, prin care Aristotel definea noțiunea, judecata și raționamentul, nu mai permite nimănui utilizarea în altă accepție a acestui termen. Kant a făcut acest lucru, cu cel puțin două consecințe grave: una, că toate considerațiunile sale despre RAȚIUNE au fost ignorate de către logicienii tradiționali; alta, că urmașii săi, în special Hegel, pe linie speculativă, au procedat la fel, adică au folosit termenul de “rațiune”. Aceasta, și din cauza temerii ca, într-un fel sau altul, criticând rațiunea, să nu fie considerați drept *iraționaliști*.

Kant a avut totuși curajul să facă o “critică a rațiunii”, invinuind-o însă de neajunsuri, din perspectiva rațiunii în accepție tradițională, care, de fapt, nu-i aparțin. În primul rând, nu rațiunea este producătoare de idei, ci de noțiuni sau concepte, trecute de Kant pe seama intelectului. În al doilea rând, nefiind producătoare de idei, nu este răspunzătoare nici de utilizarea acestora: corectă (regulativă) sau incorectă (constitutivă). În al treilea rând, utilizarea ideilor nefiind o sarcină a rațiunii, nu trebuie apreciată (criticată) după criteriile rațiunii.

⁸⁸ I. Kant, *Logik, in Sämtliche Werke, ed. cit.*, vol. III, p. 299.

Având presentimentul că aici este vorba totuși de *altceva*, Kant simte nevoia de a introduce un termen *diferit*, dar totuși legat de rațiune. Îi zice rațiunea speculativă (*spekulative Vernunft*)⁸⁹, dar folosește și termenul de “rațiune pură speculativă” (*reine spekulative Vernunft*)⁹⁰, ceea ce presupune, de fapt, *utilizarea speculativă a rațiunii pure, față de cea naturală*⁹¹.

Facem abstracție aici de semnificația originară a termenului “speculativ” (în greacă, *theoria*), pe care o menționează și Kant, cu adaosul că toate cunoștințele speculative sunt teoretice, dar nu și invers⁹². “O cunoaștere teoretică este *speculativă* când se referă la un obiect sau la astfel de concepte despre un obiect la care nu putem ajunge prin nici o experiență.”⁹³ Când se referă, cu alte cuvinte, la transcendență. Numai că rațiunea care întreprinde o astfel de cunoaștere este utilizată în mod constitutiv, adică incorect. Mai precis, *incorect după criteriile rațiunii*.

Rațiunea speculativă nu este deci o facultate a gândirii *diferită* de rațiune. Ea este speculativă, dar nu este *speculațiunea*. O putem considera o facultate a gândirii *hibridă* – o rațiune care *tinde* spre speculațiune, dar care, kantian vorbind, greșește făcând acest lucru.

Ideile (produse ale RAȚIUNII), fiind transcendente sau referindu-se la transcendent, la ceea ce nu poate fi obiect al experienței, determină, în utilizarea lor constitutivă (speculativă), apariția unor raționamente *dialectice* ale rațiunii (*dialektische Vernunftschlüsse*). Kant identifică dialectica cu sofistica sau eristica, ceea

⁸⁹ KRV, p. 26, 28, 643.

⁹⁰ KRV, p. 27.

⁹¹ CRP, p. 501.

⁹² I. Kant, *Logik*, ed. cit., p. 265.

⁹³ CRP, p. 308.

ce îl determină să le numească și “raționamente sofistice” sau, pur și simplu, “sofisme”. Acestea sunt: paralogismul, antinomia și idealul. Dacă primul și ultimul au mai mult semnificația de raționamente “aparente”, antinomia presupune clar o *contradicție*, deci are caracter *dialectic*, indiferent de accepția sofistcă.

Antinomia înseamnă originar contradicția între două legi (*nomoi*), două judecăți sau raționamente care par la fel de îndreptățite. Formal, este vorba de două enunțuri *contradictorii*, dintre care, în mod normal, unul ar trebui să fie fals, și celălalt, adevărat. Numai că, în cazul rațiunii (speculative), nu este vorba de simple judecăți.

Kant nu procedează formal, și nu-l interesează nici structura judecăților pe care le numește *teză* și *antiteză*. Din această cauză, enunțurile sunt deficitare și doar aproximativ simetrice, ceea ce pare să se fi urmărit cu premeditare, pentru a complica lucrurile. Dovada sau demonstrația (*Beweis*) pentru *teză* și apoi pentru *antiteză* pierde orice interes pentru aspectul formal. Kant se complică aici, apelând la tot felul de concepte ale vremii, până când pierde pe traseu orice semnificație dialectică a discuției. Completările din *Prolegomena*, în ciuda prezentării simplificate a enunțurilor, îl conduc la explicații bizare.

Simplificată, prima antinomie are ca *teză*: lumea are un început, iar ca *antiteză*: lumea este infinită. Ceea ce se observă de la prima vedere este faptul că sunt considerate aici ca fiind *contradictorii* două propoziții afirmative. Subiectul “lumea”, de fapt, ideea de lume, luat ca subiect banal, este un termen singular, ceea ce înseamnă că trebuia marcată negația pe care să se bazeze *contradicția*. Căci, altfel, nu numai că nu este pusă în evidență, dar poate să nici nu existe. De

exemplu, se poate considera că lumea este infinită, chiar dacă are un început, cum este infinit șirul numerelor naturale, cu toate că începe cu numărul “unu”. S-ar putea corecta exprimarea kantiană, cum procedează, de exemplu, Hegel. El reduce predicatul la opoziția: limitat-nelimitat, ceea ce permite menținerea ambelor propoziții afirmative: lumea este limitată – lumea este nelimitată. Hegel chiar dă o formă lingvistică ideal-categorială și predicatelor: limitabilitate și nelimitabilitate (*Bergrenztheit-Unbegrenztheit*). Aceasta, pentru faptul că Hegel era conștient de aspectul categorial pe care să-l ia raportarea.

În formă simplă, propozițională copulativă, predicatul devine banal. Chiar în formularea simplă a antitezei, *ideea de lume* (deși Kant nu insistă asupra aspectului ideal al subiectului) nu este raportată la *ideea de infinit*, respectiv la infinitate, ci i se atribuie doar predicatul de “infinit”, prin copula “este”.

O exprimare corectă ar fi evidențiat, în al doilea rând, nu numai raportul predicatelor cu același subiect, ci și raportul dintre predicate, nemenționat de Kant.

Dar simpla prezentare a tezei și antitezei nu reprezintă totuși un raționament, fie el sofistic sau nu. Din cadrul raționamentului face parte și “demonstrația” (*Beweis*) tezei și antitezei. Hegel remarcă, pe bună dreptate, că “această expunere e foarte imperfectă, fiind, pe de o parte, încurcată și confuză în ea însăși și, pe de altă parte, falsă cât privește rezultatul ei...”⁹⁴.

Kant încearcă o demonstrație apagogică în care comite, cum observă Hegel, *petitio principii*. Dar se poate face abstracție și de acest lucru. Obiectivul este acela de a demonstra că ambele propoziții au aceeași

⁹⁴ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1932, p. 183.

îndreptățire, valoric, că ambele sunt adevărate, ceea ce ar trebui să infirme caracterul lor contradictoriu. Dar nici propozițiile nu sunt prezentate corect, pentru a fi contradictorii prin structură – ca afirmația față de negație, când subiectul și predicatul rămân aceleași –, nici demonstrația de adevăr a ambelor nu e convingătoare. Mai mult, Kant însuși zice că în aceeași antinomie, în ciuda propriei sale demonstrații, “amândouă afirmațiile opuse una față de cealaltă sunt false”⁹⁵. Aceste oscilații, demonstrarea adevărului celor două propoziții și, totodată, considerarea lor ca falsă, denotă imposibilitatea de a concepe și, mai ales, de a accepta contradicția din perspectiva rațiunii obișnuite.

Importantă este și concluzia la care ajunge Kant. Contradicțiile acestea nu se ivesc datorită caracterului opozițional al transcendenței, ci sunt “conflicte ale RAȚIUNII cu sine însăși”, datorate faptului că aceasta “își întinde domeniul dincolo de toate limitele experienței”⁹⁶. Ceea ce înseamnă că nu există și nu poate fi conceput nici un mod de gândire care să contravină principiului noncontradicției din logica obișnuită a rațiunii. Aici nu numai că suntem foarte departe de gândirea dialectico-speculativă, dar ne este și interzis accesul la aceasta, pe motivul încălcării principiilor elementare ale gândirii raționale.

Cu toate acestea, Kant a presimțit gândirea speculativă, care îi va datora atât de mult (schema triadică, opoziția teză-antiteză, dar și sinteza, despre care a tot vorbit, dar pe care n-a mai aplicat-o în cazul antinomiilor).

Kant a “căzut” peste multe probleme efective ale gândirii speculative, dar fie le-a evitat, fie le-a redus, în

⁹⁵ I. Kant, *Prolegomena*, cap. 53.

⁹⁶ *CRP*, pp. 400-401.

cele din urmă, la interpretări bazate pe simpla rațiune. În cazul idealului, de exemplu, el observă că enunțuri de genul “Dumnezeu este atotputernic” nu sunt rediate bine propozițional, prin intermediul copulei “este”⁹⁷. Că aici nu este vorba de un simplu predicat care să se adauge ideii de Dumnezeu, ci este vorba de o relație specială între acestea. Dar Kant nu voia să admită decât judecăți analitice sau sintetice, în care predicatul adaugă ceva sau nu subiectului. În plus, acceptând că cele două componente ale antinomiei sunt false, el consideră că “însuși conceptul care stă la baza lor este contradictoriu”⁹⁸, ceea ce sună foarte hegelian, numai că aici nu este vorba de un simplu “concept” (*Begriff*), ci despre o idee. Exemplul dat de Kant, cu “cercul pătrat”, coboară discuția la nonsens și îl obligă să conchidă că “prin acel concept nu este gândit *absolut nimic*, pentru că între cele două propoziții contradictorii nu poate fi gândită o a treia propoziție”⁹⁹. Or, în orice accepție, este greu de admis că prin *lume, suflet* etc., căci despre aceste idei era vorba, nu despre “cercuri pătrate”, *nu gândim absolut nimic*. Și tocmai astfel de idei pot fi considerate “contradictorii”, în sensul că, fiind genuri supreme, cuprind genuri subordonate contrare. Și tocmai în astfel de situații ar putea să apară o “a treia propoziție”, un fel de sinteză a contrariilor, de genul “Lumea este finită și infinită”, dacă ținem la forma propozițională cu “este” și la formulări predicative.

Kant ajunge la astfel de probleme, dar le prezintă incorect, prin prisma rațiunii obișnuite, o “rațiune speculativă” doar prin tendință. Această tendință va constitui suportul viitoarelor doctrine dialectico-

⁹⁷ *Ibidem*, p. 479.

⁹⁸ I. Kant, *Prolegomena*, cap. 52 (b).

⁹⁹ *Loc. cit.*

speculative germane. Adică tocmai ceea ce Kant a interzis principial să se facă.

Pe de altă parte, pierzând semnificația speculativă a ideilor, coborâte de către Kant la nivelul de simple concepte, fără referințe la transcendență, comentatorii săi au conchis că în lume, prin care ei înțeleg mediul înconjurător, n-ar exista nici o contradicție¹⁰⁰. Ceea ce Kant rezolvase fără intermediul criticii, numai că el vorbise despre caracterul antitetic, opozițional al acestei lumi înconjurătoare, ceea ce nu i-a mai interesat pe comentatori.

¹⁰⁰ K. Rosenkranz, *Geschichte der kantischen Philosophie*, Leipzig, 1840, p. 179, și K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1903, p. 262.

IDEALUL MORAL AL LUI KANT

Mircea **FLONTA**

Un important om politic din România, care se străduiește să câștige popularitate prin exprimarea deschisă a ceea ce presupune că gândesc mulți, a formulat recent următoarea cugetare: “Tot ce înseamnă ființă umană trebuie să trăiască așa cum crede că este plăcut.”

Aceasta este o exprimare directă, poate cam brutală, a unei perspective strict hedoniste asupra vieții omenești. Cei care aprobă un asemenea mod de a gândi sau, chiar mai mult, îl socotesc drept ceva de la sine înțeles - ei sunt mulți la noi și în alte părți - presupun că el va fi contestat doar de ipocriți. Pe acest fundal, mi se pare tentant să reflectăm asupra unui ideal de viață diametral opus, un ideal ca cel propus de Immanuel Kant.

Etica kantiană este, cum bine se știe, o etică a datoriei. Pentru Kant, datoriile se exprimă în toate acele maxime de comportare pe care le va urma o ființă omenească în măsura în care comportarea ei va fi dictată numai de rațiune. Aceste maxime sunt imperative care rezultă din scopuri stabilite de rațiune. În opoziție cu scopurile care exprimă pornirile noastre egoiste, exclusiviste, scopurile stabilite de rațiune sunt universalizabile. Ele vor fi acceptate de toate ființele raționale.

Prima noastră impresie ar putea să fie că a cere oamenilor să se conducă după asemenea scopuri și imperative este o probă de naivitate înduioșătoare. Numai cel lipsit de experiență sau cel care a trecut prin

viață fără să învețe nimic cu privire la firea omenească ar putea să-și facă iluzii în această privință.

Kant nu a fost, totuși, un idealist în sensul comun al cuvântului, adică un om lipsit de simțul realității. El era conștient de fragilitatea (*fragilitas*) și de șubrezenia (*Gebrechlichkeit*) firii omenești. Subliniind contrastul dintre ceea ce prescrie legea morală a rațiunii și puterea covârșitoare pe care o exercită înclinațiile opuse datoriei, chiar și asupra celor mai buni oameni, filosoful observa în scrierea sa asupra religiei: “Legea spune: «Fiți sfinți (în purtarea voastră), precum părintele vostru ceresc!» Căci acesta e idealul Fiului Domnului și ne este indicat drept model. Însă distanța dintre Binele pe care se cuvine să-l realizăm și Răul de la care plecăm este infinită, astfel încât nu putem s-o parcurgem niciodată sub raportul faptei, adică al adecvării conduitei la sfințenia legii.”¹ Sfânt este pentru Kant ceva inaccesibil omului. Spre deosebire de ipoteticele ființe pur raționale, libere de orice înclinații contrare datoriei, omul este o ființă înzestrată cu rațiune și, totodată, o ființă sensibilă, supusă tot timpul tentației aproape irezistibile de a se îngriji doar de propriul ei bine și aceasta adesea în dauna binelui semenilor. Tocmai deoarece, în opoziție cu o “voință pură, voința noastră de a face binele este unul din acele lucruri care se obține doar cu prețul unor mari eforturi, Kant admitea că “omul divin” nu va putea fi dat drept pildă “omului natural”.² Filosoful vedea în “natura umană sensibilă” o piedică de netrecut în calea înfăptuirii depline a idealului moral. Adresându-se celor care sperau că o colectivitate omenească ar putea deveni vreodată o comunitate etică, Kant scria: “Însă cum ne putem aștepta ca dintr-un lemn atât

¹ Imm. Kant, *Religia în limita rațiunii pure*, trad. Radu Gabriel Pârnu, Editura Humanitas, București, 2004, pp. 90-91.

² *Ibidem*, p. 87.

de strâmb să fie meșterit ceva cu desăvârșire drept?”³ În una din ultimele sale scrieri, în *Metafizica moravurilor*, el admitea, chiar dacă cu părere de rău că, “specia noastră nu este aptă să poată inspira prea multă dragoste, dacă e cunoscută mai îndeaproape”.⁴ Caracterizând prietenia, considerată în desăvârșirea ei, drept o unire a dragostei și respectului pentru o altă persoană, Kant observa că aceasta este în practică de neatins.⁵ Referindu-se la acțiuni “de felul cărora lumea nu ne-a oferit nici un exemplu și în privința cărora cineva, care ar întemeia totul pe experiență, ar avea mari îndoieli chiar că ele pot fi realizate, Kant numește “pura loialitate în prietenie”, afirmând că ea “poate fi nu mai puțin pretinsă de la fiecare om, chiar dacă e posibil ca până acum să nu fi existat nici un prieten loial ...”.⁶

Dincolo de o percepere acută a infirmității naturii umane, Kant a fost realist și într-un alt sens. În scrierile sale revine observația că asigurarea propriei bunăstări este, cel puțin în mod indirect, o datorie deoarece tentația de a încălca obligațiile pe care ni le prescrie rațiunea sporește sub presiunea grijilor și a nevoilor nesatisfăcute. Pentru Kant era clar că sărăcia întărește multe înclinații contrare datoriei.⁷ El știa asta și din proprie experiență. Până dincolo de mijlocul vieții sale, Kant a trebuit să trăiască cu mijloace foarte modeste, și

³ *Ibidem*, p. 139.

⁴ Imm. Kant, *Metafizica moravurilor*, trad. R. Croitoru, ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura Antaios, București, 1999, pp. 228-29.

⁵ *Ibidem*, p. 293.

⁶ Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972, pp. 25-26.

⁷ “A căuta pentru sine bunăstarea nu este în mod direct o datorie; însă indirect poate foarte bine să fie: anume pentru a preveni sărăcia care tentează la viciu.” (*Metafizica moravurilor*, p. 216.)

numai o disciplină de fier, dublată de un spirit exemplar de economie l-au ferit de compromisuri pe care nu și le-ar fi putut ierta. Odată ce realizăm cât de departe rămân cei mai buni oameni de satisfacerea deplină a îndatoririlor ce le revin față de ei înșiși și față de alții, putem să ne dăm seama mai bine cât de mult șubrezez vitregiile vieții, nenorocirile personale, bolile și sărăcia capacitatea oricum slabă a oamenilor de a urma poruncile rațiunii. Cu prilejul morții unui coleg de la Universitatea din Königsberg, profesorul de drept L'Estag, filosoful și-a exprimat scepticismul prin cuvintele: "A fi în același timp om și înțelept este prea mult pentru muritori." Kant, care a făcut eforturi mari și continue pentru a trăi în acord cu acele convingeri care susțin filosofia sa morală, știa ce spune atunci când scria într-o notă de subsol a lucrării sale despre religie: "Nici un om căruia moralitatea nu-i este indiferentă nu poate fi satisfăcut de sine, fără a trăi chiar un sentiment de amară insatisfacție de sine, fiindcă este conștient de acele maxime care nu concordă cu legea morală din el."⁸ O observație convergentă cu alta, din *Critica rațiunii practice*, observația că "legea morală umilește inevitabil pe fiecare om, când acesta compară cu ea tendința sensibilă a naturii lui."⁹

Pornind de la asemenea premise, se poate aprecia că filosoful din Königsberg a propus o concepție austeră, chiar eroică asupra vieții bune. Este îndeobște recunoscut că această concepție este una austeră. Voi încerca să arăt în ce sens poate fi ea calificată drept eroică.

⁸ *Religia în limita rațiunii pure*, p. 64.

⁹ Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, trad. Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972, p. 163.

Trăsăturile distinctive ale idealului de viață a lui Kant vor fi bine puse în evidență pe fundalul contrastant pe care îl reprezintă, pe de o parte acea mentalitate și acea tradiție a gândirii morale care acceptă în mod neproblematic că țelul suprem al vieții omenești este fericirea și, pe de altă parte, înțelegerea convențională a moralei creștine.

Punctul de plecare al lui Kant îl reprezintă supoziția că singura viață cu adevărat bună este cea al cărei țel este dat de rațiune. Experiența indică însă, observă Kant în prima secțiune a *Întemeierii metafizicii moravurilor*, că orientarea după rațiune este în mult mai mică măsură în stare să servească "savourării vieții și fericirii" decât o poate face instinctul, adică pornirile naturale. Adevărata menire a rațiunii "trebuie să fie aceea de a da naștere unei voințe care să fie bună în sine, și nu ca mijloc pentru un alt țel". Dar urmărirea neabătută a ceea ce prescrie voința bună, drept țel prim și necondiționat, "limitează în multe feluri - cel puțin în viața aceasta - atingerea celui de-al doilea, care este întotdeauna condiționat, anume fericirea."¹⁰ Într-o notă de subsol a scrierii despre religie, Kant afirmă: "Ca ființă rațională finită, omul nu poate să renunțe la țelul său natural care este fericirea. Dar el devine demn de fericire doar prin strădania sa neîncetată de a respecta legea morală."¹¹ Este un punct de vedere care a fost reafirmat într-un articol publicat în același an (1793).¹² Iar în *Prefața la Metafizica moravurilor*, Kant va preciza că

¹⁰ *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 14.

¹¹ *Religia în limitele rațiunii pure*, p. 65.

¹² Vezi Imm. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, în Immanuel Kant, *Sämtliche Werke*, vol. VI, Karl Vorländer (ed.), Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922.

omul trebuie să se considere obligat să-și facă datoria fără să se gândească că fericirea ar fi consecința îndeplinirii datoriei, fără să se întrebe ce efect ar avea îndeplinirea datoriei asupra fericirii sale. Altfel spus, el trebuie să urmeze calea datoriei pe un temei pur moral.¹³ Îndeplinirea datoriei este, așadar, un imperativ necondiționat, fericirea este ceva subordonat și condiționat. Cel mai înalt bine pentru om este de a atinge starea de deplină mulțumire de sine - fericirea - prin îndeplinirea datoriei.

Cât privește conturarea idealului moral al lui Kant prin raportare la morala creștină convențională trebuie, mai întâi, să se sublinieze că filosoful aprecia religia creștină ca fiind acea religie istorică care se apropie cel mai mult de religia rațiunii. Cu toate acestea, el s-a distanțat în mod clar de răspunsul pe care îl dă religia creștină, în prezentarea și înțelegerea ei curentă, la întrebarea “Ce putem spera?”. Este vorba de promisiunea fericirii veșnice, drept răsplată a vieții virtuoză pe acest pământ. În opoziție cu ceea ce Kant numește “religia cultică”, religia în care datoria este văzută ca o obligație a omului față de Dumnezeu, în “religia morală pură” împlinirea datoriei este o obligație a omului față de sine însuși, ca ființă rațională. Kant afirmă explicit că cel care își face datoria “de dragul răsplății (sau chiar a absolvirii de pedeapsa meritată) ... acționează mai degrabă prudent decât moral”, spre deosebire de cel care își face datoria “numai de dragul ei însăși”.¹⁴ Încă și mai categoric se exprimă Kant când

¹³ *Vezi Metafizica moravurilor*, p. 205.

¹⁴ *Religia în limita rațiunii pure*, p. 226. Ce-i drept, Kant nu și-a afirmat în mod deschis dezacordul cu înțelegerea curentă a răsplății după moarte, ci a încercat să interpreteze textele tradiției creștine în sensul principiului său, principiul potrivit

scrie despre virtute că “ea trebuie să fie considerată pentru sine drept propriul ei scop și drept propria ei răsplată”.¹⁵

În centrul reprezentării kantiene despre viața bună stă ideea că aceasta va putea fi câștigată și păstrată numai prin efortul aspru și continuu al omului de a-și supune deciziile și acțiunile controlului rațiunii. Ca ființă sensibilă, omul are predispoziții și înclinații parțial bune și parțial rele. Răul în purtarea omului nu izvorăște din înclinații, ca atare, ci din lipsa sau slăbiciunea a controlului lor de către rațiune. Face răul, credea Kant, cel care aude glasul rațiunii dar se abate în maxima acțiunii sale de la ceea ce poruncește legea morală. Această abatere, și nu o predispoziție naturală sau alta, i se poate imputa, prin urmare, omului. “Temeiul Răului nu poate fi plasat, cum se face de obicei, în sensibilitatea umană și în înclinațiile naturale rezultate din ea.” Doar “aplecarea spre Rău, care, întrucât vizează moralitatea subiectului, se găsește în om ca ființă ce acționează liber, trebuie să-i fie imputată chiar lui, ca singur vinovat ...”.¹⁶ Ceea ce decide, prin urmare, este relația maximei acțiunii cu legea morală. Iată de ce “omul poate să fie rău chiar dacă el săvârșește numai fapte bune”. Acesta

căruia oamenii trebuie să-și facă datoria doar de dragul datoriei. Astfel, referindu-se la un pasaj din Evanghelia după Matei, acel pasaj în care Judecătorul lumii îi declară aleși pentru împărăția sa pe cei care au acționat fără a ține seama de răsplată, Kant scrie că “vorbind despre răsplata din lumea viitoare propovăduitorul Evangheliei n-a vrut să facă din aceasta resortul acțiunilor, ci a căutat doar s-o transforme în obiectul celui mai pur respect și al deplinei satisfacții morale pentru o rațiune ce judecă menirea omului în ansamblu.” (*op. cit.*, p. 227.)

¹⁵ *Metafizica moravurilor*, p. 232.

¹⁶ *Religia în limitele rațiunii pure*, pp. 47-48.

ar putea fi cazul unui individ preocupat doar de buna lui reputație, într-o colectivitate cu moravuri bune. Mobilul faptelor sale constant bune va fi, în acest caz, preocuparea pentru păstrarea și consolidarea reputației, și nu intenția pură, izvorâtă din legea morală.

Viața bună se obține, așadar, printr-o efortare neconținută de a face din legea morală resortul și mobilul acțiunii, acea efortare prin care omul câștigă și menține controlul rațiunii asupra a tot ce năzuiește, decide și întreprinde. Mai mult, pentru Kant, viața bună este însăși această efortare și luptă. Suntem în fața unui motiv central al gândirii sale morale, care va putea fi caracterizat drept o transfigurare a motivului creștin al jertfei, al sacrificiului. În *Prefața la Metafizica moravurilor*, se vorbește de “o forță și putere herculeană” care sunt necesare omului pentru “a învinge înclinațiile ce nasc viciul”.¹⁷ Expus neîncetat atacurilor Răului, el trebuie, pentru a-și afirma libertatea, să fie tot timpul pregătit de luptă. Preț are numai ceea ce se obține prin această luptă. Meritul moral, un merit care poate să revină doar ființelor raționale imperfecte, se câștigă prin efortare împinsă până la sacrificiu. Constrângerea care decurge din imperativul moral nu se exercită asupra ființelor raționale în genere, afirmă Kant, ci intervine numai “pentru oameni ca ființe naturale raționale, care sunt îndeajuns de lipsiți de sfințenie încât să poată fi cuprinși de dorința de a încălca legea morală, cu toate că ei îi recunosc autoritatea, și, chiar și atunci când o urmează o fac cu toate acestea fără plăcere (cu opoziția înclinației lor), în ceea ce constă propriu-zis constrângerea”.¹⁸ Este sensul în care perspectiva lui Kant asupra binelui în

¹⁷ *Metafizica moravurilor*, p. 204.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 207-208.

această lume este în mod fundamental opusă celui a hedonistului.

Patosul acestei reprezentări asupra datoriei este dat de convingerea că adevărata mulțumire a omului va fi obținută numai prin efortul încununat de succes de a face lucruri pe care de multe ori nu suntem înclinați să le facem. Contrastând iubirea, ca înclinație, cu binefacerea din datorie, filosoful scrie că spre cea din urmă “nu ne îndeamnă nici o înclinație, ba chiar există o aversiune firească și irezistibilă care i se opune”. Ea “se găsește în voință, și nu în înclinația senzației, în principiile acțiunii și nu în compasiunea care înduioșează; dar numai cea dintâi poate fi poruncită.”¹⁹ Se are în vedere aici bunăvoința față de cei care nu ne inspiră dragoste, bunăoară față de mizantropi. În scrierea despre religie, această temă este dezvoltată ca o reinterpretare a motivului creștin al jertfei. Câștigarea dispoziției morale bune, se spune aici, “constituie deja în sine un sacrificiu și reprezintă începutul unei lungi serii de rele fizice ale vieții - rele pe care omul bun, având dispoziția morală a Fiului Domnului, le ia asupra sa, și anume doar de dragul Binelui ...”²⁰ Viața omului care aspiră la virtute este una eroică. Kant va caracteriza virtutea drept “tăria maximei omului în urmarea datoriei sale”²¹, acea tărie care este necesară pentru a învinge înclinații

¹⁹ *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 17.

²⁰ *Religia în limitele rațiunii pure*, p. 102. Kant recunoaște că în referirile sale la creștinism el interpretează *Biblia* potrivit moralei, și nu morala conform *Bibliei*, precizând că o strădanie “de a căuta în *Scriptură* un sens aflat în armonie cu tot ce e mai sfânt din ceea ce ne învață rațiunea - nu numai că poate fi îngăduită, ci trebuie să fie considerată mai degrabă o datorie ...” (*op. cit.*, p. 17.)

²¹ *Metafizica moravurilor*, p. 222.

copleșitoare care contravin legii morale. Spunând aceasta, Kant îl citează pe contemporanul său, medicul și gânditorul elvețian Albrecht Haller: "Omul, cu toate defectele sale, este mai bun decât oastea fără voință a îngerilor."²² Virtutea, meritul moral, nu există, așadar, decât acolo unde dușmanul este puternic și activ. Nu putem vorbi de virtute la ființele sfinte, acele ființe care nu sunt tentate, nici măcar o dată, să încalce legea datoriei.²³

Înțelegerea kantiană a vieții bune drept ceva ce se poate obține doar prin efort, luptă și sacrificiu și constă în însăși această efort și luptă amintește de o exprimare memorabilă a lui Friedrich Schiller. Acesta spunea că nu adevărul, ci năzuința și efortul neîncetat de a se apropia de el, constituie fericirea cercetătorului. Kant, la rândul său, socotea că cea mai înaltă satisfacție pe care o poate trăi o ființă rațională imperfectă este conștiința faptului că și-a făcut datoria, rezistând unor tentații din cele mai puternice, izbutind cu prețul unei efort tenace să-și pună voința sub controlul rațiunii. Este o stare pe care Kant o va descrie în *Prefața* celei de-a doua părți a *Metafizii moravurilor*, scriind că cel care a învins atracțiile viciului, făcându-și datoria care

²² *Ibidem*, p. 224. Tema poate fi întâlnită încă în *Lecțiile despre etică* din anii 1775-80, într-un pasaj în care Kant invocă idealul stoic al înțeleptului. "Acest înțelept este un rege deoarece este stăpân asupra ființei sale și deoarece fiind propriul său stăpân el nu poate fi constrâns. Un asemenea înțelept era preferat chiar și zeilor, care nu au nici un obstacol de învins și nu trebuie să reziste nici unei tentații, în timp ce el nu ajunge la perfecțiune decât depășind cu propriile sale forțe toate obstacolele." (*Leçons d'éthique*, traducere de Luc Langlois, Librairie Générale de France, 1997, p. 80.)

²³ Vezi *Ibidem*, p. 211.

este adesea “anevoioasă”, se află “într-o stare de liniște sufletească și de mulțumire care poate fi numită foarte bine fericire, stare în care virtutea este propria sa răsplată”.²⁴ Cei incapabili, chiar în cea mai mică măsură, să trăiască asemenea satisfacții sunt declarați “morți din punct de vedere moral”.²⁵ Kant mărturisea că în calitate de ființă speculativă, animată de râvna de a cunoaște cât mai mult, omul poate să accepte resemnat că puterile lui sunt limitate. Atunci când percepe însă clar și puternic glasul rațiunii, el va năzui cu toate puterile sale spre ceea ce oferă adevărata valoare vieții. Iată ce i-a spus Kant, pe atunci în vârstă de 65 de ani, unui scriitor rus, Nicolai Mihailovici Karamsin, care l-a vizitat cu ocazia unei călătorii prin Europa: “Dacă îmi amintesc acum de bucuriile pe care le-am avut în viață, nu simt nici o satisfacție; dacă mă gândesc însă la împrejurările în care am acționat potrivit legii morale, care este înscrisă în sufletul meu, atunci simt cea mai curată bucurie. O numesc lege morală, alții o numesc conștiință, sentimentul a ceea ce este drept și nedrept, putem s-o numim cum vrem, dar ea există. Am mințit, nimeni nu o știe, dar eu mă rușinez.”²⁶ Din punctul de vedere al unei mentalități răspândite, asemenea cuvinte vor fi interpretate drept o încercare de a se consola a unuia care nu a știut și nu a putut să guste din plin bucuriile vieții. Mesajul filosofului pare să sune mohorât, ascetic. A-l recepta astfel înseamnă însă a nu-l înțelege pe Kant. Pentru el nu nesocotirea pornirilor naturale, reprimarea satisfacțiilor și plăcerilor simple ale vieții, era miza controlului rațiunii, ci dobândirea unui grad cât mai înalt

²⁴ *Ibidem*, p. 205.

²⁵ *Ibidem*, p. 227.

²⁶ Karl Vorländer, *Kant's Leben* (1911), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1974, p. 226.

de libertate. Un punct în care Kant se întâlnește cu cea ma bună tradiție stoică. Exersarea virtuții, subliniază el, trebuie întreprinsă nu numai cu curaj, ci și cu voieșie. “Căci ea are de luptat cu obstacole pentru a căror înfrângere trebuie să-și adune toate forțele și, în același timp, să sacrifice multe bucurii ale vieții, a căror pierdere poate face uneori sufletul cu desăvârșire sumbru și ursuz; iar ceea ce nu se face cu plăcere, ci doar ca o corvoadă, pentru acela care se supune în acest fel datoriei sale, ea nu are valoare interioară și nu este îndrăgită, iar ocazia practicării sale este evitată pe cât este posibil.”²⁷

În lumina unor asemenea reflecții, nu vom fi deloc surprinși că autorul *Metafizicii moravurilor* pune cel mai mare preț pe demnitatea ființei omenești, pe respectul pentru sine și pe respectul demnității semenilor. Trebuie să ne străduim din toate puterile să dobândim prețuirea pentru propria noastră persoană. Și suntem datori să stimulăm respectul de sine la alții, ca sursă a tuturor pornirilor bune. Doar că acest sentiment înălțător nu poate fi câștigat și păstrat decât atunci când acțiunile noastre sunt în acord cu legea morală. Ca și stoicii, Kant credea că problemele omului care aspiră la acea “stare de liniște sufletească și de mulțumire care poate fi

²⁷ *Metafizica moravurilor*, p. 306. Filosofii stoici subliniau că a trăi în acord cu rațiunea înseamnă a trăi în seninătate și voieșie. Iată o însemnare, în acest sens, a împăratului-filosof Marcus Aurelius: “Eu mă simt voios ori de câte ori îmi păstrez sănătoasă rațiunea conducătoare și cu o astfel de predispoziție încât să nu respingă nici un om și nici vreuna din întâmplările care survin oamenilor, ci să primească totul cu voie bună, folosind fiecare împrejurare potrivit cu valoarea ei.” (Marcus Aurelius Antonius, *Către sine*, traducere de M. Peucescu și D. Burtea, Editura Minerva, 1977, p. 181.)

numită foarte bine fericire” sunt cele pe care le are în primul rând cu sine, nu cu semenii săi. Virtutea, scria el, este întotdeauna în progres și la începuturi “deoarece în mod obiectiv este un ideal, adică ceva de neatins de care avem datoria de a ne apropia cât mai mult, și pentru că, din punct de vedere subiectiv, dacă ea nu sporește atunci va coborî în mod inevitabil”.²⁸

Kant privea omul în primul rând ca ființă morală și respecta, cu precădere, năzuința lui spre bine. Indivizii cei mai merituoși din acest punct de vedere ocupau poziția cea mai înaltă în ceea ce privește stima lui, independent de talente și de înfăptuirile lor. Aceasta este o scară de valori care contrastează violent cu cea a unei lumi în care puterea, bogăția, fie și capacitatea creatoare sau inteligența, sunt cele care aduc considerația celorlalți, iar o ființă de o integritate remarcabilă nu atrage atenția decât, poate, deoarece nu constituie o primejdie pentru alții, în primul rând pentru ambițioșii lipsiți de scrupule. Chiar și cel care se ferește de emfaza moralizatoare nu va putea să nu bage de seamă că lumea de astăzi nu răspunde, cel puțin în anumite privințe, speranțelor și așteptărilor filosofului luminării, care scria acum mai bine de două sute de ani că, în calitate de subiect al unei rațiuni moral-practice, orice persoană “posedă o demnitate (o valoare lăuntrică absolută), prin care constrânge toate ființele raționale din lume să-i poarte respect, putând să se măsoare cu fiecare din ele și să fie apreciată pe picior de egalitate”.²⁹ Oameni care din multe puncte de vedere nu sunt proeminenți, gândea Kant, au aceeași demnitate cu cei care sunt înzestrați cu cele mai rare daruri. Nu trebuie să

²⁸ *Metafizica moravurilor*, p. 236.

²⁹ *Ibidem*, p. 257.

ne plecăm decât în fața idealului moral pe care ni-l propune propria noastră rațiune.³⁰ Ehrgott Wasianski, care nu poate fi învinuit că ar fi schițat un portret idilic al marelui său prieten pe care l-a văzut aproape în fiecare zi, în ultimii ani ai vieții, evidențiază repulsia filosofului față de prefăcătorie și artificialitatea, atât de răspândite, atunci ca și astăzi, în relațiile dintre oameni, cu deosebire în straturile mai înalte ale societății. Kant nu ura nimic mai mult decât flatarea ieftină. El îi încuraja, dimpotrivă, pe cei apropiați să-l contazică atunci când aveau bune temeiuri să o facă și le mulțumea cu emoție că au apărat ferm acel punct de vedere care li s-a părut corect.³¹ În aceeași măsură idolatrizarea unor persoane, ca și nesocotirea celei mai slabe pâlpare a conștiinței morale în cei mai mizerabili dintre semenii noștri, nu se bucurau de consimțământul lui Kant.

*

* *

A trăit Kant în acord cu acel ideal moral căruia îi dau profil scrierile sale? Răspunsul la o asemenea întrebare pare important pentru aprecierea caracterului realist al învățăturii sale morale. Căci ce ar putea spune o asemenea învățătură altora dacă chiar el care o propune a trăit într-un mod care se îndepărtează mult de principiile ei?

Admiratori ai lui Kant nu ezită să afirme că viața acestuia a fost exemplară tocmai fiindcă a fost trăită în deplină consecvență cu principiile pe care le-a formulat gânditorul. Otto Schöndörffer, unul dintre editorii scrisorilor lui Kant, remarca: "Kant nu numai că a trăit

³⁰ *Ibidem*, p. 259.

³¹ Vezi E. Ch. Wasianski, *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*, Gräfe und Unzer Verlag, Königsberg, 1941, pp. 20-22.

ceea ce a propovăduit, ci el a propovăduit de asemenea ceea ce a trăit. Filosofia lui este expresia vie a personalității sale și, invers, el și-a structurat inconștient și conștient personalitatea potrivit teoriei sale.³²

Acesta este un punct de vedere care nu a rămas necontestat. Nu puțini i-au imputat omului Kant inconsecvențe în raport cu acel mod de viață pe care scrierile sale l-au propus contemporanilor și posterității. Există temeieri pentru a privi cu scepticism posibilitatea de a produce argumente convingătoare într-o dispută de acest gen. Se poate spune că, principiile unei filosofii morale fiind destul de generale și abstracte, a arăta că autorul care le-a formulat a trăit sau nu în acord cu ele ar fi, până la urmă, o chestiune de interpretare. Totuși, în cazul lui Kant lucrurile stau puțin altfel. După lucrările consacrate întemeierii principiului suprem al moralității, Kant a scris *Metafizica moravurilor*, o carte a cărei a doua parte conține o discuție aplicată asupra acelor îndatoriri ale omului care nu sunt impuse de norme exterioare, de legile juridice. Kant împarte aceste datorii în obligații față de sine și obligații față de alții. Individul este dator, mai întâi, să facă toate eforturile pentru a se perfecționa pe sine, pentru a-și cultiva și pune în valoare toate aptitudinile și talentele, iar, în al doilea rând, pentru a contribui, în limitele posibilităților și capacităților sale, la binele semenilor. Nu poate fi o datorie - precizează Kant - propria fericire deoarece aceasta este un scop pe care îl au toți oamenii, și tot așa perfecțiunea altuia nu poate să fie o datorie a mea.³³ Moralitatea unor ființe raționale finite, supuse nevoilor, exprimă, după Kant, calitatea voinței lor de a decide și de a acționa în toate împrejurările pornind

³² O. Schöndörffer, „Einleitung”, în (Hg.) O. Schöndörffer, Immanuel Kant. *Briefwechsel*, Bd.I-II, Leipzig, Felix Meiner, 1924, p. XVIII.

³³ *Metafizica moravurilor*, p. 214.

de la îndatoririle față de sine și față de alții. Considerațiile lui Kant asupra “principiilor teoriei virtuții” oferă, așadar, criterii și repere clare care ne permit să apreciem dacă filosoful a trăit sau nu potrivit învățaturii sale morale.

Să ne întrebăm, mai întâi: Poate fi pusă la îndoială consecvența modului cum a trăit Kant cu cerința de a munci din toate puterile pentru propria perfecționare? Înzestrat cu o constituție fizică delicată, Kant și-a impus din tinerețe un regim de viață caracterizat prin regularitate, pe care l-a urmat cu o disciplină de fier. Tocmai acest regim i-a îngăduit să-și pună în valoare într-un mod incomparabil aptitudinile intelectuale cu care a fost înzestrat. Voința lui neînduplecată a cenzurat necruțător, în aceeași măsură, formele cele mai insidioase ale comodității și delăsării, cât și atracțiile unei vieți plăcute și ale faimei. Este poate unică insistența infinită a lui Kant de a-și duce până la capăt cercetările astfel încât rezultatele lor să fie cât mai durabile, precum și indiferența lui uluitoare față de atracțiile celebrității. Cea din urmă nu a fost atât expresia unei firi fericite, cât a strădaniei sale constante de a-și reprima vanitatea, de a smulge din sine, după modelul înțelepților stoici, orice urmă de îngâmfare. Merită să fie invocate câteva fapte care ilustrează această atitudine.

În perioada lungii sale tăceri de un deceniu, care a premers apariției *Criticii rațiunii pure*, Kant nu s-a lăsat câtuși de puțin influențat de insistența admiratorilor săi de a publica cât mai repede rezultate importante la care ajunsese în cercetările sale.³⁴ Puțini știu că marile

³⁴ Bunăoară Johann Caspar Lavater se arăta intrigat de tăcerea lui Kant, scriindu-i în februarie 1774: “De ce scriu atâția care nu pot să scrie - și dumneavoastră, care puteți să o faceți atât de exemplar, nu? ... Kant - nu vreau să vă aduc elogiile - însă spuneți-mi totuși de ce tăceți? sau, mai mult:

coordonate ale filosofiei sale morale au căpătat contururi clare în mintea lui Kant mulți ani înaintea scrierilor sale în acest domeniu. *Întemeierea metafizicii moravurilor* a fost publicată în 1785, iar *Critica rațiunii practice* în 1788. Corespondența lui Kant și alte mărturii ne semnaleză că gândurile expuse în aceste scrieri s-au decantat de-a lungul a două decenii. În studiul introductiv pe care l-a publicat la traducerea franceză a *Lecțiilor despre etică*, autorul traducerii subliniază că publicarea, în volumul 19 al ediției Academiei prusace de științe al operelor lui Kant, a reflecțiilor și remarcilor scrise de el pe un exemplar al lucrării lui Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, manualul de care se servea pentru cursurile sale de filosofie morală, probează că încă la mijlocul anilor '60 el ajunsese în posesia unor teme și idei centrale ale filosofiei sale practice.³⁵ Într-adevăr, în septembrie 1770, Kant îi scria lui Johann Heinrich Lambert, pe care îl socotea cea mai remarcabilă minte sistematică din lumea germană a epocii, "că este pe cale să finalizeze cercetări asupra filosofiei morale pure, în care nu se întâlnesc nici un fel de principii empirice".³⁶ Sunt cercetări publicate, cum se știe, abia în 1785 și 1788. Iar într-o scrisoare adresată fostului său student Marcus Herz către sfârșitul anului 1773 întâlnim

spuneți-mi că vreți să vorbiți." (Imm. Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 131.)

³⁵ Luc Langlois, „Les Leçons d'éthique et la "découverte" de la raison pratique", în *op. cit.*, p. 15. Traducătorul apreciază că aceste lecții "ne oferă o primă versiune a acelei filosofii morale pure pe care corespondența și scrierile sale nu încetează să o anunțe de câțiva ani." (p. 20)

³⁶ Imm. Kant, *Scrisori din anii de tăcere*, traducere de Lia Baltador, M-A Todoca și Adriana Pop. Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2004, p. 32.

observația că metafizica are două părți “metafizica naturii și metafizica moravurilor, dintre care o voi edita mai întâi pe cea din urmă...”.³⁷ Or, *Metafizica moravurilor*, ultima lucrare importantă publicată de Kant, apare în 1797, la o distanță de aproape 25 de ani! Lui Johann Caspar Lavater, Kant îi comunica, în aprilie 1775, unele din reflecțiile sale asupra religiei. Astfel, el aprecia religia rațiunii drept nucleul tradiției creștine, iar restul conținutului Evangheliilor drept “învățătura ajutătoare a acesteia”, deoarece cea din urmă “spune doar ceea ce a făcut Dumnezeu pentru a ajuta slăbiciunea noastră, cea dintâi însă ceea ce trebuie să facem pentru a deveni demni de toate acestea”³⁸. Sunt teme dezvoltate în lucrarea *Religia în limitele rațiunii pure*, care a fost publicată în 1793!

Cuvintele sunt slabe pentru a evoca contrastul dintre atitudinea atâtor autori dornici de reputație, acei autori care invocă cu insistență, dar fără bune temeiuri, însemnătatea și originalitatea ideilor lor, și comportarea lui Kant care, deși pe deplin convins că rezultatele la care a ajuns vor pune filosofia pe baze noi, a amânat mulți ani publicarea lor preocupat doar de temeinicia elaborării, și nu de o recunoaștere publică cât mai grabnică și mai largă. Cine ar fi fost, prin urmare, mai îndreptățit decât Kant să vorbească despre efortul de autoperfecționare, ca o datorie față de sine însuși?

S-ar putea obiecta și s-a obiectat că filosoful nu ar fi fost întotdeauna la fel de scrupulos în ceea ce privește datoria de a contribui la fericirea celorlalți. Se relatează, de exemplu, că profesorul Kant nu și-a vizitat mulți ani surorile de condiție modestă care trăiau în același oraș,

³⁷ *Ibidem*, p. 69.

³⁸ *Briefwechsel*, Bd.I, pp. 135-36.

ceea ce ar indica o indiferență greu de justificat. O asemenea întâmpinare este binevenită deoarece ea prilejuește clarificări importante asupra modului cum vedea Kant îndatoririle față de semenii. Oamenii, gândea el, au nevoi și năzuințe din cele mai diferite, iar contribuția noastră la fericirea lor va trebui să fie una potrivită acestor nevoi și năzuințe în măsura în care ele sunt justificate din punct de vedere moral. Kant a apreciat că lucrul cel mai important pe care îl poate face pentru rudele sale apropiate - persoane fără preocupări intelectuale - este să le acorde sprijin material. Ceea ce a făcut cu prisosință în timpul vieții și prin ceea ce le-a lăsat în mod generos după moartea lui, din banii pe care i-a adunat printr-un trai exemplar de sobru, moderat și cumpătat pentru o persoană cu poziția și reputația lui. Filosoful a crezut că este mai potrivit să-și petreacă timpul liber în societatea unor oameni de la care poate învăța mai mult și cărora le poate oferi ceva semnificativ din resursele spiritului său. Acele reflecții după care pare să se fi condus Kant în viața de fiecare zi, în relațiile sale cu semenii, transpar foarte clar dintr-un pasaj al ciornei scrisorii pe care i-a adresat-o în primăvara anului 1792 Mariei von Herbert, o doamnă care îi ceruse sfatul în probleme de ordin personal. Iată acest pasaj: "Valoarea vieții în măsura în care ea constă în ceea ce putem resimți drept bun este supraapreciată, dar dacă este apreciată după ceea ce putem face bine, atuncia este demnă să fie păstrată cu cea mai mare atenție și grije și să fie folosită voios pentru țeluri bune."³⁹ Raportate la învățătura morală a lui Kant în ansamblul ei, aceste scurte observații pot fi socotite revelatoare. În spiritul eticii sale a datoriei, viața unui individ este apreciată

³⁹ *Ibidem*, Bd. II, p. 566.

drept importantă, nu atât prin satisfacțiile pe care le oferă, cât prin contribuția pe care o poate aduce la binele semenilor. Cu cât înfăptuirile individului sunt mai însemnate, atât din punctul de vedere al contribuției lor la binele celor ce îl înconjoară, cât și a ceea ce oferă ele contemporanilor și generațiilor viitoare, cu atât va fi mai imperativă obligația ca viața lui să fie “păstrată cu cea mai mare atenție și grijă”. În anii maturității, Kant a trăit cu conștiința clară a însemnătății cercetărilor sale. Eliberat de preocupări practic-gospodărești și de obligațiile unei vieți de familie, el și-a organizat viața cotidiană și relațiile sociale acordând prioritate obligațiilor sale de profesor și îndeosebi înfăptuirii, în spiritul celei mai înalte responsabilități, a proiectelor sale ca gânditor. Programul său zilnic inflexibil, preocuparea lui pentru sănătate, care a putut fi resimțită ca excesivă de unii din cei apropiați, opțiunile filosofului în alegerea prietenilor și în relațiile cu autoritățile pot fi cel mai bine înțelese din această perspectivă.

Consacrându-și toate aptitudinile și forțele construirii unui sistem filosofic de proporții grandioase, Kant a dus o viață exterioară caracterizată printr-o uniformitate vecină cu monotonia, lipsită în mare măsură de evenimente, de provocări care solicită decizii dramatice. Există, totuși, o excepție în această privință și ea merită să fie discutată în lumina considerațiilor de mai sus. Am în vedere conflictul bătrânului Kant cu autoritățile, un conflict prilejuit de apariția scrierii sale despre religie.

Incidentul a fost pregătit prin urcarea pe tronul Prusiei a regelui Friedrich Wilhelm II. Noul rege se deosebea în mod izbitor de predecesorul său, Friedrich cel Mare, prin înclinațiile sale obscurantist-bigote. El l-a numit ca ministru al Justiției și Învățămintului pe teologul

Wöllner în locul baronului von Zedlitz, protectorul lui Kant. Iritat de ceea ce a auzit despre noua scriere a lui Kant, regele i-a cerut ministrului său să intervină. În octombrie 1794, a fost promulgată o ordonanță de Cabinet în care i se reproșa filosofului lipsa de respect pentru religia statului și i se cerea în mod imperativ să renunțe să se mai pronunțe în public și în scris în această materie.

Demersul ministrului constituia, fără îndoială, o gravă ofensă adusă lui Kant ajuns deja la o vârstă foarte înaintată pentru acele vremuri. În răspunsul său, filosoful a afirmat că obiectul cărții sale a fost religia rațiunii, și nu creștinismul, ca religie istorică. Scrierea lui - sublinia Kant - este, de fapt, inaccesibilă marelui public. Ea se adresează doar învățaților, care au dreptul examenului critic al ideilor. Din punctul de vedere al învățatului, cel mai frumos omagiu care poate fi adus creștinismului este evidențierea acordului său cu "credința morală pură". Kant își încheia răspunsul precizând că se va abține pe viitor să facă referiri la religia naturală sau revelată, atât în scrieri, cât și în prelegeri pentru studenți.

Judecățile asupra reacției lui Kant sunt destul de diferite. Unul din biografii săi, Karl Vorländer, formula îndoieli cu privire la consecvența purtării omului Kant cu principiile filosofului, remarcând că în prima parte a scrisorii sale de răspuns Kant încerca să-și prezinte vederile asupra religiei ca fiind în acord cu cele ale autorității care îl acuza. Vorländer aprecia de asemenea că modul cum a justificat Kant mai târziu încălcarea promisiunii de a nu mai scrie în viitor nimic despre religie - promisiunea a fost făcută regelui Friedrich Wilhelm II și el nu s-a mai socotit legat de ea după moartea regelui - nu ar fi în armonie cu standardele de moralitate înalte și

severe formulate de către filosof.⁴⁰ Contemporanul lui Kant Erich Bister, fost secretar al ministrului von Zedlitz și editor al revistei *Berlinische Blätter*, un organ al filosofiei luminării, formulează judecăți nuanțate asupra acestui episod, într-o scrisoare din decembrie 1794, adresată filosofului. Pe de o parte, el consideră răspunsul drept “nobil, bărbătesc, demn, temeinic”. Pe de altă parte, Bister își exprimă regretul că filosoful s-a angajat să nu se mai pronunțe public asupra temelor discutate în noua lui carte: “Pregătiți prin aceasta dușmanilor luminării un mare triumf și cauzei bune o pierdere sensibilă. Și mi se pare că nu ar fi fost necesar să faceți acest lucru. Ați fi putut, în modul cinstit și filosofic fără de care nu scrieți în genere nimic, pe care îl justificați în mod atât de potrivit, să vorbiți mai departe despre subiectele susnumite.”⁴¹

De ce a evitat Kant o confruntare deschisă cu autoritățile? Din conformism, lipsă de curaj, de fermitate în susținerea convingerilor sale? Putem desluși în această reacție o slăbiciune de caracter? Ar fi căzut Kant la examenul cel mai sever la care i-au fost supuse convingerile? Cred că lucrurile nu stau așa, că această impresie este înșelătoare.

Mai întâi, Kant nu a aprobat niciodată revolta față de legi proaste și față de autorități, nădăjduind că primele vor putea fi schimbate iar cele din urmă înlăturate odată cu progresele luminării. Se cuvine să reținem de asemenea că în scrisoarea de răspuns el nu a retractat nici una din ideile expuse în scrierea sa, ci s-a angajat doar să nu le mai prezinte public. O însemnare care s-a păstrat din această perioadă conține următoarea reflecție semnificativă:

⁴⁰ K. Vorländer, *op. cit.*, pp. 185-89.

⁴¹ *Briefwechsel*, Bd. II, p. 690.

“Dezicerea și tăgăduirea convingerilor intime este josnică, dar tăcerea într-un caz ca cel prezent este datoria supusului; și dacă tot ce spunem trebuie să fie adevărat, nu este o datorie să afirmăm în public orice adevăr.” Sunt rânduri care pot fi citite drept o savantă justificare a unui compromis. Nu a fost, totuși, vorba de așa ceva. Pentru a găsi cheia atitudinii lui Kant este recomandabil să ne gândim în primul rând la modul în care a văzut el obligațiile sale, ca învățat, față de semeni. Deși atunci când s-a produs acest incident Kant împlinise 70 de ani, el nu dusesse încă până la capăt proiecte pe care le considera importante. Kant a fost, așadar, îndreptățit să aprecieze că liniștea și sănătatea lui, capacitatea de a-și îndeplini proiectele, vor trebui să fie păstrate “cu cea mai mare atenție și grijă”. Consecințele probabile ale unei împotriviri fățișe ar fi fost scoaterea din circulație a cărții și, mai ales, punerea în gravă primejdie a capacității filosofului de a se concentra asupra muncii sale. Ca persoană privată, bătrânul Kant nu ar fi avut de ce să se teamă, dar ducerea până la capăt a operei sale ar fi putut fi pusă sub semnul întrebării. Or, Kant a apreciat că elaborarea sistematică a unor implicații ale filosofiei sale critice constituie prima sa îndatorire. Modul cum a acționat filosoful în această împrejurare era în spiritul învățăturii sale despre îndatoririle față de propria persoană și față de semeni.

În ultimii ani ai vieții, Kant le-a spus odată prietenilor săi apropiați: “Domnii mei, nu mi-e frică de moarte, voi ști să mor. Vă asigur în fața lui Dumnezeu că dacă în această noapte aș simți că voi muri mi-aș ridica mâinile, le-aș împreuna și aș zice: Dumnezeu să fie lăudat! Dar dacă un spirit rău ar sta în spatele meu și mi-ar șopti în urechi: «I-ai făcut pe oameni nefericiți», atunci

ar fi altfel.”⁴² Ca și cei care l-au auzit atunci, putem fi și noi încredințați că spunând aceste cuvinte Kant era sincer. Străduința lui de a-și duce până la capăt opera și de a face cât mai mult bine a fost una eroică. Nu este însă vorba de eroismul unei fapte unice, singulare, ci de un eroism mai puțin spectaculos și impresionant, dar într-un fel de unul care cere mai mult, de eroismul consecvenței neclintite cu principii liber asumate asupra vieții bune de-a lungul zilelor, lunilor, anilor și deceniilor, în cenușiul vieții de fiecare zi.

⁴² E. Ch. Wasianski, *op. cit.*, p. 14.

„RAȚIUNE ȘI CUNOAȘTERE TRANSCENDENTALĂ“ ÎN *CRITICA RAȚIUNII PURE*

Acad. Alexandru **BOBOC**

1. “Das alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel... Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung”¹ – astfel preciza Kant (în *Introducere la Critica rațiunii pure*) teza centrală a unei înnoiri radicale în concepția despre experiență și cunoaștere.

Anunțând deosebirea de fond dintre *empiric* și *a priori*, Kant sublinia totodată că filosofia “are nevoie de o știință care să determine posibilitatea, principiile și întinderea tuturor cunoștințelor a priori” (“Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme”), o știință “pentru care *Critica rațiunii pure*

¹ Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg von R. Schmidt, F. Meiner, 1976, p. 38 – *Critica rațiunii pure* (trad. de N. Bagdasar și E. Moisuc), Editura Științifică, București, 1969, pp. 41, 42: “Nu încapă nici o îndoială că orice cunoaștere a noastră începe *cu* experiența...Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe *cu* experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine întreagă din experiență”, - Menționăm că în continuare folosim pentru trimiteri această traducere, unele redări ale textului german fiind cuprinse în paranteză (cu indicarea edițiilor: A, B).

trebuie să schițeze întregul plan în mod arhitectonic, adică din principii”; căci “ea este sistemul tuturor principiilor rațiunii pure” (“das System aller Prinzipien der reinen Vernunft”, B27).²

Este de reținut că “sistem” înseamnă aici o conexiune de metode, în care conținutul diferitelor domenii ale experienței se produce și se configurează “după principiile unității”: Aceste domenii de experiență,...deosebite unul de altul...sunt natura (în sensul cel mai larg al cuvântului), moralitatea (*Sittlichkeit*) și arta.³

Kant are în vedere astfel experiența (*Erfahrung*) în întregul ei, expresii ca “posibilitatea experienței” (“Möglichkeit der Erfahrung”), “experiență posibilă” (mögliche Erfahrung”) fiind frecvente în limbajul *Criticii*. Așa cum s-a observat, “experiență este o denumire mult invocată, care trimite atât la metodă, cât și la obiectul cercetării... sub această denumire Kant orientează toate raportările teoretice ale interogării filosofice către legitimarea experienței.”⁴

Experiență și rațiune se condiționează reciproc: Kant pune în esență următoarele întrebări: (1) “Cum e posibilă rațiunea (pură)?” și (2) “Cum e posibilă experiența?”, răspunsul fiind: (1) “Rațiunea este posibilă prin experiență.” și (2) “Experiența este posibilă numai prin rațiune.”⁵

² *Ibidem*, p. 46, 60.

³ K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 6. Aufl., II. Band, Leipzig, F. Meiner, 1921, p. 189.

⁴ H. Cohen, *Kantstheorie der Erfahrung*, 2 Aufl., Berlin, Ferd. Dümmler, 1885, p. 58, 59.

⁵ H. Vaihinger, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Bd. I, 2, Aufl., Stuttgart, 1922, p. 5,7.

Kant însuși scria: "...rațiunea noastră este ea însăși (subiectiv) un sistem, dar în folosirea ei pură ("in ihren / reinen Gebrauche", B 766), cu ajutorul simplelor concepte, nu este decât un sistem de cercetare după principii ale unității, căreia numai *experiența* îi poate da materia."⁶

Dar *experiența*, care cuprinde tot ce aparține lumii sensibile, nu se limitează pe sine însăși; ea ajunge întotdeauna, de la orice lucru condiționat, doar la alt lucru condiționat. Ceea ce urmează să o îngreșească trebuie să se afle cu totul în afara ei, și acesta este domeniul existențelor intelectuale pure...Dar *limitarea* domeniului experienței prin ceea ce îi rămâne necunoscut este totuși o cunoaștere, care îi rămâne *rațiunii* în această privință, prin care ea nu este închisă în lumea sensibilă și nici nu rățăcește în afara ei, ci se limitează – așa cum se cuvine unei cunoașteri a limitei – doar la raportul dintre ceea ce se află în afara ei și ceea ce este cuprins în ea."⁷ În acest context, Kant reia propoziția, care "este rezultatul întregii Critici", anume că "rațiunea nu ne învață să cunoaștem prin toate principiile ei *a priori* nimic altceva decât obiecte ale experienței posibile și despre acestea nimic mai mult decât poate fi cunoscut prin experiență." Dar această îngredire nu împiedică rațiunea să ne călăuzească până la *limita* obiectivă a experienței, și anume până la *relația* ei cu ceva ce nu este el însuși obiect al experienței..."⁸

⁶ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 561.

⁷ Imm. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 165.

⁸ *Ibidem.*, p. 166, în: *Prolegomene zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (hrsg. Von R. Mölter, Reclam Jun., Stuttgart, 1989, p. 142: "dass uns

2. Examinarea (cu scop de “legitimare”) experienței urmărește “ceea ce se află obiectiv în experiență, ce semnifică ca obiectiv, nu cum ia naștere”; “condițiile experienței mediate de *metoda transcendențială* nu constituie *temeiuri de geneză (Entstehungsgründe)*, ci *temeiuri de drept – și de valabilitate (Rechts-und Geltungsgründe)*, nu *causae*, ci *rationes...*”⁹ Metoda, menită “să soluționeze problema transcendențială în teoria transcendențial – filosofică a cunoașterii, se numește “metodă transcendențială”, tocmai întrucât “chestionarea transcendențială este orientată asupra “temeiurilor a priori ale posibilității experienței” este pusă problema teoriei cunoașterii ca disciplină filosofică.”¹⁰

Cu aceasta trece în prim – planul argumentării semnificația numitei “revoluții a modului de gândire” (“*Revolution der Denkart*”): obiectivitatea cunoașterii prin “gândirea transcendențială” (*das transzendentale Denken*), care aduce o nouă exigență a gândirii teoretico – filosofice.

Este tema unui inedit proiect de gândire, dincolo de empirism (din care se reține valoarea empiriei, în sensul fizicii newtoniene îndeosebi) și raționalism (de la care este reținută “spontaneitatea” rațiunii), proiect concentrat asupra examinării capacității cognitive, numită generic “rațiune” (*Vernunft*) a întinderii și limitelor (*Grenze*) acesteia, finalitatea constituind-o “*cunoașterea transcendențială*” (“*das transzendentale Erkenntnis*”) ca

Vernunft durch alle ihre Prinzipien *a priori* niemals etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von Diesen nicht mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre”...

⁹ B. Bauch, *Immanuel Kant*, 2., Aufl. Berlin und Leipzig, W. De Gruyter & Co., 1921, p. 141.

¹⁰ *Ibidem*.

formă de curpindere a domeniului teoretico – metodologic (de fapt, teoria) într-o “critică a cunoașterii” (“*Erkenntniskritik*”) (etapa demersului critic-evaluativ) mai întâi, apoi într-o “teorie a cunoașterii” (“*Erkenntnistheorie*”), care urmează exemplul științelor, dar nu așteaptă vreo confirmare (sau respingere) cu mijloace ale științelor speciale.

În alți termeni, este vorba despre un experiment de gândire prin care filosofia vrea să se situeze într-un demers teoretico-metodologic autonom, independent de cel al științelor, dar urmându-le exemplul.

În acest sens, Kant însuși scria: “Ar trebui să cred că exemplele matematicii și fizicii, care printr-o revoluție subită (*durch eine auf einmal zustande gebrachte Revolution* – B XVI) au devenit ceea ce sunt acum, ar fi destul de remarcabile pentru a reflecta asupra caracterului esențial al schimbării modului gândirii (*Umänderung der Denkart* – B XVI) care le-a fost avantajos și de a le imita, cel puțin ca încercare, în măsura în care permite analogia lor, ca și cunoașteri raționale, cu metafizica.”¹¹

Această “încercare” (*Versuch*), continua Kant, “reușește după dorință și permite metafizicii în prima ei parte, în care se ocupă anume cu concepte a priori, ale căror obiecte corespunzătoare pot fi date, conform acestor concepte, în experiență, drumul sigur al unei științe (*den sicheren Gang einer Wissenschaft* – B XIX). Căci după această schimbare a modului de gândire (*Veränderung der Denkart*) se poate foarte bine explica posibilitatea unei cunoașteri a priori.”¹²

“Știința” de care este vorba are de-a face “numai cu sine însăși, cu probleme care provin în întregime din

¹¹ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 23.

¹² *Ibidem.*, p. 25.

sânul ei, și care nu îi sunt puse de natura lucrurilor (subl. n.), care sunt diferite de ea, de *propria ei natură*.”¹³

Este de relevat aici specificul “gândirii transcendente”, care pornește de la “faptul științei” și se ridică la “condițiile posibilității” științei (și cunoașterii ca atare), prin distanțare de orice “cunoaștere obiectuală”, într-o înnoită reorientare: și aceasta pentru a descoperi în ea “condițiile de posibilitate”.

Mai exact, filosofia transcendențială “nu favorizează progresul cunoașterii obișnuite, nici al cunoașterii din științele particulare, ci dobândește prin ele o cunoaștere despre cunoașterea de obiecte. Cunoașterea (*Wissen*) devine transparentă, se desăvârșește în sens formal într-o reflecție asupra științelor naturii, într-o cunoaștere de al doilea nivel. Ca urmare, filosofia transcendențială nu se situează în concurență cu științele reale, ci reprezintă ca atare o metateorie filosofică.”¹⁴

3. “Condițiile de posibilitate” (și ceea ce vine ca valabil prin acestea) ar oferi așadar “o cunoaștere despre cunoașterea de obiecte” și, fără a friza o “metateorie filosofică”, reprezintă totuși un alt nivel de cunoaștere, fără a fi o cunoaștere de obiecte “transcendente”. Căci “teoria cunoașterii”, venită prin “critica cunoașterii” are la bază “ceea ce noi considerăm ca metodă schimbată a modului de gândire (*die veränderte Methode der Deukungsart* – B XVII), anume că noi cunoaștem despre lucruri a priori numai ceea ce noi înșine punem în ele.”¹⁵

¹³ *Ibidem.*, p. 57.

¹⁴ O. Höffe, “Immanuel Kant”, în *Klassiker der Philosophie*, II. Band, hrsg. Von O. Höffe, München, C.H. Beck, 1985, p. 17.

¹⁵ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 24, 25.

Se anunță astfel ideea de “cunoaștere transcendentă”, ale cărei rosturi constitutive și de fundamentare a cunoașterii (ca desfășurare efectivă – *Erkennen*) și cunoaștinței (ca valabilitate – *Erkenntnis*) conduce dincolo de o simplă metateorie.

“Metoda schimbată a modului de gândire” condiționează o “cunoaștere de rațiune”, independentă de experiență, având o altă finalitate decât teoria științei (a oricărei științe). “Această metodă împrumutată de la fizicieni constă deci – scrie Kant – în a căuta *elementele rațiunii pure în ceea ce poate fi confirmat sau respins cu ajutorul unui experiment*. Pentru examinarea judecăților rațiunii pure, mai ales când cutează să treacă dincolo de orice limită a experienței posibile (*über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus*), nu poate să facă nici un experiment cu *obiectele ei* (ca în știința naturii – *Naturwissenschaft*). Deci se va putea face numai cu *concepte și principii (nur mit Begriffen und Grundsätzen)* pe care le admite a priori, aranjându-le anume astfel ca aceleași lucruri să poată fi considerate, *pe de o parte*, ca obiecte (*Gegenstände*) ale simțurilor și intelectului pentru experiență, iar *pe de altă parte*, ca lucruri pe care le gândim numai, în tot cazul pentru rațiunea izolată și năzuind a depăși limita experienței, prin urmare din două laturi diferite.”¹⁶

“Principiul rațiunii pure” preconizează, astfel, ca lucrurile (*die Dinge*) să fie “privite din acel îndoit punct de vedere (*aus jenem doppelten Gesichtspunkte*)”, ceea ce înseamnă exigența fundamentală care impune “*idealismul transcendentă*” ca modalitate (metodic, deci, “ca metodă schimbată a modului de gândire”) prin care “se poate foarte bine explica posibilitatea unei *cunoașteri*

¹⁶ *Ibidem.*, p. 25 (Notă: B XIX).

a priori, și ceea ce e mai mult, legile care stau a priori la baza naturii, considerată ca ansamblu al obiectelor experienței...”¹⁷

Potrivit acestei “schimbări a modului de gândire”, cu facultatea de a cunoaște a priori nu putem depăși niciodată “limitele experienței posibile”: “Dar tocmai aici – scria Kant – stă experimentul unei contraprobe a adevărului rezultatului acelei prime aprecieri a cunoașterii raționale *a priori*, anume că ea se raportează numai la fenomene, lăsând dimpotrivă la o parte *lucru în sine* (*die Sache an sich selbst*), care, deși pentru sine real (*zwar als für sich wirklich*), rămâne necunoscut de noi.”¹⁸

În acest sens, *obiectul* (*der Gegenstand*) nu există în afara cunoașterii, dar este valabil independent de *cunoaștere* (*Erkennen*); cunoașterea însăși este “cunoaștere obiectuală” (*Gegenstandserkenntnis*), și numai astfel este “cunoaștere transcendențială” (*transzedentale Erkenntnis*). Așa cum scria Kant, “găsim că ideea noastră despre *raportul oricărei cunoștințe* (*Erkenntnis*) *cu obiectul ei* (subl. n.) cuprinde în sine ceva necesar, dat fiind că acest obiect e considerat ca ceea ce e pus în fața cunoștinței, că cunoștințele noastre (*unsere Erkenntnisse*) nu sunt determinate la întâmplare sau arbitrar, ci într-un mod anumit *a priori*, fiindcă urmând a se raporta la un obiect, ele trebuie să concorde de asemenea necesar între ele cu privire la acest obiect, adică trebuie să aibă acea unitate care constituie conceptul despre un obiect.”¹⁹

Aceasta necesită determinarea “conceptelor noastre despre un obiect în genere (von einen

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 140: A 105.

Gegenstände überhaupt)". "Toate reprezentările au, ca reprezentări, obiectul lor și pot fi, la rândul lor, obiecte ale altor reprezentări. Fenomenele sunt singurele obiecte care ne pot fi date nemijlocit, și ceea ce în ele se raportează nemijlocit la obiect se numește intuiție. Dar aceste fenomene nu sunt lucruri în sine, ci numai reprezentări, care la rândul lor își au obiectul lor, care deci nu mai poate fi intuit de noi și prin urmare poate fi numit *obiect nonempiric*, adică *obiect transcendentă* = x."²⁰

Cunoașterea este astfel, după forma ei logică, raportare la obiect și numai astfel este "cunoaștere transcendentă". "Numesc *transcendentă* – sublinia Kant – orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu *modul nostru de cunoaștere a obiectelor* (subl.n.) întrucât acesta este posibil a priori."²¹

Este ceea ce s-a numit "*Schlüsselbegriff*" (conceptul-cheie), "termenul care caracterizează întreaga filosofie a lui Kant"; prin felul în care l-a introdus, Kant atrăgea atenția "asupra schimbării adusă de el acestui concept", a cărui definiție a fost schimbată "în cea de-a doua ediție, noutatea constituind-o formula "*unsere Erkenntnisart*" (modul nostru de cunoaștere a obiectelor)."²²

Aici este de luat în atenție mai întâi raportarea "modului de cunoaștere" la "cunoaștere": "Cunoașterea transcendentă" se ocupă cu "modul nostru de

²⁰ *Ibidem*, p. 146, 147: A 109.

²¹ *Ibidem*, p. 59: A 11 – 12: "Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowhol mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt."

²² H. Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, 3. Aufl., F. Meiner in Leipzig, 1920, p. 18.

cunoaștere”. Aceasta din urmă nu este nimic altceva decât știința, matematica și fizica. Asupra ei (a științei) se orientează “cunoașterea transcendențială”: “întrucât acesta (“modul nostru de cunoaștere”) este posibil a priori” (“*sofern diese a priori möglich sein soll*”). Se vede clar că este vorba de aceleași chestiuni care au fost formulate mai înainte. Matematica și fizica sunt cunoașteri (*Erkenntnisse*) sintetice a priori despre obiecte: cum sunt ele posibile? Cunoașterea transcendențială pornește de la realitatea acestora, dar după aceea întrebă despre posibilitatea lor.²³

5. Dar obiectele nu sunt date ca “lucruri în sine”, ci sunt “obiecte ale cunoașterii”, ale experienței. Vorbind “despre principiul distingerii tuturor obiectelor în genere în *fenomene* și *noumene*”, Kant preciza: “tot ceea ce intelectul scoate din el însuși (*was der Verstand aus sich selbst schöpft* – B 296), fără a-l împrumuta de la experiență, nu-i poate servi totuși în alt scop decât exclusiv la folosirea experienței”; “folosirea transcendențială a unui concept într-un principiu oarecare este aceasta: că ea se raportează la obiecte în *genere* și în *sine* (auf Dinge überhaupt und an sich), în timp ce cea empirică se raportează numai la *fenomene*, adică la obiecte ale unei experiențe posibile (Gegenstände einer möglichen *Erfahrung*). Dar că pretutindeni numai cea din urmă poate avea loc, se vede din aceasta.”²⁴

Poziția acestui “principiu al distingerii” este hotărâtoare pentru “gândirea transcendențială” (de fapt, gândirea prin concepte ale intelectului): “orice concept – sublinia Kant – reclamă mai întâi forma logică a unui concept (a gândirii) în genere și apoi, în rândul al doilea,

²³ *Ibidem*, p. 19.

²⁴ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 244, 245.

posibilitateade a-i da un obiect la care să se raporteze...Obiectul nu poate fi dat unui concept altfel decât în intuiție, și dacă o intuiție pură este posibilă a priori anterior obiectului (*wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande a priori möglich ist*), totuși această intuiție însăși nu-și poate primi obiectul, prin urmare nici valabilitatea obiectivă, decât prin intuiție empirică, a cărei simplă formă este. Astfel toate conceptele și, cu ele, toate principiile, oricât ar fi de a priori (sosehr sie auch a priori möglich sein mögen), se raportează totuși la intuiții empirice, adică la date pentru experiența posibilă (auf *data* zur möglichen Erfahrung). Fără acestea ele nu au nici o valabilitate.”²⁵

6. Ideea de “raportare” este structurală “gândirii transcendente”, pentru care “posibilitatea logică a conceptului (posibilitatea care are loc când conceptul nu se contrazice pe sine însuși), nu se poate substitui posibilității transcendente a lucrurilor (*der transzendentalen Dinge* în nota 5: “*der realen Möglichkeit / Möglichkeit der Dinge*), care are loc când conceptului îi corespunde un obiect.”²⁶

Intelectul (Verstand) “nu poate face a priori niciodată mai mult decât să anticipeze forma unei experiențe posibile în genere (*die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt*); “gândirea (*das Denken*) este acțiunea de a raporta o intuiție dată la un obiect. Dacă natura acestei intuiții nu e dată în nici un fel, obiectul e mai transcendental (*so ist Gegenstand blass transzidental*), și conceptul intelectului nu are altă folosire decât una transcendentală, adică el nu exprimă

²⁵ *Ibidem*, pp. 245, 246.

²⁶ *Ibidem*, pp. 248, 249.

decât unitatea gândirii unui divers în genere (*die Einheit des Denkes eines Mannighfaltigen überhaupt*).²⁷

Definiția conceptului “transcendental” valorează și ca definiție a unei “cunoașteri transcendente”: tot ceea ce spune propoziția (“Numesc transcendentală orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este posibil a priori”); despre “preocuparea” (*Beschäftigung*) cunoașterii transcendente răspunde întrebarea *cum* (*Wie*), și nu : dacă ea (cunoașterea transcendentală) se raportează la obiecte.²⁸

Evident, hotărâtor este aici “cum?”, modul cum “cunoașterea transcendentală” se raportează la “obiecte” (*Gegenstände*, nu “lucruri”, *Dinge*). Conceptul “transcendental”, cu centrarea definiției sale în conceptul “obiecte” (în loc de: lucruri, *Dinge*) în genere vizează *universalul* (*das Allgemeine*) – dar nu ... ca un “aspect” al “lucrurilor”, ci ca fiind *condiția adevărului în genere*. Acesta este sensul pozitiv al acestei raportări la nici un “obiect”? (*Objekt*).²⁹

Nu e vorba astfel de o ontologie (în sens tradițional, privind “lucrurile”), ci numai de raportarea “cunoașterii transcendente” la “obiecte în genere”, care poate fi înțeleasă din structura definiției termenului “transcendental” (“nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este posibil a priori”): referința la universal, dezvoltată ca referința “cunoașterii transcendente” la *adevăr*.

“Obiectele” (*Gegenstände*) de care se ocupă “cunoașterea transcendentală” nu sunt nici “obiecte ale

²⁷ *Ibidem*, pp. 249, 250.

²⁸ T. Pinder, *Kants Begriff der transzendentaler Erkenntnis*, în: *Kant-Studien* 77, Jahrgang, Heft. 1. 1986, p. 8.

²⁹ *Ibidem*, p. 17.

științei”, nici “obiecte ale metafizicii”, ci acele “obiecte în genere” (*Gegenstände überhaupt*), la care se poate raporta numai “filosofia transcendentă”, întrucât operează cu “distincția tuturor obiectelor în genere în *Fenomene* și *Noumene*”: distincția nu înseamnă o împărțire a obiectelor *date* (într-o ontologie), ci numai aplicarea concepției după care “adevărul sau aparența nu sunt în obiect, întrucât e intuit, ci în judecata despre el, întrucât e gândit. Se poate deci spune fără îndoială în mod just că simțurile nu greșesc, dar nu din cauză că ele judecă întotdeauna just, ci fiindcă nu judecă deloc. De aceea, adevărul precum și eroarea... nu se găsesc decât în judecată, adică numai în raportul obiectului cu intelectul nostru.”³⁰

7. În virtutea “distincției tuturor obiectelor în genere în *Fenomene* și *Noumene*”, “toate obiectele în genere” înseamnă cu totul altceva decât “toate lucrurile în genere”. Dar aceasta numai în “filosofia transcendentă”, care nu este ontologie, ci o reconstrucție a problematicii cunoașterii ca teorie (teoria cunoașterii, *Erkenntnislehre*).

În orizontul acesteia își află explicația configurațiile ca “obiecte” și unitatea dintre demersul științific (al științelor) și demersul teoretico-gnoseologic. Așadar: o “teoria a obiectului” (*Gegenstandstheorie*), deci în măsura în care “teoria cunoașterii” (*Erkenntnistheorie*) și Teoria (ca atare) converg în desfășurarea unui program teoretico-metodologic (ca filosofie).

În sensul celor spuse a fost relevat programul filosofiei “ca știință despre fundamentele și limitele

³⁰ Imm. Kant, *Critica*, p. 280: în A 293 / B 350: “Denn Wahrheit oder sind nicht in Gegenstände, sofern es angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird”...

cunoașterii”: Kant se încadrează “în acea dezvoltare istorică amplă, care în gândirea lui Descartes se întreba cu privire la *fundamenta cognitionis*, iar în forma dată de Leibniz cu privire la *fundaments des notions*. Dar ceea ce desemnează marele progres realizat de Kant față de marii săi predecesori este *introducerea sistematică a teoriei cunoașterii*.”³¹

Pentru o contemporaneitate mai recentă, semnificația “programului unei critici transcendente a rațiunii” capătă valențe noi: “Proiectul lui Kant, o a doua “răsturnare copernicană”, are mai degrabă caracterul unei ipoteze. Ca urmare, dacă pe temeiul ei controversa rațiunii cu ea însăși s-ar finaliza, ipoteza ar putea fi acceptată ca verificată, dobândind rangul unei teorii valabile. Proiectele de gândire transcendențială nu sunt deloc, așa cum se afirmă uneori, infailibile. Numai că respingerea acestora nu se poate face cu mijloacele științei empirice. Este vorba despre un experiment de gândire rațională, care ori trebuie păstrat pentru el însuși, ori trebuie să eșueze.”³²

Mai exact “gândirea se distanțează de orice cunoaștere obiectuală (*Gegenstandswissen*), pentru a descoperi, într-o înnoită orientare către ea, acea condiție de posibilitate, care nu este ea însăși de natură empirică.”³³ Căci “filosofia transcendențială” acționează la un alt nivel decât științele: “ideea unei științe speciale având numele de Critică a rațiunii pure” – scria Kant – vine ca “o cercetare pe care propriu – zis nu o putem numi doctrină, ci numai *critică transcendențială*, fiindcă nu intenționează lărgirea însăși a cunoștințelor, ci numai

³¹ B. Bauch, *op. cit.*, p. 119..

³² O. Höffe, *op. cit.*, p.16.

³³ *Ibidem*, p. 17.

corectarea lor, și trebuie să ofere piatra de încercare a valorii sau nonvalorii tuturor cunoștințelor *a priori*.”³⁴

Mai clar: “aici obiectul nu-l constituie natura lucrurilor, care este nepuizabilă – preciza Kant –, ci *intelectul*, care judecă asupra naturii lucrurilor, dar și aceasta numai cu privire la cunoașterea lor *a priori*.”³⁵

Conceptul de cunoaștere se justifică așadar numai prin “gândirea transcendentă” și numai în forma: “cunoaștere transcendentă” (*transzendente Erkenntnis*). În acest sens vine și îndemnul lui Kant către cititor: “să-și dea contribuția lui pentru a face din această cărare (*Fußsteig*) o cale regală (*Heeresstrasse*) în scopul de a aduce *rațiunea omenească* la satisfacție deplină în ceea ce a preocupat totdeauna... setea ei de cunoaștere.”³⁶

³⁴ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 59.

³⁵ *Ibidem*, IN: A 13 / B 26:... “nicht die Natur der Dinge welche unerschöpferlich ist, sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urteilt.”

³⁶ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 632.

FOCALIZĂRI ROMÂNEȘTI ASUPRA ANTINOMIILOR KANTIENE

Acad. Teodor DIMA

1. Introducere

În cadrul Institutului de Filosofie al Academiei Române a fost cercetat fenomenul pătrunderii și influenței kantianismului în cultura noastră, ajungându-se la concluzia că, “de la Gheorghe Lazăr la Rădulescu-Motru, kantianismul a constituit o permanență în gândirea filosofică românească”.¹ Noi adăugăm că interesul pentru filosofia kantiană a continuat până în zilele noastre încât ne încumetăm să susținem că, deși nu s-au constituit școli post-kantiene, totuși, la noi, s-a impus o *predilecție neo-kantiană* de-a lungul celor două sute de ani care s-au scurs de la moartea lui Immanuel Kant.

În funcție de principalele contribuții și semnificațiile lor, s-a propus o periodizare² pe care ne-o însușim:

I. Începuturile filosofiei românești și Immanuel Kant (de la introducerea învățământului filosofic în limba română, până la înființarea Universităților – 1818 –

¹ Simion Ghiță, *Influența “Criticii rațiunii pure” în filosofia românească*, în Alexandru Boboc, Mircea Flonta, Radu Pantazi, Ilie Pârvu (coord.), *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariția “Criticii rațiunii pure”*, București, Editura Academiei R.S.R., 1982, pp. 215 – 224.

² *Ibidem*, p. 217.

1860); în această perioadă, prin strădaniile lui Gheorghe Lazăr și Simion Bărnuțiu, concepția kantiană a pătruns în învățământ cu ajutorul unor manuale alcătuite de Krug³, J. Beck și alți discipoli ai filosofiei kantiene. Conform lui Ion Eliade – Rădulescu, primul președinte al Academiei Române, Gheorghe Lazăr a predat la Colegiul “Sf. Sava” filosofia kantiană, angajând cu profesorul Edeli o polemică pentru că acesta preda filosofia după Condillac⁴; idei kantiene se predau și la Iași, în cadrul primului curs de filosofie românească întocmit de Eftimie Murgu (1805 – 1870); probabil că intelectuali români simțeau că ideile kantiene puteau să impulsioneze studiul filosofiei europene și elaborarea de lucrări originale.

II. Perioada 1860 – 1890 este dominată de activitatea lui Titu Maiorescu, acesta manifestând încă din tinerețe interes pentru filosofia kantiană pe care voia să o impună “cu o seriozitate vitală”⁵ în cultura română. În cursurile sale universitare și în conferințe publice, Kant era prezent și era prezentat în așa fel încât să i se asigure o adecvată înțelegere. Titu Maiorescu l-a îndemnat pe Mihai Eminescu să traducă din *Critica rațiunii pure* pentru a-și dovedi capacitatea de cadru didactic la Universitatea din Iași. Dar cel care a devenit “poetul nepereche” al neamului său n-a avut timp pentru a obține o diplomă universitară; el a rămas cu o “bună așezare în cultură..., fără diplome și premii..., care de-a

³ W.T.Krug a fost succesorul lui Kant la Universitatea din Königsberg.

⁴ I. Eliade-Rădulescu, *Gheorghe Lazăr*, în “Curierul românesc”, X, 1839, pp. 263 – 264, *apud* Simion Ghiță, *op. cit.*, p.217.

⁵ Titu Maiorescu, *Epistolarium*, vol. III, Biblioteca Academiei, Arhiva Maiorescu, *apud* Simion Ghiță, *op. cit.*, p. 219.

lungul întregii vieți s-a străduit să învețe limbi vechi și noi, să cerceteze manuscrise, să se adâncească în istoria țării și a lumii, să înțeleagă până la capăt cuvântul și să-și asimileze limbajul științelor celor mai noi, spre a fi pretutindeni la izvoare”.⁶ Prin Eminescu și prin introducerea kantianismului (direct și indirect, prin Schopenhauer) la “Junimea”, Titu Maiorescu a contribuit la “familiarizarea scriitorilor noștri cu o filosofie capabilă să-i introducă într-o lume spirituală situată la mare altitudine și să stimuleze propria lor creație.”⁷

III. Începând cu ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, Maiorescu a continuat să propage kantianismul prin cursurile sale și să dezvolte mișcarea filosofică românească cu ajutorul foștilor săi studenți; dintre aceștia s-a remarcat mai întâi C. Rădulescu – Motru, pentru care filosofia kantiană a fost punctul de plecare în elaborarea unei concepții filosofice originale, adaptate la specificul culturii naționale. Apoi, Ion Petrovici, Mircea Djuvara, Eugeniu Speranția, Mircea Florian, Mihai Ralea și alții au scris despre Kant, considerând că: “Până ce nu vom izbuti să clădim în locul casei criticiste un adăpost spiritual tot atât de trainic, e de preferat a ne apropia cu evlavie de cugetătorul care a făcut din metoda critică, tolerantă și înțelegătoare, o unealtă spirituală trebuitoare oricărei culturi naționale.”⁸

IV. După 1950, la început cu timiditate, apoi tot mai pregnant, Immanuel Kant este prezent în studiile și cărțile publicate în România. Dacă închidem între

⁶ C. Noica, *Introducere la Mihai Eminescu, Lecturi kantiene*, editate de C. Noica și Al. Surdu, București, Editura Univers, 1975, pp. XII – XIII.

⁷ Simion Ghiță, *op. cit.*, pp. 219 – 220.

⁸ Mircea Florian, în “Convorbiri literare” 1924, p. 317, *apud* S. Ghiță, *op. cit.*, p.224.

paranteze denaturările bazate pe expresia simplistă conform căreia “Kant a fost materialist în ontologie prin admiterea lucrului în sine și idealist în gnoseologie prin susținerea agnosticizmului”, atunci trebuie să admitem că mulți cercetători români l-au apreciat pe Kant și au scris considerând că: “Analiza făcută de acesta activității de cunoaștere a pus în relief originalitatea și creativitatea acesteia într-un mod care nu a fost niciodată depășit. *Critica rațiunii pure* constituie, din acest punct de vedere, o capodoperă a gândirii umane, merită cum ar spune Tucidide, nu să recolteze aplauzele prezentului, ci să rămână un lucru pentru totdeauna. (...). *Critica rațiunii pure* este antidotul necesar oricărei uitări posibile a activității subiectului, oricărei înțelegeri simplificatoare a actului de cunoaștere, oricărei vulgarizări a procesului cognitiv, oricărei identificări a intuiției și intelectului cu un aparat fotografic, oricărei negări sau subestimări a efortului creator, demiurgic, al intelectului.”⁹

2. Antinomiile kantiene

Într-un studiu, *Structuri logice în demonstrațiile kantiene ale antinomiilor*¹⁰, arătăm că, luându-și drept fundament al demonstrațiilor sale ideea că rațiunea pură ajunge la opoziții, atunci când se referă la probleme metafizice¹¹, Immanuel Kant a constatat că “rațiunea tinde spre speculație” pentru a atinge transcendența,

⁹ Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. III, București, Ed. Academiei R.S.R., 1971, p. 190.

¹⁰ Teodor Dima, *Structuri logice în demonstrațiile kantiene ale antinomiilor*, în “Analele Științifice ale Universității «Al. I. Cuza» din Iași”, Serie nouă, 1997 – 1998, pp. 91 – 96.

¹¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p.283

“dar greșește făcând aceasta”¹², pentru că ajunge la elaborarea unor raționamente *dialectice* ale rațiunii care pot fi numite *sofistice* (paralogismul, antinomia și idealul). În manieră aristotelică, acestea sunt *numai aparent* corecte, în schimb, *antinomia* înseamnă *contradicție*; etimologia termenului *antinomie* luminează sensul termenului: contradicție între două legi (*nomoi*) care par la fel de îndreptățite, deși, formal, ele nu pot fi, în același timp și sub același raport, nici adevărate, nici false împreună, conform logicii formale bivalente.

Dar, în cazul de față, Kant nu a procedat formal și nu l-a interesat dacă enunțurile considerate de el antinomice sunt contradictorii în același timp și sub același raport. El și-a imaginat o “arenă dialectică” în care adversarii au, în parte, câștig de cauză, dacă atacă, iar cine procedează numai defensiv este învins.”...cavalerii gata de luptă, indiferent că intervin pentru cauza bună sau pentru cea rea, sunt siguri de cununa biruinței.”¹³ Cu alte cuvinte, enunțurile aflate în raport de contradicție au, fiecare, speranță de adevărire înainte să înceapă procesul demonstrației sau al confirmării.

În continuare prezentăm pe scurt antinomiile kantiene folosind textul tradus în limba română al *Criticii rațiunii pure*, la care ne-am referit și mai sus.

“*Primul conflict al ideilor transcendente*” are ca *teză* următorul enunț: “Lumea are un început în timp și este de asemenea limitată în spațiu”, iar ca *antiteză*;

¹² Alexandru Surdu, *Dialectica speculativă “Critica rațiunii pure”*, în Alexandru Boboc, N.I. Mariș (coord.), *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XI, București, Editura Academiei Române, 2003, p. 51.

¹³ I. Kant, *op. cit.*, p. 373.

“Lumea nu are început, nici limite în spațiu, ci este infinită atât în timp cât și în spațiu.”¹⁴

Teza, credem noi, se sprijină pe următoarele argumente: Dacă s-ar admite că lumea nu are început în timp, atunci, până la fiecare moment dat, s-ar scurge o eternitate, ceea ce înseamnă că s-ar fi parcurs o serie infinită de stări succesive ale lucrurilor în lume. Dar infinitatea unei serii constă tocmai în aceea că ea nu poate fi niciodată terminată printr-o sinteză succesivă. Deci este imposibil ca o serie infinită să fie parcursă; prin urmare, un început al lumii este o condiție necesară a existenței lumii.

Pentru a argumenta antiteza primei antinomii, Kant preciza că, în lume, se pot naște multe serii de lucruri, dar lumea însăși nu are un început și este deci infinită în raport cu timpul trecut.

A *doua antinomie* se produce între *teza*: Orice substanță compusă, în lume, constă din părți simple și nu există nicăieri absolut nimic decât simplul sau ceea ce este compus din simplu, și *antiteza*: Nici un lucru compus, în lume, nu constă din părți simple și nu există nicăieri absolut nimic simplu în lume.¹⁵ În studiul consemnat mai sus, ne-am exprimat părerea că acest al doilea “conflict” kantian este o pseudo – antinomie, însuși Kant susținând că, în metafizică, se pot susține cu aceeași îndreptățire enunțuri aparent contrare și chiar contradictorii.

“Al treilea conflict” se produce între *teza*: “Cauzalitatea după legile naturii nu este singura din care pot fi derivate toate fenomenele lumii. Pentru explicarea lor este necesar să mai admitem o cauzalitate prin

¹⁴ *Ibidem*, pp. 376 – 377.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 382 – 383.

libertate” și antiteza: “Nu există libertate, ci totul în lume se întâmplă numai după legi ale naturii.”¹⁶

De data aceasta, Kant arăta că, dacă s-ar admite numai cauzalitatea specifică legității naturale, supusă principiului rațiunii suficiente, atunci s-ar produce *eroarea demonstrației la infinit*: tot ce se întâmplă presupune o stare anterioară. Astfel, cauza cauzei datorită căreia se întâmplă ceva este ea însăși ceva *întâmpnat* care, potrivit legii naturii, presupune la rândul ei o stare anterioară, iar această stare, la fel, presupune o alta mai veche etc. Deci, dacă totul se întâmplă numai în lumea reală, unde acționează *principiul rațiunii suficiente*, atunci există întotdeauna *început subaltern* (anterior), dar niciodată un *prim început*. Dar tocmai în aceasta constă “legea naturii (cum se exprima Kant): nimic nu se întâmplă fără o cauză. De aceea, pentru a evita regresul la infinit, trebuie admisă o *spontaneitate absolută* a cauzelor, adică o *libertate transcendențială*, datorită căreia cauzele au capacitatea de a începe de la sine o serie a fenomenelor, care apoi se produc după legi naturale.”¹⁷

Pentru a susține antiteza celui de “al treilea conflict”: “Nu există libertate, ci totul în lume se întâmplă numai după legi ale naturii” – Kant a schimbat sensul dat în teză *libertății*, adică a trecut în alt univers al discursului: libertatea transcendențială conduce acum de la independență la anarhie: “Libertatea (independența) față de legile naturii este o *eliberare de constrângere*, dar și de *firul conducător* al tuturor regulilor..., căci, dacă libertatea ar fi *determinată* după legi, ea n-ar mai fi libertate, ci ea însăși n-ar fi altceva decât natură. Deci natura și libertatea transcendențială se deosebesc între

¹⁶ *Ibidem*, pp. 383 și 389.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 389 – 390.

ele așa cum se deosebesc libertatea și anarhia.¹⁸ Interesante sunt observațiile lui Kant la această a treia antinomie. El a făcut distincții între *libertatea transcendentă*, neafectată de elemente psihice implicate în cunoaștere și având ca trăsătură esențială *spontaneitatea absolută*, și *libertatea morală*, izvorâtă din necesitatea rațiunii de a nu admite o stare a lumii absolut primordială, sau un început absolut al seriei de fenomene care se derulează succesiv.

În sfârșit, “al patrulea conflict a ideilor transcendente” se instituie între *teza*: “Lumea implică ceva care, fie ca parte sau cauză a ei, este o ființă absolut necesară”, și *antiteza*: “Nu există nicăieri o existență absolut necesară nici în lume, nici în afara lumii, ea fiind cauza ei.”

Argumentarea kantiană a tezei încerca să explice că, *ontologic*, trebuie admis un *necondiționat Absolut*, o cauză nedeterminată sau autodeterminată. Un necondiționat care nu se află în interiorul realității spre care gândirea se îndreaptă și descoperă lanțuri cauzale. El este un principiu al rațiunii pure, este o idee care se poate transforma, la nivel gnoseologic, într-o regulă metodologică de investigare, conform căreia trebuie ca fiecărei cunoștințe dobândite să i se găsească *determinantul* astfel încât investigarea să continue cu speranța că până la urmă se va găsi nedeterminatul. În *teza* celei de a *patra antinomii*, Kant a încercat o *determinare logică* a Absolutului, argumentându-l ca fiind existență supremă în afara și deasupra seriei fenomenelor.¹⁹ Cu alte cuvinte, Kant utiliza *argumentul cosmologic* pentru a conchide că este imposibil să se admită o serie infinită a cauzelor în lumea reală sensibilă

¹⁸ *Ibidem*, p. 391.

¹⁹ *Ibidem*, p. 396.

fără să se presupună existența unei cauze ultime, necondiționate, a unei ființe absolute, supreme, Dumnezeu, cauză a tot ce există. Dar, pe de altă parte, argumentul cosmologic lasă nedecisă problema dacă Absolutul se află în lumea însăși sau în afara ei.²⁰

3. Mircea Florian, principal interpret al antinomiilor

În cursuri universitare și în lucrări publicate, mulți gânditori români s-au referit, în perioada interbelică, la diferite părți ale construcției kantiene. Este suficient să argumentăm constatarea noastră cu cele aproximativ 150 de pagini dedicate de P.P. Negulescu lui Immanuel Kant într-un *Curs de Gnoseologie*, în calitatea sa de titular al Catedrei de Enciclopedia și Istoria Filosofiei, a Universității din București, între anii 1929 – 1933 și 1937 – 1940. Din păcate, prelegerile au apărut în reproduceri litografiate, pentru uzul restrâns al studenților; tipărirea lor, sub genericul *Scieri inedite, I Problema cunoașterii*, a fost făcută în 1969, prin strădaniile lui Al. Posescu.

Rădulescu–Motru, Lucian Blaga, Ion Petrovici, Mihai Ralea, Marin Ștefănescu etc. au fost influențați sau au comentat cu doctă înțelegere concepția criticistă. Mircea Florian s-a referit însă pe larg la antinomii, de aceea actualizarea comentariilor sale ni se pare necesară. Că Mircea Florian era considerat un foarte bun cunoscător al kantianismului o dovedește faptul că,

²⁰ În studiu citat mai sus, la nota 10, a selectat câteva *modalități logice* cu ajutorul cărora Kant a argumentat sau a respins teze și antiteze ale antinomiilor formulate. Aceste modalități formulează probe în favoarea concluziei noastre că preocupările de ordin logic sunt pretutindeni prezente în *Critica rațiunii pure*.

în volumul al II-lea din *Istoria filosofiei moderne*, intitulat *De la Kant la evoluționismul englez*, colegii de generație i-au acordat 200 de pagini pentru a scrie despre cel considerat “un microcosm filosofic, un breviar al gândirii moderne.”²¹ Tot Mircea Florian a elaborat și capitolul următor, *Combaterea și continuarea kantianismului până la Fichte*, din *Istoria filosofiei moderne*, volum publicat în 1938 ca “*Omagiu profesorului Ion Petrovici*”. Postum s-a publicat studiul *Elemente viabile în filosofia lui Kant*.²² De asemenea, lucrarea de sinteză, publicată postum, *Recesivitatea ca structură a lumii*²³, cuprinde multe zeci de pagini cu referiri la Immanuel Kant.

Mircea Florian analizează antinomiile rațiunii pure din perspectiva cosmologiei raționale; aceasta are ca termeni fundamentali *lume* și *univers*, termeni care facilitează construcții de iluzii metafizice, ele manifestându-se sub forma de paralogisme contradictorii sau antinomice. În cosmologie, explica Mircea Florian, rațiunea alunecă inevitabil în contradicție cu sine, în *antinomii*, adică în propoziții contradictorii, aparent dogmatice, cu egală putere demonstrativă. Pe de altă parte, rațiunea posedă și mijloace necesare pentru rezolvarea conflictelor transcendente în dauna scepticismului și a dogmatismului.

²¹ Mircea Florian, *Immanuel Kant*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, Societatea Română de Filosofie, București, 1938, p. 3.

²² În volumul: Mircea Florian, *Scrieri alese*, Ediție îngrijită, cu un studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, Editura Academiei, 1968, pp. 239 – 374 (Lucrarea datează din 1958, dar nu a fost publicată de Mircea Florian în timpul vieții).

²³ Volumele I și II, Editura Eminescu, București, 1983 și 1987, Ediții îngrijite, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu.

Majoritatea filosofilor, și Kant nu a făcut excepție, au considerat, în manieră aristotelică, necesitatea fundamentului, a necondiționatului, în demonstrații. La nivel metafizic, această necesitate se traduce în cerința rațiunii pure de a se sprijini pe o *sinteză absolută a condițiilor*, pe un *Necondiționat*. Astfel, categoria cauzalității, solicitată de obicei, în manieră leibniziană, să ajute la explicarea lumii reale, este extinsă dincolo de orice experiență, devenind o *Idee* prin care se susține că, dacă se admite că *ceva* este condiționat, atunci trebuie să se admită și condiționantul iar, la limită, *întreaga serie* de condiționări, până la un *Necondiționat absolut*. Cu alte cuvinte, în *Cosmologie*, se pornește de la realitatea fenomenală la posibilitatea metafizică a unui Absolut necondiționat.

Criteriile de clasificare a judecăților și noțiunilor au fost utilizate de Kant pentru a împărți *Cosmologia* în patru domenii: cantitatea devine *spațiu și timp*; calitatea este *materia*; relația este concretizată prin *cauzalitate*; modalitatea exprimă *existența contingentă* a lumii; de asemenea, cele patru domenii exprimă *limitele lumii, divizibilitatea ei, procesualitatea și dependența lumii*. Toate aceste expresii sunt aplicate Necondiționatului. În primele două, necondiționatul este *matematic*, iar expresiile sunt considerate “concepte cosmice”; în ultimele două, necondiționatul este *dinamic*, iar expresiile sunt “concepte transcendente ale naturii”.

Răspunsul la fiecare din cele patru expresii, constata Mircea Florian, este formulat în formă antitetică, adică este alcătuit din două propoziții contradictorii de aceeași intensitate. Conflictul acesta își are cauza în faptul că necondiționatul este luat în două înțelesuri: sau este o parte a seriei iar celelalte părți i se subordonează, ca într-un “arbore genealogic” (propunem noi o

analogie), înlănțuindu-se în relații condiționale (*tezele*); al doilea înțeles al necondiționatului îl transformă în *totalitatea seriei* (antitezele). Antagonismul transcendent, explica Mircea Florian, decurge din faptul că Ideile trebuie să satisfacă și intelectul sintetizat, și rațiunea care sintetizează (să nu uităm că Immanuel Kant deosebea intelectul de rațiune!). Ideile care sunt pe potrivă rațiunii sunt prea mari *pentru intelect*, iar dacă se potrivesc intelectului, atunci sunt *prea mici* pentru rațiune.²⁴

În continuare vom constata că Mircea Florian scria parcă să anticipeze ampla sa lucrare monografică *Recesivitatea ca structură a lumii*²⁵, în care a exprimat structura polară, antitetică a lumii, accentuând pe termenii corelației, nu pe raportul de corelație, considerând că fiecare termen își are importanța și valoarea sa specifică. Astfel, filosoful român a prezentat antinomiile kantiene, atunci, în 1938, sub forma raporturilor corelative recesive dintre termenii principali ai celor patru perechi de antinomii. Înainte de a consemna modul în care se corelau termenii antitetici, să vedem cum considera Mircea Florian că se rezolvă *conflictul transcendent*.

Pentru aceasta, el a făcut apel la părerile lui Benno Erdmann (1851 – 1921) și A.R. Riehl și a conchis că antinomia este pentru Kant un ferment de gândire, dar nu posedă și forța de a ieși din ea însăși. În cadrul antinomiei se dă o luptă dialectică, în care învinge partea care atacă și este învinsă partea care se mulțumește cu apărarea. Pentru Kant, era mai puțin importantă

²⁴ Mircea Florian, *Immanuel Kant*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, Societatea Română de Filosofie, București, 1938, pp. 113 – 114.

²⁵ Vezi nota 23.

valoarea de adevăr a tezei sau antitezei, important era *interesul* acordat unei alternative de acela care raționa și se întreba asupra antinomiei. Astfel, el putea să constate că tezele erau inspirate de un avânt speculativ care ajunge la dogmatism iar antitezele sunt susținute de empirism. Pentru Kant, reprezentantul tipic al tezelor este Platon, al antitezelor, este Epicur. Tezele au de partea lor toate interesele: cel *practic*, deoarece creația (început în timp), simplitatea (nemurirea), libertatea. Existența (Ființa) necesară, constituie temelia moralei și religiei; cel *speculativ*, pentru că tezele oferă o explicație definitivă a lumii și ca atare satisface rațiunea; cel *popular*, fiindcă și simțul comun găsește în ele un sprijin important. Antitezele nu au de partea lor interesul *practic*, pentru că ele neagă conceptele fundamentale ale religiei și moralei; ele satisfac interesul *speculativ* – în cadrul lor, intelectul poate să rămână în cercul experienței pe care o lărgeste neconținut fără să rupă lanțul nesfârșit al cauzalității. Astfel, antitezele anihilează pretențiile dogmatice ale tezelor. În sfârșit, antitezele nu se pot sprijini pe interesul *popular*, pentru că acesta este dornic de soluții dogmatice.

Mircea Florian, deopotrivă logician și filosof, era preocupat de structurarea inferențială a argumentării kantiene. Care este temelia antinomiilor? Dacă ele s-ar baza pe o concepție falsă, atunci prin înlăturarea concepției respective s-ar rezolva și conflictul dintre teză și antiteză. Concepția falsă este *confuzia dintre fenomen și noumen*. Conflictul este redat printr-un raționament ipotetic:

Dacă se admite că există condiționatul, atunci trebuie să se admită o serie de condiționări (premisele majore).

Se admite că lumea sensibilă este condiționatul (premise minoră).

Deci se admite seria integrală a condițiilor care începe cu un Necondiționat (concluzia).

Pe scurt, acest raționament exprimă faptul că este suficient să admiți un singur condiționat pentru ca să admiți, pentru el, un condiționant; pentru acesta, un alt condiționat și așa mai departe; dar, pentru a se evita eroarea regresului la infinit, trebuie să se admită închiderea seriei de condiționări printr-un Necondiționat. Într-adevăr, Mircea Florian a sesizat eroarea kantiană: teza primului conflict este enunțată la nivelul noumenalului, adică a lucrului în sine: lumea are un început în timp (este creată), iar Creatorul este Necondiționatul, și o limită în spațiu. Demonstrarea tezei se face însă la nivelul fenomenului, unde coboară orice rațiune care nu poate să rămână pură, dacă vrea să fie activă; așa cum arătam în studiul citat la nota 10, la nivel fenomenal, rațiunea se alterează în gândire care poate să procedeze prin *reducere la absurd*: Dacă lumea nu are un început și o limită, atunci trebuie să o acceptăm sub forma unui infinit, actualizat de fiecare dată când se găsește asupra lui. Se ajunge la o contradicție: *lumea este infinită, dar gândită ca o serie finită – Lucrul în sine este echivalat cu fenomenul*. Tot reducerea la absurd este invocată și pentru demonstrarea antitezei: Dacă lumea ar fi avut început, atunci ar fi trebuit să existe un timp vid când lumea încă nu exista. Dar într-un timp vid nu este posibilă nașterea, căci existența și non-existența nu se disting (“La-început, pe când ființă nu era, nici neființă” – scria Eminescu, în *Scrisoarea I*); de asemenea, un spațiu gol este totuna cu neantul.

În sinteza sa filosofică, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Mircea Florian a tratat pe larg *dualismul finit-infinit*,

din perspectiva istoriei filosofiei și, desigur, cu ample referiri la soluțiile kantiene. Mai întâi, el a oferit o soluție generală: dualitatea finit-infinit are o sferă largă de manifestare, pentru că se aplică deopotrivă la timp, spațiu, mișcare, cauzalitate, număr, la tot ce este un *quantum*, dar și la tot ce este gândit în manieră tradițională sub aspect calitativ (bunătate, înțelepciune, știință, voință etc.).²⁶

Ideea de finit, considera Mircea Florian, este aproblematică, fiindcă exprimă experiența umană obișnuită, acesta fiind limitată prin însăși structura sa existențială. *Principiul determinării* redă această caracteristică a experienței umane. Pe de altă parte, perfecțiunea atribuită lui Dumnezeu, posibilitatea de a gândi o infinitate de lucruri care au aceeași esență, sau o trăsătură comună (generică) au creat conceptul de infinit cu două consecințe opuse: pe de o parte, ideea de infinit este paradoxală, pe de alta, ea a condus la *asocierea recesivă* a infinitului cu finitul. Această opoziție nu înseamnă *lipsă de conciliere*, “încât unul să-l înghită pe celălalt”, așa cum credea Spinoza, din cauza structurii lor deosebite; aceasta ar fi o primă eroare filosofică. A doua eroare “constă în a le considera ca atribute, cu puteri egale, după ce s-a văzut că nici un termen al dualității nu poate să-l răpună pe celălalt”. O a treia eroare, formulată de Florian, este “derivarea unui termen din altul, fie prin degradare (finitul din infinit), fie prin potențare (infinitul din finit)”. Exegetul român propunea, pentru evitarea acestor erori, următoarea

²⁶ Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, București, Editura Eminescu, 1983, p. 192. În continuare, paginile din care se citează vor fi trecute între paranteze, în text.

soluție: *infinitul are o semnificație pozitivă numai dacă el păstrează rolul recesiv, în serviciul finitului.* (s.n. – T. D.).

Soluția propusă trebuia totuși explicată, pentru că termenul de infinit este un termen negativ: el exprimă că ceva nu este finit sau limitat. Mircea Florian, ca logician a propus următoarea explicitare: Pozitivitatea infinitului se manifestă numai după ce termenul de finit sau limitat a fost prezentat la rândul lui ca o negație, în sensul că orice determinare este o deosebire de altele, o negare a lor: ceva este așa, *nu* este altfel. Dacă se admite că negația presupune o deosebire reală și este condiționată de aceasta, atunci infinitul este negația unei negații și logica ne învață că două negații dau o afirmație. (*Recesivitatea...*, pp. 192 – 193)

După ce a explicat pe cale logică aspectul pozitiv al infinitului, pentru ca acesta să-și poată îndeplini rolul său recesiv, Mircea Florian revine la analizele tipărite în 1938, la care ne-am referit, arătând că Immanuel Kant a înțeles că ideea de infinit este resortul antinomiilor cosmologice. Nu putem gândi un infinit actual, dat, total, definitiv, dar nici nu putem gândi o limită dată definitiv. Nu putem gândi nici limitatul, nici nelimitatul. Căci o limită nu este posibilă decât în cadrul aceleiași realități; limita unui spațiu este tot spațiu, iar limita timpului, tot timp, sintetiza Florian, subliniind că antinomia inerentă infinitului se vedește mai ales la seria numerelor cardinale: nu există un ultim număr, fiindcă după orice număr oricât de mare, gândim un număr și mai mare, dar totodată infinitatea numerelor alcătuiește un întreg, un tot, adică este dată, împlinită, pe scurt, este finită. Acesta este “marele supliciu al infinitului” (*Ibidem*, p. 193), care l-a determinat pe Aristotel să nu admită un infinit actual, dat, ci numai un infinit virtual, o nesfârșită adăugare sau scădere, un *indefinit*, cum îi vor spune

scolasticii și modernii. Acest sens al infinitului, considera Florian, are meritul de a recunoaște rolul dominant al finitului și rolul recesiv al infinitului, tot Florian constatând că “soluționarea prudentă a infinitului ca *indefinit* se întâlnește cel puțin provizoriu la cel dintâi reformator al gândirii moderne, la Descartes, ca și la cel de al doilea reformator, la Kant: infinitul este progresiva depășire a oricărei limite fără nici o oprire” (*Ibidem*, p. 195).

Mircea Florian are meritul de a fi decelat cu precizie soluțiile și intențiile formulate de Kant prin antinomiile sale – conflicte ale rațiunii pure cu sine însăși, care apar ori de câte ori rațiunea încearcă să depășească sfera experienței, a sensibilului, a “fenomenului”, pentru a explora “inteligibilul”, realitatea “în sine” sau “integralitatea condițiilor”, sau “Necondiționatul”. Pentru că în antinomie intră în opoziție contradictorie două propoziții, ele nu pot fi unite pentru a da o sinteză cu un nou conținut, așa cum, de pildă, se întâmplă cu noțiunile de *unitate* și *multiplicitate* a căror opoziție dispăre în sinteza numită “totalitate”. Fiind în raport de contradicție, opozițiile rațiunii pure sunt la fel de puternice, pentru că ele nu pot fi împreună nici adevărate nici false. Totuși, constata Mircea Florian, Kant a încercat o ieșire din conflictul cu sine însăși al rațiunii, a încercat o soluționare a antinomiilor datorită deosebirii dintre “fenomen” sau lucrurile pentru noi, sau “conștiința” și “lucrul în sine” sau “existență”. Pe baza acestei opoziții, Kant a dat două feluri de soluții. Primele două antinomii sunt considerate amândouă false (nesocotindu-se principiul tertului exclus – adăugăm noi – T.D.), pentru că spațiul și timpul, ca și divizarea materiei (simplu – compus), sunt valabile numai pentru lumea fenomenală, adică pentru cunoștință, nu pentru existență, căci, în lumea fenomenală nu există finit și

infinite, ci numai *indefinit* sau o progresie neîncetată, o mutare perpetuă a limitelor și a compunerii. Lumea fenomenală este etern decompozabilă, neconținut reductibilă la alte elemente, și este indefinită, adică are limite, care, în procesul de cunoaștere, sunt strămutate prin activitatea spiritului cunoscător. (*Ibidem*, p. 61)

Celelalte două antinomii sunt amândouă adevărate (încălcându-se principiul necontradicției), dar nu pentru același plan: tezele (libertatea voinței și ființa necesară sau Dumnezeu) sunt valabile pentru “lucrul în sine”, pentru “inteligibil”, iar antitezele (determinismul voinței și lipsa de necesitate sau contingența lumii) sunt valabile pentru fenomen sau sensibil (p. 61).

În ampla sa lucrare despre recesivitate, Mircea Florian a conchis că, în forma lor criticistă, antinomiile sunt rodul rațiunii care se caracterizează prin tendința irezistibilă spre unitatea perfectă, necondiționată și absolută; dar rațiunea își primește informațiile conținutului său numai de la experiența sensibilă, capabilă să sesizeze finitul, condiționatul; astfel că, încercând să depășească experiența, rațiunea ajunge la sofisme, la contradicții insolubile, la antinomii. Unii neocriticiști francezi și germani sunt sancționați de Florian că au urmat în explicațiile lor poziția kantiană. De asemenea, nu sunt neglijate nici soluțiile realiștilor care considerau că fundamentul antinomiilor este însăși realitatea absolută, necondiționatul, structura intimă a lucrurilor. Rațiunea este antinomică, fiindcă însăși realitatea este antinomică, contradictorie, supusă principiului negației și, de aceea, în activitate, în devenire. Aici, Mircea Florian își exprimă convingerea că antinomia – în măsura în care nu este o fabricație sofistică – are rădăcini în natura lucrurilor, în structuri efective, adoptând un realism moderat care admite

inegalitatea forțelor contrare, a tezelor și a antitezelor recesive. Exemplul oferit este semnificativ pentru a ne susține părerea că Mircea Florian a fost unul dintre cei mai documentați exegeți ai istoriei filosofiei.

Observând modul în care s-au dezvoltat sistemele filosofice europene, Mircea Florian a constatat că acestea s-au dezvoltat unele din altele, fiindcă dintr-un sistem ia naștere sau *antiteza* lui, adică un sistem cu o tematică și o problematică opusă, sau ia naștere *antistatica*, adică un sistem care, în cadrul aceleiași problematici, exprimă o fază deosebită. Astfel, din idealism, prin antinomie, s-a putut dezvolta o anumită formă de materialism, iar prin antistază, a izvorât o nouă formă de idealism. Această îndoită posibilitate de pluralist, comenta Florian, dezvăluie că teza și antiteza nu sunt *isostenice*, nu au o eficacitate egală, că deci nu există un echilibru obiectiv al eventualelor adevăruri cuprinse în ele. Specificul important al oricărui sistem filosofic este *necompletitudinea* (trăsătură specifică și a teoriilor științifice, formale sau neformale, adăugăm noi), pentru că este un sistem *determinat*, cu un anumit punct de plecare axiomatic, cu un anumit nivel al problemelor. Succesiunea sistemelor nu compromite filosofia, ci o justifică. Nu există sistem filosofic definitiv, ieșind astfel la suprafața gândirii filosofice paradoxul genezei sistemelor unele din altele prin antinomie. Sistemele filosofice se contrazic, pentru că fiecare se crede deopotrivă de îndreptățit la existență și superior celorlalte sisteme pe care le înlocuiește. Cu alte cuvinte, conchidea Mircea Florian, nașterea noilor sisteme presupune în mod consecvent că într-o antinomie o parte domină și cealaltă este recesivă, deși la început se crede că sistemul respectiv este egal de puternic. Prin urmare, din istoria gândirii se desprinde următoarea

generalizare, în cadrul ideii de recesivitate: *în jocul pozițiilor și contrapозиțiilor, când unele, când celelalte devin dominante iar celelalte, recesive* (p. 63).

4. Antinomiile cauzalității din perspectivă semiotică

Unul dintre gânditorii români preocupați de clarificarea naturii raportului de cauzalitate a fost filosoful și logicianul Petre Botezatu (27.02.1911 – 01.12.1981). Încă în teza de doctorat²⁷, susținută în 1945, acesta a fost preocupat de *valoarea determinismului în fizica modernă*. În timpul vieții, P. Botezatu a publicat un fragment din teză, *Cauzalitate și substanță*²⁸, în revista "Ethos", volumul III, 1946, nr. 1-2, pp. 49 – 60, și a reluat comentariile sale asupra cauzalității kantiene în studiile: *Determinismul kantian din perspectivă semiotică*²⁹ și *Valorizarea concepției lui Kant despre libertatea voinței*.³⁰

²⁷ Teza a rămas în manuscris până în anul 2002, când a fost publicată, la Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza" Iași; a se vedea Petre Botezatu, *Cauzalitatea fizică și panquantismul*, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Teodor Dima.

²⁸ Republicat în Petre Botezatu, *Interpretări logico – filosofice*, Iași, Editura Junimea, 1982, pp. 179 – 195.

²⁹ Publicat în *Ibidem*, pp. 205 – 232. Cu titlul *Idealismul transcendențial și cauzalitatea*, o variantă a acestui studiu a apărut în Alexandru Boboc, Mircea Flonta, Radu Pantazi, Ilie pârvu (coord.), *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariția "Criticii rațiunii pure"*, București, Editura Academiei, 1982, pp. 23 – 37.

³⁰ Comunicare la al V-lea Congres Internațional Kant, Mainz, 1981, publicat în *Revista de filosofie*, tom XXVIII, 1981, și în volumul consemnat la nota 29, pp. 345 – 349.

În teza de doctorat, Petre Botezatu constata că, în concepția obișnuită, a unui “realism nu numaidecât naiv, raportul cauzal este greșit pe substanță și încadrat în rețeaua spațială și temporală; se consideră că un lucru acționează asupra altuia și că această acțiune se desfășoară în spațiu și timp. Pe de altă parte, teoria cuantică venea cu o altă imagine: fenomenul fizic este înlocuit cu ecuații matematice care îl redau fie sub formă de undă, fie sub formă de corpuscul. Fizicianul contemporan, scria P. Botezatu în 1945, ajunge să profeseze un antisubstanțialism, asemănător idealismului epistemologic, pentru care *esse este percipi*. Universul fizic există numai întrucât este dat în reprezentarea matematică.³¹ Pentru a porni de pe o poziție neutră în cercetările sale, el a redus înfățișările posibile ale cauzalității, în raportul dintre obiect și subiect, la trei: raport *ontologic*, raport *fenomenal* și raport *perceptiv*.

Cauzalitatea ontologică era descrisă ca purtând pecetea originii metafizice și teologice: de aceea este o *relație de producere*, în care efectul este lumea ca totalitate considerată ca o creație, iar cauza este Dumnezeu, sau o formează mișcările atomilor, sau o substanță, într-un cuvânt, Necondiționatul. Particularitățile cauzalității ontologice le formează caracterul invizibil al cauzei și mersul regresiv al raționamentului: *de la efect la cauză* (*Ibidem*, pp. 180 – 181). Cu alte cuvinte, spunem noi, descoperirea relației ontologice a cauzalității este slujită, din punct de vedere

³¹ P. Botezatu, *Cauzalitate și substanță*, în *Idem, Interpretări logico – filosofice*, Iași, Editura Junimea, 1982, p. 180.

logic, de o logică inductivă și euristică, numită de noi *etiologică inductivă*.³²

Cauzalitatea relație fenomenală era considerată de P. Botezatu o creație a filosofiei empiriste și pozitivist, care urmăreau definirea raportului cauzal cu ajutorul unui *criteriu empiric și formal*, fără implicarea unor elemente ontologice. Inițiatorul modern al acestui sens a fost J. St. Mill, care considera că raportul cauzal este un *raport de succesiune invariabil și necondiționat*, lipsit de cerința explicativă a modului de producere a fenomenelor.

În sfârșit, *cauzalitatea relație perceptivă* goleşte raportul cauzal de orice element real. Cauzalitatea devine atunci ca la Berkley, Hume, Mach, o relație, nu între lucruri, ci *între elemente ale percepției*. Regularitatea constatată în procesul de cunoaștere este rezultatul fie al asociației de idei, fie al providenței divine.

Prin teza sa de doctorat, Petre Botezatu a debutat în cultura română ca reprezentant al epistemologiei realiste, dar începând cu 1950, el și-a îndreptat preocupările spre logică, reușind să-și publice în 1969 sistemul de *logică naturală*.³³ Apoi, adâncind problematica metalogicii, el a constatat că semiotica poate fi o *strategie optimă a construcției științifice*. A construit această strategie și a aplicat-o la construirea

³² Prima variantă am prezentat-o în teza de doctorat susținută în ziua de 26.02.1973 și am publicat-o sub titlul *Prolegomene la o etiologică inductivă*, în "Forum", la rubrica "Sinteze științifice", nr. 3, 1973; ultima variantă, *Schiță a unei etiologice inductive*, a apărut în Constantin Grecu și I. Lucică (coord.), *Logică și ontologie*, Timișoara, Editura Trei, 1999, pp. 35 – 44.

³³ *Schiță a unei logici naturale, Logică operatorie*, București, Editura Științifică, 1969.

unei *logici a întrebărilor (erotetica)*³⁴ și la analiza *determinismului kantian*.

În cele ce urmează, vom prezenta pe scurt varianta strategică a semioticii și apoi vom expune interpretarea determinismului kantian, ca răspuns formulat de Petre Botezatu la antinomiile trei și patru ale rațiunii pure.

În *Semiotică și negație*, logicianul român s-a angajat în “teribila aventură” a logicii moderne de a face incursiuni în metateorie cu rezultatul, neprevăzut în întreaga sa istorie de aproximativ două milenii și jumătate, al construirii sintaxei, semanticii și pragmaticii (logice). Aventura sa a generat rezultate ce au coagulat în strategia demersului semiotic. Rezultatele se numesc: tehnica sistemului formal, incertitudinile sintaxei, de la sintaxă la semantică, semantica în acțiune, conceptele semanticii, semantica în perspectivă.

Coagularea rezultatelor s-a produs în studiul *Semiotica, strategie optică a construcției științifice*, consemnat de noi mai sus. Aici, P. Botezatu stabilea că superioritatea metodei semiotice se întemeiază pe capacitatea sa de *cuprindere multilaterală a subiectului într-o unitate superioară, de epuizare a aspectelor fundamentale ale temei*. De asemenea, în mod firesc, punctul său de plecare l-a constituit *tridimensionalitatea semnului* care determină trei feluri de relații: între semne, între semne și obiectele la care se referă, între semne și subiecții care le folosesc; așa s-au constituit cele trei părți ale semioticii: *sintaxa, semantica și pragmatika*.

³⁴ Vezi lucrările: *Semiotică și negație. Orientare critică în logica modernă*, Iași, Editura Junimea, 1973, în special capitolul *Construcția logică*, pp. 89 – 184; *Semiotica, strategie optimă a construcției științifice* în volumul numit la nota 32, și studiul de la nota 30.

Solicitat să participe la al V-lea Congres Internațional Kant, desfășurat la Mainz, în 1981, și să scrie un studiu pentru întocmirea unui volum dedicat împlinirii, în 1981, a două sute de ani de la publicarea *Criticii rațiunii pure*, Petre Botezatu a avut prilejul să aplice strategia semiotică la analiza determinismului și a libertății în opera kantiană.

Petre Botezatu a sintetizat complexitatea concepției kantiene, dezvăluind *triplul aspect al cauzalității* care corespunde celor trei forme de existență pe care le disting sintaxa, semantica și pragmatica. În secțiunea din *Critică*, dedicată analiticii transcendente, Kant a descompus actul cunoașterii pentru a putea răspunde la problema fundamentală a Analiticii: cum se constituie “experiența”? Schematizând, P. Botezatu a surprins următoarele momente: lucrul în sine impresionează simțurile – *sinteza transcendentă* –; materialul este ordonat în formele sensibilității – *sinteza immanentă* – categoriile apriori organizează în totalități materialul intuit cu ajutorul schemelor transcendente și conform principiilor *a priori* – *sinteza transcendentală*. În fond, stabilește autorul român, apar trei domenii deosebite: *zona transcendentului*, a lucrului în sine incognoscibil, *zona immanentă* a fenomenelor, a experienței constituite ca rezultat al procesului de cunoaștere, și *zona transcendentalului*, a formelor apriorice care fac posibilă experiența.

Acestor trei zone le corespund trei ipostaze ale cauzalității: *cauzalitatea transcendentă* (numită de Kant și “cauzalitate inteligibilă”), *cauzalitate immanentă* (numită

“empirică”) și *cauzalitatea transcendentală*, cauzalitatea – categorie, formă *a priori*.³⁵

Din punct de vedere semiotic, *cauzalitatea transcendentală* necesită o *analiză sintactică* în cadrul sistemului categoriilor, unde predomină deducția metafizică, subiectivă. Formele pure ale intelectului corespund funcțiilor logice universale ale gândirii, exprimate în clasificarea sistematizată de Kant. Astfel, categoria cauzalității corespunde *judecății ipotetice* clasice: *dacă P, atunci Q*, clarifica P. Botezatu (*Ibidem*, p. 25). Cu alte cuvinte, la nivel transcendental, raportul cauzal se reduce la relația necesară dintre *implicant* și *implicat*. Acest raport nu conține nici o referire la spațiu, timp și substanță. La nivel sintactic, relația transcendentală a cauzalității se abstractizează într-o *implicație logică*. Însuși Kant afirma cu privire la cauzalitate: considerată “categorie pură nimic mai mult decât că este ceva din care se poate conchide existența unui altceva...”.³⁶ P. Botezatu interpreta această abstractizare că exprimă o *depenedentă necesară* între termenii relației, ceea ce înseamnă transformarea cauzalității în *legitate*. “Cauzalitatea ca formă pură, purgată de orice element empiric, apare atât de săracă în conținutul ei, încât își pierde caracterul specific și se dizolvă în noțiunea generală de lege.”³⁷

Cu ajutorul cauzalității transcendentele, Kant, a construit un *model logic al cauzalității* care corespunde, conform lui P. Botezatu, unei *construcții sintactice*. De la Kant încoace, cu privire la cauzalitate s-au propus

³⁵ P. Botezatu, *Idealismul transcendental și cauzalitatea*, în volumul original dedicat celor 200 de ani de la apariția *Criticii rațiunii pure*, București, Editura Academiei, 1982, p. 24.

³⁶ I. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. Bagdasar-Moisuc, p. 249

³⁷ P. Botezatu, *op. cit.*, p. 26.

variate forme sintactice care să o reprezinte abstract: prin implicația logică (A.W.Burks), prin conjuncția logică (M. Bunge), prin operatori specifici (R. Carnap, P. Suppes), unii autori operând cu propoziții, alții cu evenimente. De exemplu, P. Suppes a construit o *algebră cauzală*, în care un operator special enunță existența relației cauzale dintre evenimente³⁸, în afara timpului.

Constituirea cauzalității imanente sau empirice este realizată de Kant în *Analitica principiilor*. Aici formele gândirii colaborează cu materialul senzorial pentru a fi realizată sinteza fundamentală a cunoașterii. Dar, cum constatase și Mircea Florian, criticismul kantian formulase o separație netă între intelect și sensibilitate, încât Kant simțea nevoia unui intermediar, schemele transcendente erau menite să facă posibilă legătura dintre categorii și intuiții. Acestea sunt *determinări a priori* ale timpului; intelectuale, cum sunt conceptele, și totodată sensibile, ca intuițiile.

P. Botezatu a considerat că Immanuel Kant a găsit în categoria *timpului* liantul dintre domeniul logico – metafizic al transcendentalului și câmpul logico – psihologic al cunoașterii reale menținându-se totuși într-un plan spiritual. “Categoriile, care subzistau numai ca funcțiuni logice, se desfășoară acum în timp, dobândind în acest mod consistență reală și existență empirică.”³⁹ Prin urmare, comentăm noi, semnul distinctiv al cunoașterii bazată pe experiență îl formează *succesiunea diversului în timp*, determinată de *principiul*

³⁸ P. Suppes, *A probabilistic Theory of Causality*, Amsterdam, 1970, pp. 53 – 59.

³⁹ P. Botezatu, *op. cit.*, p. 27.

din a doua analogie a experienței: “toate schimbările au loc după legea legăturii dintre cauză și efect.”⁴⁰

Prezența timpului la nivelul cauzalității empirice i-a sugerat lui P. Botezatu că, fiind vorba de un timp real, dotat cu însușirea primordială a ireversibilității, un timp al trăirii, al curgerii universale, al mecanicii și al istoriei, analiza kantiană poate fi apreciată ca *dimensiune semantică* a investigației semiotice. Cea de a patra antinomie kantiană corespunde, credem noi, la ceea ce se numește astăzi *construcție prin interpretare a unui model*. Contradicția dintre teză și antiteză dispare, dacă schema formală a cauzalității, *cauzalitatea transcendentă* redusă la ideea de *relație logică între entități*, este interpretată în universul fenomenelor, constituindu-se aici modelul *cauzalității empirice*, corespunzător dimensiunii semantice a cauzalității, așa cum a propus-o Petre Botezatu.

A treia ipostază kantiană a cauzalității, acea *transcendentă*, a stârnit puternice discuții post-kantiene, pentru că, deși “inteligibilă”, *era atemporală*. P. Botezatu citează obiecțiile lui Schopenhauer, Eduard von Hartmann, H. Höffding, Goblot. Logicianul român, care a scris el însuși o lucrare despre izvoarele moralității⁴¹, explică altfel antinomia kantiană prin care se consemna situația critică din sistemul filosofiei sale a trecerii de la cauzalitatea empirică, reglată temporal, la cauzalitatea transcendentă, *inteligibilă*, dar *atemporală*.

Nu ne putem închipui, scria P. Botezatu, că subtilul cugetător care a fost Kant nu era conștient de dificultățile conceperii unei cauzalități “inteligibile”, atemporale. Funcția acesteia în economia sistemului era aceea de a

⁴⁰ I. Kant, *op. cit.*, p. 208.

⁴¹ Petre Botezatu, *Preludiul ideii de libertate morală*, Iași, Editura Junimea, 1976.

salva libertatea morală a omului, o misiune nobilă căreia Kant îi era profund devotat și deci pregătit să-i sacrifice chiar și unitatea sistemului său. Astfel, Kant, raportând cauzalitatea la om și la aspirațiile lui, poate fi interpretat că a construit și *dimensiunea pragmatică a cauzalității*.

Pentru a ajunge la această concluzie, P. Botezatu a cercetat și opiniile exprimate de Kant încă din tinerețe. În lucrarea de abilitare ca privat-docent, din 1755, Kant a luat atitudine împotriva opiniei lui Crusius conform căreia principiul rațiunii suficiente, formulat de Leibniz, ar anihila libertatea. Kant explica atunci că libertatea nu implică absența oricărei determinări; actele involuntare sunt și ele determinate, dar nu se află sub puterea factorilor externi, fizici ci sub influența factorilor interni, psihici. Libertatea morală trebuie înțeleasă ca rezultând dintr-o determinare internă, numai prin principii raționale.⁴²

Contradicții criticabile de exegeți au apărut însă atunci când au fost formulate considerații metafizice realiste, cu care P. Botezatu era îngăduitor: încercările de salvare a libertății morale de pe poziții realiste produc o fisură în masa compactă a determinismului universal. Mai mult, asociind cauzalitatea immanentă cu cauzalitatea transcendentă, cauza necesară cu cauza liberă, Kant a trebuit să formuleze ideea de *dualitate a persoanei umane*, concretizată în *teoria celor două caractere: empiric* prin care acțiunile subiectului se înlănțuie, determinate de legile constante ale naturii (*determinare externă* – propunem noi să i se spună), și un *caracter inteligibil*, prin care acțiunile subiectului sunt determinate de el însuși (*determinare internă*).

⁴² P. Botezatu, *Idealismul transcendentă...*, p. 34.

Comentariile lui Petre Botezatu ne ajută să explicităm caracterul necontradictoriu al celor două antinomii dedicate cauzalității și libertății. Logicianul român, deși considera că separația operată de Kant între nivelul empiric și nivelul inteligibil al caracterului este prea categorică, totuși el admitea că, prin nuanțare, se ajunge la ideea modernă a caracterului ca sistem organizat ierarhic. Rațiunea, ca principiu de acțiune, este o *forță selectivă*, dotată cu capacitatea reflexiunii, a deliberării și a alegerii. În acest chip se naște libertatea morală, chiar din specificul rațiunii, așa cum a presimțit Kant.⁴³

Prin urmare, Petre Botezatu a apreciat aportul kantian în spiritul său și a descoperit că ceea ce a dorit acesta să susțină a fost ideea că acțiunile conduse de rațiune pot fi considerate ca fiind libere. Libertatea și corolarul sau răspunderea revin Rațiunii, care, prin puterea sa critică, se instituie într-un "tribunal", cum îi spunea Kant, al ideilor și faptelor omului.⁴⁴

În comunicarea prezentată la al V-lea Congres Internațional Kant, de la Mainz, 1981, P. Botezatu a continuat ideile kantiene, acceptând șase postulate, recomandate de înțelegerea sistemică a psihicului⁴⁵:

1. Psihicul uman constituie un *sistem deschis*, inclus în suprasistemul spiritului colectiv.

2. Din punctul de vedere al activității, sistemul psihic include *grosso modo* două subsisteme:

⁴³ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁵ Comunicarea, cu titlul *Valorizarea concepției lui Kant despre libertatea voinței* a fost publicată, mai întâi, în *Revista de filosofie*, tomul XXVIII, 1981, și, apoi, în Petre Botezatu, *Interpretări logico – filosofice*, Iași, Editura Junimea, 1982, pp. 345 – 349, din care vom cita.

automatisme și *volițiunile* în organizare ierarhică. Acestea corespund în mare “caracterului empiric” și “caracterului inteligibil” din sistemul kantian.

3. Subsistemele activității interferează, creând *sisteme intermediare*.

4. *Modalitatea activității este în funcție de structura sistemului.*

5. În *subsistemul automatismelor*, răspunsul la stimul este *imediat și unidirecțional*.

6. În *subsistemul volițiunilor*, răspunsul la stimul este *mediat și multidirecțional*. Apar astfel deliberarea și alegerea.

7. În *subsistemul volițiunilor* acționează *capacitatea de închidere parțială și temporală* a sistemului. Se realizează astfel ceea ce voia și Immanuel Kant *selecția cauzelor și selecția efectelor*. Selecția cauzelor constituie *condiția libertății*. Selecția efectelor constituie *exercitarea libertății*.⁴⁶

Prin urmare, cu ajutorul teoriei sistemelor, Petre Botezatu a contribuit la explicitarea antinomiilor kantiene prin intermediul cărora se încerca, pe de o parte, să se rămână în cadrul determinismului, iar, pe de altă parte, să se admită, că libertatea voinței se naște din specificul rațiunii de a fi un factor determinant multidirecțional.

De altfel, clarificarea logico – metodologică a antinomiilor kantiene a realizat-o Petre Botezatu prin formularea unor *antinomii metodologice ale axiomatizării și formalizării*.⁴⁷ El a plecat de la convingerea că, în metodologie, fiecare succes trimite la un eșec, că nu poate exista o reușită absolută. Ceea ce câștigăm pe o dimensiune, pierdem pe altă latură. *Obiectivele*

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 348 – 349.

⁴⁷ Petre Botezatu, *Valoarea deducției*, București, Editura Științifică, 1971, pp. 168 – 195.

metodologice, considera P. Botezatu, nu sunt toate *compatibile*; ele se temperează reciproc pentru că înaintarea pe o direcție impune retragerea pe altă linie: Este aici, spunem noi, o lecție pe care ar trebui să ne-o impună viața fieăruia dintre noi: “nici un obstacol nu ne împiedică să înaintăm cât de departe pe un anumit drum, numai că aceasta nu se poate face fără sacrificii în alt sector. (...) Stă, firește, în puterea noastră să echilibrăm tendințele opuse, să folosim o strategie prin care câștiguri cât mai substanțiale să se asocieze cu pierderi minimale.”⁴⁸

Denumirea acestor situații i-a fost inspirată lui Petre Botezatu de Kant: *antinomie metodologică*, dar nu în sensul modern de paradox logic, ci în înțelesul kantian de prezență simultană a două teze contradictorii ce par să fie egal de justificate. Se poate susține, de pildă, exemplifica gânditorul român, cu aceeași hotărâre că: (1) limbajul este formalizabil și (2) limbajul nu este formalizabil. Antinomia este rezolubilă, dar nu ca în cazul paradoxelor, printr-o teorie a nivelurilor sau a tipurilor, ci prin *distingerea punctelor de vedere*. Astfel, o teorie este (relativ) formalizabilă din punctul de vedere *sintactic*, adică al construcției interne, dar o teorie nu este (relativ) formalizabilă din punctul de vedere *semantic*, adică al interpretării. Referindu-se la construirea teoriilor deductive, Petre Botezatu a formulat *cinci antinomii ale axiomatizării*, înrădăcinate în esența procesului deductiv, și *cinci antinomii ale formalizării*, asociate cu stadiul superior al deducției.⁴⁹

⁴⁸ *Ibidem*, p. 168.

⁴⁹ Pe baza unor însemnări rămase de la Petre Botezatu, noi am formulat și am descris alte două antinomii; vezi Teodor Dima, *Antinomii ale învățării*, în “Anuar”, tom III, Științe Socio-

Spre exemplificare, vom reda, pe scurt, *antinomia purității: purificarea demonstrației antrenează insuficiența fundamentului*.⁵⁰ Metoda deductivă, prin însăși structura sa, tinde la puritate, la eliminarea oricăror elemente de altă natură. Într-o demonstrație completă, fiecare pas se execută conform unei reguli de inferență aplicată unui enunț considerat adevărat. Așa a fost edificată *Principia Mathematica*: s-a construit deductiv mai întâi logica, apoi, din ea, matematica. Pe parcurs, teoria se îmbogățește cu noi constante și variabile, dar regulile de deducție rămân aceleași. În același timp, argumentele intuitive, care, la început, au fost acceptate, sunt eliminate treptat; totul se traduce în formule și reguli, pentru a se realiza deducția perfectă. Dar, prin analize minuțioase s-a constatat că acest ideal rămâne innaccessibil în forma lui pură deoarece, considera P. Botezatu, *intuiția nu poate fi eliminată cu totul*. S-a ajuns la concluzia drastică și fără drept la apel că axiomatizarea nu poate fi niciodată împinsă până la capăt. Mai mult, orice axiomatică este cufundată într-un vas curent intuitiv, pe care doar îl întrerupe un timp. De la matematica formalizată ne urcăm la logică, de la aceasta, pentru formalizare, la metalogică și, la fel, mai departe. Pentru a evita regresul la infinit, trebuie să aibă loc un sfârșit, iar acesta este, cu siguranță, intuitiv. Astfel, s-a demonstrat⁵¹ sistemele deductive nu sunt închise din punctul de vedere al fundamentului; ele

Umane, Fundația Academică "Petre Andrei", Iași 1993, pp. 61 – 66.

⁵⁰ P. Botezatu, *op. cit.*, pp. 175 – 180.

⁵¹ Sunt citate rezultatele obținute la Colocviul internațional de metodologia științelor de la Varșovia, din 1961, și publicate sub titlul *The Foundations of Statements and Decisions*, PWN, Warszawa, 1965.

presupun cel puțin două deschideri: *către intuiție și către practică*.

În manieră kantiană, ne permitem să reformulăm antinomia purității astfel: *teza: Toate demonstrațiile axiomatizate elimină orice urmă de intuiție; antiteza: Nici un fundament al demonstrațiilor axiomatizate nu poate să facă abstracție de intuiție*.

Petre Botezatu i-ar fi răspuns lui Kant: La limită, ambele propoziții pot fi argumentate, dar, în realitate, intelectul activ ne învață "să echilibrăm tendințele opuse, să folosim o strategie prin care câștiguri cât mai substanțiale să se asocieze cu pierderi minimale."⁵²

5. Concluzie

Sperăm ca, într-o următoare intervenție, să continuăm prezentarea interesului acordat și de alți gânditori români antinomiilor kantiene, în cadrul influențelor criticismului asupra filosofiei românești, care, în ciuda unor îndoieli nici pe departe elitiste, are contururi și rezultate incontestabile.

⁵² P. Botezatu, *op. cit.*, p. 168.

EPISTEMOLOGIA CRITICII RAȚIUNII PURE

- Schiță a unui program de cercetare -

Acad. Ilie PÂRVU

There has been a tendency, not unknown in the case of a new scientific theory, for every philosopher to interpret the work of Einstein in accordance with his own metaphysical system, and to suggest that the outcome is a great accession of strength to the views which the philosopher in question previous held. This cannot be true in all cases; and it may be hoped it is true in none. It would be disappointing if so fundamental change as Einstein has introduced involved no philosophical novelty.

Bertrand Russell

Critica Rațiunii Pure, ca și alte titluri ale unor opere kantiene, reprezintă și denumirea unei discipline, sau, cum scrie Kant însuși, a unei „științe speciale, niciodată încercate”.

Această disciplină teoretică instituită de *Critica Rațiunii Pure* a fost identificată, pe rând, cu metafizica (în variatele ei forme sau denumiri: metafizica transcendențială, metafizica experienței, ontologia fundamentală, idealismul transcendențial, metafizica descriptivă, ontologia critică etc.), filosofia științei, teoria cogniției și a minții, psihologia transcendențială, semantica orientată cognitivist, pragmatica transcen-

dentală, teoria (neutrală) a constituirii (succesorul legitim al „filosofiei prime”) etc. În spectrul interpretărilor disciplinare ale *Criticii Rațiunii Pure* una dintre cele mai răspândite dar și mai problematice „lecturi” este cea epistemologică. Ea este prezentă atât în sintezele didactice din epistemologia (teoria generală a cunoașterii) de azi cât și în exegeze, comentarii sau reconstrucții logice ale teoriei kantiene (H.A.Prichard, W.Sellars, J.McDowell, G.Bird, P.Guyer ș.a.). Deși a devenit astfel un loc comun în cercetarea teoretică și istorică din epistemologia contemporană, „a popular undergraduate idea”, cum consideră G.Bird, această perspectivă interpretativă nu este lipsită de dificultăți. Astfel, un exeget kantian ne atrăgea atenția că, în vremea lui Kant, în toposul disciplinar al filosofiei nu exista o disciplină specială a epistemologiei, problemele cunoașterii căzând mai cu seamă în sarcina metafizicii sau a psihologiei. Iar astăzi, am adăuga, statutul epistemologiei ca disciplină filosofică este departe de a fi asigurat, existând multe propuneri de înlocuire a ei cu alte „discipline succesoare”, cum ar fi logica științei (Carnap), pentru a nu aminti de numeroasele variante de „naturalizare” a ei. În altă ordine de idei, M.Heidegger argumenta într-o amplă lucrare următoarea poziție: *Critica Rațiunii Pure* nu are nimic de-a face cu o teorie a cunoașterii: „Intenția *Criticii Rațiunii Pure* rămâne de aceea cu totul ascunsă dacă această operă este interpretată ca o „teorie a experienței” sau ca o teorie a științelor pozitive” (Heidegger 1929:16). Dacă nu vom acorda un spațiu prea lung comentării aserțiunii lui Heidegger, nu poate să ne rămână indiferentă o susținere deosebit de pertinentă a unei eminente cercetătoare actuală a operei lui Kant. Astfel, Patricia Kitcher scria recent: „Immanuel Kant este probabil cea

mai importantă figură din istoria epistemologiei. Si totuși, opera sa este în mare măsură ignorată de epistemologii contemporani” (P.Kitcher 1995:285). Dacă prin „epistemologia” contemporană vom înțelege filosofia analitică a cunoașterii, atunci ultima parte a afirmației lui P.Kitcher este pe deplin ilustrată de orice tratat sau manual de „epistemologie contemporană”. Agenda tematică, argumentele discutate și poziții invocate în cadrul unei asemenea „discipline” sunt determinate de problematica pe care o întâlnim mai degrabă în Cercetările filosofice ale lui Wittgenstein decât în *Critica Rațiunii Pure*. Probleme cum ar fi distincția dintre abordarea externalistă și cea internalistă a cunoașterii, relația dintre coerentism și fundamentism, relația teoriei cunoașterii cu teoria sensului, problema altor minți, problema percepției și a inducției, argumentul „urmării de reguli” sau al limbajului privat, conceptul cogniției ca opinie adevărată și justificată și obiecțiile lui Gettier etc. (vezi, de exemplu, J.Dancy 1985), toate acestea au o descendență străină programului teoretic al Criticii lui Kant.

Aceste afirmații neașteptate par a infirma cunoscuta teză a lui R. Rorty: Kant a fixat problematica epistemologică a filosofiei și a profesionalizat această disciplină, „numai și prin faptul că a făcut imposibil ca cineva să fie luat în serios ca filosof dacă nu stăpânește prima *Critică*” (Rorty 1979 :149).

Ignorarea dacă nu chiar negarea explicită a contribuției epistemologice a lui Kant ar putea fi explicată, cum s-a și încercat uneori, în două moduri diferite. Primul consideră că temeiul ignorării contribuției epistemologice a lui Kant ar fi cauzat de însăși

„formularea” teoriei kantiene a cunoașterii, ale cărei clasificări epistemologice centrale (analitic-sintetic, a priori - a posteriori, empiric-transcendental etc.) apar cercetătorilor actuali ca fiind profund eronate și extrem de confuze (Kitcher 1995:285). Această perspectivă asumă neproblematic ideea după care „Kant este eronat și empiriștii au dreptate” (285). Teoria kantiană a cunoașterii le apare empiriștilor actuali ca intern inconsistentă, tratând de altfel o problemă epistemologică „stranie”, formulată de Kant însuși în secțiunea „Tranziția la deducția transcendentală” astfel:

De aceea se arată aici o dificultate..., cum anume trebuie să aibă condițiile subiective ale gândirii validitate obiectivă, i.e., să ofere condiții ale posibilității întregii cogniții a obiectelor (A89-90, B122).

O asemenea tematizare a „problemei epistemologice”, care reprezintă, după P.Kitcher, esența „revoluției copernicane a lui Kant în epistemologie” (416), este cu totul deosebită de aceea a epistemologiei empiriste (fie clasică, fie actuală), care vede ca obiectiv al unei asemenea teorii întemeierea cunoașterii și respingerea scepticismului.

Pe de altă parte, unii exegeți contemporani găsesc o explicație a ignorării contribuției lui Kant de către epistemologia actuală în faptul că aceasta din urmă este incapabilă să recepteze adecvat lecția criticismului epistemologic; mai mult, asocierea operei lui Kant cu întreprinderea empirist-analitică dominantă azi în epistemologie are consecințe dezastruoase pentru receptarea contribuției reale a *Criticii*:

Asocierea operei lui Kant cu Hume, și o neînțelegere naturală a structurii fundamentale a *Criticii*, a revigorat ideea dezastruoasă după care filosofia lui Kant, asemenea filosofiei moderne anterioare, ar trebui să fie evaluată în primul rând din perspectiva modului în care ea poate răspunde scepticismului radical de orice tip (K.Ameriks 2000:76).

Sub-conceptualizarea epistemologiei *Criticii Rațiunii Pure* prin proiectarea problemelor ei în cadrul tematici al filosofiei analitice a cunoașterii este considerată și de G.Hatfield un obstacol în înțelegerea și dezvoltarea sistematică a teoriei kantiene a cunoașterii experiențiale. Deși nu neagă posibilitatea ca unele aspecte ale epistemologiei kantiene să poată fi folosite pentru a „respinge scepticismul lui Hume”, Hatfield crede că o asemenea interpretare nu oferă o „înțelegere unificată și sistematică a filosofiei lui Kant” (Hatfield 2001:207). În opoziție cu Dieter Henrich, după care Kant credea că „ceea ce contează în ultimă instanță în filosofie este... încercarea de a justifica aserțiunile rațiunii împotriva scepticismului” (D.Henrich 1989 :37), Hatfiel consideră că aceasta este o „apreciere falsă a obiectivelor lui Kant”:

Concentrarea excesivă pe pretinsul răspuns al lui Kant la scepticismul lui Hume distrage atenția de la alte teme semnificative ale lui Kant și ale istoriei filosofiei moderne... Atenția acordată pretensei provocări sceptice a lui Hume reflectă fascinația filosofiei anglo-americane din deceniile din mijlocul secolului XX asupra «problemei scepticismului» și asupra «vălului percepției». Aceasta fascinație a dus

la o narațiune dominantă (*master narrative*) în istoria filosofiei moderne în care scepticismul a fost tema organizatoare (Hatfield 2001:207).

Unei asemenea narațiuni istorice, în mod evident, Kant nu-i poate aparține. Problemele *Criticii*, cum ar fi posibilitatea cunoașterii obiective, o problemă mai originară decât problema „epistemică” a certitudinii cunoștințelor, definesc programul unei epistemologii care nu poate fi determinată apelând la categoriile tematice ale unei epistemologii empiriste, fie ea analitic-empiristă. Kant nu avea un interes special pentru scepticismul cu privire la lumea externă, și pe care în orice caz nu-l atribuia lui Hume. În prima ediție a *Criticii*, scepticismul lui Hume „nu a fost prezentat într-o lumină negativă, ci a fost considerat ca oferind un pas pozitiv în direcția criticii” (Hatfield 2001:192). Provocarea sceptică l-a interesat pe Kant numai în cadrul polemicii generate de interpretarea idealismului său „formal” ca unul „problematic”, și nu a reprezentat tema unificatoare a discursului său epistemologic sau motivația lui originară; de aceea, sunt superflue încercările de a găsi în deducția transcendențială din a doua ediție sau în analiza și respingerea idealismului un răspuns, cu succes sau fără, la provocarea sceptică a lui Hume ce se referea la legea cauzală și la existența lumii externe (Hatfield 2001:205-207). Întrucât metafizica, cu posibilitatea, principiile și granițele ei, reprezenta preocuparea centrală a primei ediții a *Criticii* (care își propunea să examineze rațiunea pentru a înțelege capacitatea ei de cunoaștere independentă de orice experiență, în vederea obținerii unei „decizii asupra posibilității sau imposibilității metafizicii în genere” – Axii), scepticismul era considerat nu ca o „problemă epistemologică

fundamentală”, ci ca un aspect particular al justificării metafizicii: „scepticismul, în forma <metodei sceptice>, este utilizat de Kant ca un instrument pentru a pune în evidență slăbiciunea metafizicii tradiționale și ca urmare necesitatea unei critici a rațiunii” (Hatfield 2001:193).

Pentru a înțelege natura proiectului epistemologic al *Criticii Rațiunii Pure* (CRP) și pentru a conferi semnificația necesară temei proprii a epistemologiei transcendente, aceea a constituirii și întemeierii obiectivității reprezentărilor teoretice, este necesar să formulăm explicit tipul de construcție teoretică, propriu creației lui Kant, și să determinăm astfel tema, exigențele și modelele cunoașterii pornind de la determinațiile structurale și de la exigențele metateoretice (condițiile formei teoriei) ale teoriei formale a competenței rațiunii; acestea vor fi convertite în principii regulative ale unui program epistemologic. Cum vom vedea, nu avem o singură interpretare a tipului teoriei kantiene. Statutul ei metodologic a fost determinat într-o mare varietate de modalități și toate acestea au generat interpretări sau lecțiuni epistemologice ale structurii transcendente fundamentale, cum numește Ameriks nucleul conceptual și al principiilor *Criticii*. Pentru a organiza aceste variante interpretative avem nevoie de un cadru teoretic care să ofere o teorie a teoriilor și o teorie a interpretării teoriilor. Un astfel de cadru metateoretic îl poate oferi concepția semantică a teoriilor în varianta ei structuralistă (Sneed, Stegmüller) sau aceea a constructivismului empirist al lui B.C van Fraassen. Importantă în această metateorie este distincția între teoriile speciale, având un domeniu sau model intenționat și teoriile structurale, teorii-nucleu ale unor programe de cercetare, teorii abstracte de posibilitate, care se referă la clase de structuri

determinate axiomatic. S-ar putea reda distincția între cele două tipuri sau niveluri ale teoretizării prin deosebirea lui N.Chomsky dintre teoriile realizării și teoriile competenței.

Primul tip de teorie ține de un discurs de prim nivel, căruia îi este propriu un domeniu determinat față de care teoria este angajată descriptiv și explicativ. Acceptând că teoria CRP ar fi de acest tip, atunci am putea considera că ea, ca epistemologie posibilă, este o teorie directă a modalităților, structurilor și formelor cunoașterii. Conceptele și principiile CRP ar defini în mod nemijlocit un unic „model epistemologic”, putând fi interpretate „neambiguu” ca principii ale teoriei cunoașterii. La acest nivel al interpretării, în funcție de modul în care se va determina tema epistemologiei CRP, de modul cum va fi formulată „problema epistemologică fundamentală” vom întâlni o multitudine de varietăți ale interpretării epistemologice directe a CRP.

Mai întâi, există câteva perspective în care epistemologia CRP este considerată o teorie generală a cunoașterii, nu a unei specii a cunoașterii (cunoașterea științifică, cogniția filosofică, cunoașterea transcendențială etc.). Printre proiectele unei asemenea reconstrucții pot fi amintite:

Epistemologia critic-analitică a CRP (H.Putnam, P.F.Strawson, J.Bennett, B.Stroud ș.a.), o specie a epistemologiei analitice contemporane sau o modalitate de a răspunde la problemele acesteia prin apel la concepte și strategii argumentative kantiene. În acest sens, epistemologia CRP este concepută ca o viziune asupra cunoașterii având ca temă dominantă certitudinea cognițiilor, iar transcendențialul este văzut ca o strategie argumentativă de respingere a scepticismului. Epistemologia CRP se constituie ca o

aplicare a „procedurii transcendente” la problemele tradiționale ale filosofiei cunoașterii; se speră astfel că asemenea probleme vor fi soluționate prin recurs la argumente de tip transcendent. Acest tip de argumentare va fi redus, la rândul lui, la o analiză conceptuală, procedura eminentă a filosofiei analitice în genere. O asemenea interpretare directă a CRP preia exclusiv structurile ei argumentative pentru a le pune în serviciul unei întreprinderi dominate de tematica empiristă a teoriei cunoașterii, lăsând la o parte ca nerelevante alte aspecte sau trăsături distinctive ale teoriei lui Kant, în special așa-numita „*transcendental story*”, cum o numește, peiorativ, McDowell (McDowell 1994:41), cu alte cuvinte, perspectiva filosofică transcendentă și concepția asupra rațiunii („psihologia transcendentă”) în cadrul cărora se desfășoară cercetările epistemologice și procedurile argumentative. Deși a readus în rândul „opțiunilor vii ale epistemologiei actuale” teoria epistemologică a lui Kant, această perspectivă analitică, așa cum s-a subliniat adesea (vezi P.Kitcher 1999), prin eliminarea multor trăsături esențiale ale concepției lui Kant nu numai că o deformează pe aceasta până la a nu mai putea fi recunoscută, dar o îndepărtează și de realitatea construcției actuale a științei, cum în genere se întâmplă din nefericire cu trusele modelelor cogniției propuse de epistemologii analitici.

De aceea părea relevantă perspectiva lui W.Sellars și J.McDowell de redefinire a tematicii epistemologiei lui Kant pe alte liniamente decât acelea oferite de epistemologia analitică, de sorginte empiristă. Problema epistemologică fundamentală nu este aceea a respingerii scepticismului, ci a constrângerilor care

operează asupra gândirii în exercițiul rațional al justificării opiniilor. Ideea lui Sellars și McDowell este aceea de a elimina o asemenea constrângere „*from outside thinking and judging*” (McDowell 1994:41), aceea a unui dat senzorial neconceptualizat, extraconceptual (produs al receptivității sensibilității) și de a subsuma inputul cogniției în întregime constrângerilor raționale, de a accepta „un dat mediat conceptual”. Pentru a putea justifica pretențiile cogniției datele sensibile vor trebui să aibă nu numai o influență „cauzală” asupra gândirii, ci și una „rațională”, fiind de aceea necesar ca ele să fie în prealabil conceptuale („ideea „nemărginirii conceptualei”). Această interpretare coerentistă a cogniției (în care nu ar mai apărea o discontinuitate între „spațiul rațiunilor” și „spațiul cauzelor”), care are ca temă dominantă structura justificării, construind „anodin” această temă, adică refuzând contribuția perspectivei transcendente, propune o abordare a justificării cunoașterii „la un nivel diferit” de acela al teoriei kantiene și de aceea proiectează eronat problema acesteia: „Kant nu a fost preocupat de problema cunoașterii unor obiecte particulare (A11-B25, A260-B316), ci de modul în care orice cunoaștere empirică este în genere posibilă. McDowell nu consideră în mod serios această problemă, deoarece ca și Strawson și o mare parte a tradiției, el înțelege proiectul transcendental al lui Kant ca o explicare incoerentă a abordării unor minți noumenale de către obiecte noumenale” (Kitcher 1999:423). Cu alte cuvinte, Kant nu era interesat în mod fundamental de „rolul causal sau justificator al datelor senzoriale în cogniție” (425), ci de „legitimarea cunoașterii a priori”, de modul în care se pot legitima reprezentările pure sau conceptele și modelele teoretice în ceea ce privește

raportarea lor la obiectele experienței, validitatea lor obiectivă. Această perspectivă (proprie lui Kant) nu creează o separare a problematicii teoriei cunoașterii de aceea a științei, ci, în strategia ei fundamentală, epistemologia critică generalizează rațional metodologia științei moderne, pornește realmente de la „faptul științei” și îi construiește un model explicativ fundamental, pe care apoi îl universalizează prin cercetarea („argumentarea”) transcendentă.

Dacă aceste abordări reprezintă mai degrabă „reconstrucții creatoare” ale teoriei lui Kant, concepții care apelează la Kant pentru a-și rezolva propriile probleme, sau care îl modifică critic pe Kant, într-o altă situație se află cercetările exegeților CRP (dintre care, așa cum spune Patricia Kitcher, J.Allison este apărătorul cel mai fervent, iar P.Guyer criticul cel mai sever), care nu elimină cu totul idealismul transcendent, considerat nerelevant pentru epistemologia *Criticii*, ci încearcă să stabilească conexiunile dintre cele două dimensiuni ale filosofiei transcendente. Spre deosebire de Strawson, Allison crede că idealismul transcendent este inseparabil de viziunea lui Kant asupra cunoașterii, asupra posibilității și structurii acesteia. De aceea el își propune un studiu al filosofiei teoretice a lui Kant „organizat în jurul temei idealismului transcendent” (Allison 1983: 3). Ca urmare, epistemologia (studiul condițiilor epistemice) va fi înțeleasă ca o cheie reală pentru înțelegerea și, eventual, legitimarea idealismului transcendent. Allison nu va elimina ceea ce nu aparține în CRP unor „argumente transcendente” sau analize conceptuale, nu va separa „argumentul analitic” de restul întreprinderii transcendente, ci va integra cercetarea critică a cunoașterii unui program complet al filosofiei transcendente. Această perspectivă

interpretativă a determinat o anumită înțelegere a structurii argumentative a teoriei transcendente, pentru care „direcția argumentului” este (ca și pentru P.Guyer) de la condițiile epistemic necesare la subiectivitatea lor; ceea ce diferă la cei doi exegeți este acceptarea sau respingerea consistenței idealismului transcendent justificat printr-o asemenea logică a dependențelor interne ale programului critic. Aceste interpretări, pot fi evaluate, ca „exegeze”, din punctul de vedere al „adecvării empirice” în raport cu textul operei kantiene, dar mult mai importantă este judecarea lor din punctul de vedere al „adecvării explicative”, al capacității lor de a evidenția potențialul teoretic al CRP. Or, pentru aceasta, asemenea interpretări ar trebui examinate din perspective unor modele explicative ale tipului general al construcției teoretice a lui Kant. În această modalitate s-ar putea considera și critica pe care P.Kitcher o adresează logicii argumentului pentru idealismul transcendent, în cadrul căruia se înscrie și interesul celor doi kantieni pentru epistemologia CRP.

Într-o serie de studii dedicate teoriei epistemologice a lui Kant, reconstrucției ei coerente și stabilirii conexiunilor ei cu cercetările actuale asupra cogniției, Patricia Kitcher consideră că tipurile de interpretare a epistemologiei kantiene la care ne-am referit până acum distorsionează sau denaturează problema fundamentală a CRP ca epistemologie, problema validității obiective a constructelor teoretice (a reprezentărilor a priori), și ca urmare, prin reconstrucțiile propuse nu reușesc să recupereze teoria lui Kant ca o „opțiune vie pentru epistemologia contemporană”, mai mult îi slăbesc conexiunile posibile cu abordarea actuală științifică a cogniției. Este necesar, în primul rând, eliberarea teoriei lui Kant de conexiunile sau

interpretările empirist-analitice, care determină situarea problemei certitudinii cunoașterii și respingerii scepticismului în centrul preocupărilor epistemologiei și reconstruirea, pornind de la o altă problemă generală a teoriei cunoașterii, a structurii argumentative a epistemologiei transcendente. Tema acesteia este validitatea obiectivă a reprezentărilor „pure” și nu certitudinea opiniilor epistemice, iar, în sens transcendent, aceasta se stabilește dovedind că structurile a priori ale cogniției sunt „condiții necesare pentru posibilitatea în genere a obiectelor cunoașterii”. În aceasta constă nucleul revoluției copernicane a lui Kant în epistemologie; iar „direcția” argumentului central al teoriei transcendente nu este de la structurile necesare la subiectivitatea lor (cum doresc să stabilească cei care încearcă să justifice idealismul transcendent), ci de la necesitatea lor la obiectivitatea lor. Acesta este semnul distinctiv al intervenției „metodei transcendente” în stabilirea legitimității constructelor teoretice. Această perspectivă interpretativă este elaborată prin construirea unui model al cogniției (în același timp descriptiv și normativ) cu ajutorul unei idei matematice a „proiecției inverse” (pe care Kant însuși ar fi putut s-o întâlnească la Leibniz), care „formalizează” conexiunea originară necesară și determinativă dintre formele cunoașterii și obiectele cogniției. Într-o formulare sintetică, autoarea redă astfel ideea reconstrucției propuse:

În modelul «proiecției inverse» sau al «interpretării» pe care îl propun, datele senzoriale, trăsăturile subiective (care se originează în capacitățile subiectului – n.n.), și obiectele cogniției stau în următoarea relație: formele, categoriile și ideile sunt funcții ale «proiecției inverse» care produce o interpretare, viz., obiecte ale cogniției, pornind de la

patternurile din datele sensibile ca input. Deși aceste interpretări nu sunt determinate prin datele sensibile, acestea din urmă pot fi re-derivate din ele prin diferite funcții de proiecție determinate (Kitcher 1999:434).

Acest model al relațiilor dintre cogniție și elementele ei a posteriori și a priori i-ar asigura, în opinia autoarei, epistemologiei transcendente același statut cu acela al unei teorii științifice, intern consistentă. Mai mult, în acord cu reinterpretarea logicii argumentului transcendental al validității obiective, teoria idealismului transcendental ar deveni „o aserțiune asupra unei trăsături generale a cogniției umane” (436), o componentă indisociabilă a modului de gândire epistemologică, original, revoluționar, și nu o „poveste” străină teoriei kantiene a structurii cunoașterii umane.

O deosebit de originală și provocatoare interpretare epistemologică a CRP a formulat-o recent P.Abela. Pentru el, CRP oferă un tip de epistemologie radical diferit de cele empiriste și raționaliste anterioare, numit de Kant însuși „realism empiric”, care s-ar baza esențialmente pe perspectiva „priorității judecății” (judecata, așa cum apare în ediția a doua a CRP, este unitatea epistemică de bază, la nivelul ei și la nivelul condițiilor ei trebuie discutată relația minții cu lumea și trebuie determinată structura obiectivității cunoașterii), prin care se elimină orice intermediar epistemic între opinii și lume: „nu mai există nimic în afara judecății... care ar informa, constrânge sau întemeia în mod fundamental judecata validă” (Abela 2002: 139-140). Această modificare tematică a epistemologiei atribuite CRP presupune o interpretare realistă a judecăților; acestea nu vor mai fi justificate pragmatic prin condiții de asertabilitate, ci prin condițiile de adevăr. În această perspectivă Abela formulează un model epistemologic

general apelând la toate elementele structurale ale teoriei cadru a CRP, formele sensibilității, categoriile și principiile intelectului, ideile rațiunii; între acestea un rol deosebit revine principiilor Analiticii intelectului, care determină împreună o structură generală de obiectivitate, instituind în termenii adevărului condițiile fundamentale ale judecății obiective (*general truth structure*). De asemenea este foarte hotărât afirmat rolul ideilor rațiunii și al principiilor dialecticii transcendente, în particular al ideii sistematicității naturii, cărora le acordă o semnificație obiectivă nu una doar pragmatică sau „metodologică”. Reconstrucția lui Abela este una dintre cele mai convingătoare critici la adresa asimilării programului Criticii unei perspective empiriste; aceasta ar reduce contribuția lui Kant la adăugarea unei structuri formale la imaginea pre-critică a relației cognitive, ignorând conceperea unei noi situații originale a cogniției și problematizarea ei în termenii judecății obiective. Punctul de vedere al lui Abela îl obligă să se abată de la numeroasele proiectări analitice ale temelor kantiene, să reziste reconsiderării lui Kant din perspectiva „schimburilor de focuri” dintre Quine și Davidson pe tema rolului propozițiilor de observație, sau a dezbaterii dintre McDowell și Evans asupra conținutului conceptual sau non-conceptual, considerând că toate acestea distorsionează grav proiectul kantian. De aceea autorul se concentrează „ferm” asupra *Criticii*., asupra semnificației ei intrinseci. În această ordine de idei este însă de semnalat faptul că autorul acestei interpretări directe generale a CRP ca epistemologie se detașează de interpretarea operei lui Kant ca teorie a științei, limitându-se la a pune în evidență „dimensiunile general epistemice ale abordării lui Kant” (5), referindu-se la ideile lui Kant asupra „cerințelor conceptual necesare

pentru o teorie științifică numai în măsura în care ele au o relevanță directă pentru argumentarea transcendentă cu privire la posibilitatea experienței” (5), considerând că limitarea teoriei lui Kant la una care vizează problemele epistemologice fundamentale (idee accentuată în mod deosebit în reconstrucția semnificației Analogiilor experienței) n-ar îndepărta-o de conexiunea cu știința. În felul acesta Abela se îndepărtează de posibilitatea de a justifica centrarea analizei epistemologice pe judecată, introdusă, după Prolegomene, în ediția a doua a *Criticii*, pe care autorul o ia ca punct de referință, pornind de la această nouă formulare a teoriei epistemologice, în care aceasta se edifică prin elaborarea unui model explicativ fundamental al faptului” (*das Faktum*) științei exacte a naturii și generalizarea lui rațională, sau universalizarea transcendentă, fiind considerat model al condițiilor de posibilitate pentru obiectivitatea judecății.

A doua modalitate de interpretare directă a CRP ca epistemologie consideră că ea este, pentru Kant, o teorie a unei specii particulare de cunoaștere și nu a cogniției în genere. Cel mai adesea este propusă ca obiect al unei epistemologii critice cunoașterea științifică, pe urmele interpretării clasice a lui H. Cohen, care vedea în opera lui Kant o explicație și întemeiere a științei matematice a naturii a lui Newton. În această direcție se înscriu cercetările lui G.Brittan (1978), P.Mittelstaedt (1994), M.Friedman (1993, 2003) ș.a. Examinării teoriei kantiene a cunoașterii științifice, ca teorie epistemologică a CRP, i-au fost consacrate multe studii speciale, fiindu-i dedicate de asemenea unele importante simpozioane internaționale, cum au fost cele din Florența 1992, și ale căror lucrări au fost publicate în volumele editate de P.Parrini (1994) și E.Watkins (2001).

Tematica acestor studii este relevantă pentru perspectiva înțelegerii epistemologice a CRP: cunoașterea a priori în logică, matematică și fizică, constituirea transcendentă a obiectivității în cadrul teoriilor fundamentale ale științei, realismul epistemologic structural, timpul și cauzalitatea, relevanța gândirii lui Kant pentru teoria relativității și mecanica cuantică, relația dintre construcția matematică și experiența posibilă etc. Această modalitate de reconstrucție a epistemologiei asociate CRP încearcă să determine modul în care o viziune epistemologică se constituie și întemeiază prin reflecție asupra condițiilor de posibilitate ale experienței obiective a științei și prin universalizarea lor transcendentă ca model al obiectivității în genere (vezi îndeosebi M. Friedman 2001, 2003). Pe de altă parte, în această perspectivă interpretativă epistemologia *Criticii* a fost uneori înțeleasă ca o teorie care depinde constitutiv de știința clasică, îndeplinind în același timp un rol fundațional nemijlocit față de „legile speciale” ale acesteia; semnificația Analogiilor experienței, cele mai importante principii ale Analiticii intelectului, „legile transcendente ale naturii”, cum le numește Kant este, după Friedman, aceea de a funda legile generale ale mișcării și legea atracției universale din *Principiile Matematice ale Filosofiei Naturale*. Această relație conduce însă la o concluzie neașteptată: ”principiile filosofiei transcendente rezistă sau cad odată cu edificiul newtonian pe care ele îl întemeiază” (Allison 1994: 292). „Soluțiile propuse pentru a evita consecințele dezastruoase ale „inseparabilității” ideilor filosofiei transcendente de angajamentul față de fizica newtoniană și matematica clasică (G.Buchdahl, G.Bird, P.Guyer, H.Allison ș.a.) indică mai degrabă dificultățile

pe care le are de surmontat o asemenea construcție a tematicii epistemologice a CRP.

Pe lângă acest tip de cunoaștere, cea științifică exemplificată de știința exactă modernă a naturii, epistemologia CRP a fost înțeleasă uneori și ca teorie a unei cunoașteri filosofice de un tip particular, fie „cunoașterea transcendentă” (G.Moltke 1978), fie cogniția filosofică ca o cogniție a rațiunii pure din concepte, așa cum a fost determinată aceasta de Critica transcendentă în secțiunea Teoria transcendentă a metodei, prin opoziție cu cogniția matematică „prin construcția conceptelor”. Interpretările care s-au înscris în această direcție au proiectat în general „cunoașterea transcendentă” ca un argument transcendent și au încercat să-i oferte o reconstrucție logic-analitică (Hintikka 1973). În acest fel însă s-a pierdut din vedere sensul modal fundamental al teoriei kantiene (inclusiv al logicii lui), așa cum a fost acesta pus în evidență de G.Martin, de exemplu, care o face „neproiectibilă” în categoriile tematice ale filosofiei analitice și ale logicii filosofice actuale; ca urmare, epistemologia Criticii, chiar dacă redusă la o examinare a cogniției transcendente nu-și găsește „explicatul” corespunzător în asemenea construcții formale ale „logicii analitice” (G.Martin 1969, # 43).

Modalitatea de interpretare și reconstrucție pe care o propunem ca idee a unui program de cercetare care să dea seama de realizarea teoretică a CRP în plan epistemologic pornește de la situarea teoriei kantiene la un alt nivel de abstracție decât acela al teoriilor speciale, având un „obiect” determinat al reprezentării și un domeniu de validitate precis stabilit; teoria centrală a

programului kantian va fi considerată o teorie abstractă de natură structurală, o teorie formală ce tematizează competența rațiunii, condițiile de posibilitate ale cogniției obiective, o teorie fundamentală ce reprezintă nucleul unei vaste întreprinderi epistemice. Aceasta ne va permite, în primul rând, să răspundem la întrebarea, de ce a schimbat Kant „problema fundamentală” a epistemologiei? În acest fel se poate aproxima mai bine noutatea excepțională a epistemologiei CRP, „revoluția copernicană” pe care a realizat-o Kant în epistemologie. „Noua știință” pe care o „oferea” *Critica Rațiunii Pure* (al cărei proiect era denumit de Kant „ideea unei științe”, spre deosebire de „sistemul științei”) nu era o teorie a cunoașterii ca o disciplină particulară, „de domeniu”, aparținând unui prim nivel al teoretizării, ci o teorie fundamentală, o teorie-cadru a cercetării posibilității și fundamentelor oricărei cunoașteri sistematice. CRP reprezenta, ca „investigație transcendentă” a rațiunii, în același timp o teorie abstractă a competenței rațiunii și o cercetare fundațională a pretențiilor cognitive ale științei și filosofiei. Teoria de bază a *Criticii* reprezintă nu o teorie a unui domeniu determinat, având de aceea un unic „model intenționat”, ci o teorie structurală, admitând o multitudine de lecțiuni generice care vor determina, la rândul lor, ample programe interpretative și explicative. Altfel spus, deși este considerată o „știință a rațiunii”, o „știință a rațiunii pure”, CRP nu are un obiect în sensul tradițional al „disciplinelor univalente”, ci investighează rațiunea din perspectiva cercetării transcendente, ca un „domeniu” ce reprezintă esențialmente nu ceva ce trebuie proiectat teoretic-descriptiv, ci ca un „punct de aplicație” al unei investigații ce urmărește descoperirea și universalizarea unor structuri determinative, a „elementelor” ca momente ale unor temeuri a priori. În

acest fel putem, înțelege determinarea de către Kant a CRP ca „*eine Grundwissenschaft*”, ca cercetare fundațională desfășurată în cadrul unei teorii fundamentale și folosind instrumentele acesteia ca mijloace ale explicației, interpretării și legitimării reprezentărilor. Ca teorie abstractă de tip structural, CRP oferă o nouă lecție epistemologică; ea permite tematizarea problemei cunoașterii de la nivelul ei de abstracție, în acord cu caracteristicile ei imanente, cu determinațiile de formă ale acestui tip de teoretizare („forma teoriei”). Ca urmare, ea va genera noi probleme epistemologice ce vor necesita soluții de alt tip decât cele oferite de epistemologiile directe, produse ale unui nivel diferit în ierarhia abstracției. Parafrazându-l pe Russell, ea nu oferă soluții noi unor probleme vechi.

Cum se poate construi epistemologia unei asemenea modalități de construcție teoretică, abstract-structurală, neangajată față de vreun gen de „obiect”, dar compatibilă cu mai multe modele neintenționate? Răspunsul la această întrebare generală va depinde de modul cum se abordează o problemă preliminară: care este tema originară a unei asemenea viziuni epistemologice asociate unei teorii formal-structurale? Problema epistemologică determinativă sau tema originară a unei interpretări epistemologice a CRP ca teorie formală provine nu dintr-o tradiție filosofică veche, ci din stilul construcției metodologice a teoriei transcendente, precum și din „resursele” instrumentale pe care această teorie le pune la dispoziția cercetării fundaționale, cum ar fi ideea constanței unor raporturi prin care se determină o viză obiectivă potențială. Problema epistemologică a CRP nu preexistă acestei teorii, ca un construct pur filosofic, urmând a fi

soluționată cu noile ei instrumente; ea este cu adevărat una nouă, produsă de noul stil al științei rațiunii, „imanentă” teoriei ca „model interior” al posibilității și obiectivității cognițiilor abstracte. Teoria abstract-structurală își poate asocia ca aspecte ale „gândirii imanente”, de care vorbea Kant, referindu-se la natura ontologiei transcendente, o multitudine de „modele interpretative fundamentale”, de interpretări generice, capabile să reprezinte baza unor ample direcții de construcție a programului teoretic. Aceste modele interpretative imanente oferă teoriei formale modalitățile în care aceasta se desfășoară în ample programe de cercetare. În principiu, unei teorii abstract-formele i se pot asocia, ca interpretări generice: una „obiectivă”, (o teorie a „obiectului” cogniției), care definește o „ontologie imanentă”, una epistemologică, de genul celei pe care o determină convertirea condițiilor formei teoriei transcendente în principii regulative ale unui program explicativ al posibilității și validității obiective a cogniției, și una „metodologică”, prin care se specifică „algoritmii” producerii și transformării („procesării”) reprezentărilor, a informațiilor cognitive, așa cum, de exemplu, au interpretat G.Evans și L.Flakenstein specificul teoriei lui Kant.

Teoria CRP nu se constituie inductiv, pe baza unei experiențe neelaborate conceptual-teoretic, ci ea pornește de la o realizare științifică acceptată, cu anumite determinații epistemologice și metodologice (*das Faktum der Wissenschaft*), căreia îi construiește prin generalizare rațională un model explicativ (care să o facă inteligibilă, *macht begrifflich*, cum se exprimă Kant), apt să-i formuleze condițiile de posibilitate și astfel să-i asigure o generalitate necesară. Aceasta este „lecția epistemologică” a „soluționării analitice” a problemei

generale a rațiunii, în varianta constructivă a formulării teoriei transcendente pe care ne-o propune Prolegomenele kantiene.

Ca o teorie fundamentală a competenței rațiunii, CRP intenționează astfel să explice constituirea obiectivității constructelor teoretice, ca o temă solidară cu perspectiva imanentă permisă de forma teoriei. Cercetarea structural-invariantivă, desfășurată în cadrul și cu instrumentele metodologice ale unei asemenea teorii permite tematizarea problemei constituirii obiectivității reprezentărilor a priori, fără sorginte empirică, ca „problemă generală a rațiunii pure”, a unei teorii abstracte a competenței rațiunii. Problema mai originală a obiectivității devine tema unei asemenea epistemologii numai întrucât cercetarea competenței vizează „elementele” determinative pentru „spațiul rațiunilor”, cum se exprima Sellars, structurile invariante („forma logică”, cum ar spune Wittgenstein) care mediază acordul reprezentărilor cu lumea. Dintr-o problemă care se referea la unele calități epistemice ale cunoștințelor (certitudine, evidență, etc.), teoriile structurale, trecând de la planul performanței la acela al competenței rațiunii, și investigând înseși condițiile de posibilitate ale „aplicării” rațiunii, permit transformarea temei epistemologiei în aceea a temeiurilor constituirii originare a relației cognitive, ale raportărilor la lume a reprezentărilor. Tema epistemologiei asociate CRP devine astfel constituirea transcendentă a obiectivității într-o teorie fundamentală, și ea va constitui temeiul unui amplu program de cercetare, și nu prilej pentru exersarea unor argumente generale fundamentale, fie ele și „argumente transcendente”. Acest efort teoretic este preluat astăzi de teoriile fundamentale din știință, veritabilii „succesori legitimi” ai programului

transcendental al CRP. Acestea reprezintă astăzi mediul cercetării fundamentale și deci al constituirii epistemologiei și nu o analiză conceptuală „din fotoliu” a unor idei generale.

Obiectivitatea constructelor teoretice (referința la obiect a „conceptelor pure”) se va justifica, în CRP, prin „deducția transcendentală” a acestor structuri pure ale sensibilității, intelectului și rațiunii, prin dovedirea caracterului lor necesar pentru constituirea experienței. Temeiul acestei justificări este dat de „teorema fundamentală” a CRP, aceea a condițiilor de posibilitate ale experienței, care asigură prin invarianța structurală „transportul” momentelor determinative ale constituirii experienței posibile asupra obiectelor experienței, sau, altfel spus, determinarea până la izomorfism a obiectelor experienței prin forma experienței în genere, construită de teoria transcendentală. Deducția transcendentală a categoriilor oferă modelul justificării obiectivității constructelor teoretice, care va fi ca urmare reiterat la orice palier al programului transcendental, dar supus unor constrângeri speciale caracteristice acestor niveluri. În felul acesta, noua temă a epistemologiei structurale, obiectivitatea cunoașterii teoretice, departe de a fi soluționată prin apel la un argument general, independent de context, devine o problemă imanentă a unui amplu program de cercetare, fiind refigurată pe baza unor constrângeri și determinări specifice fiecărui palier al desfășurării cercetării fundamentale. La fiecare asemenea nivel al „programului epistemologic al validității obiective” (exemplificate în cazul lui Kant de: teoriile *Criticii*, de *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft* și de *Uebergang*, proiectul conținut în *Opus postumum*) justificarea obiectivității va implica două „momente”: (i) constituirea obiectului aceluși nivel ca

„obiect al experienței posibile”, prin aplicarea exigențelor funcției transcendente a obiectivității, reprezentată prin titlurile categoriale (de exemplu, „materia” va fi supusă exigenței celor patru titluri categoriale în cadrul celor patru discipline speciale ale MANW, fiind „construită” astfel ca obiect al experienței posibile, ca proiect obiectiv al „formeii experienței”) și (ii) determinarea obiectivității prin exigențele sau condițiile „formeii teoriei” constituite la acel nivel al programului. Aceste aspecte ale formeii teoriei pot fi aflate în cerințele metateoretice ale acelei construcții : pentru teoria fundamentală a programului critic acestea au fost reprezentate de Postulatele gândirii empirice în genere, pentru MANW de condițiile unei „științe în sens propriu” - sistematicitatea, o cerință caracteristică tipului teoriei modale a lui Kant, implicând esențial relația Grund-Folge, completitudinea, apodicticitatea și matematicitatea (ideea de a face din matematică instrumentul prin care rațiunea organizează experiența pentru a putea fi proiectată în concepte teoretice; matematica are acest rol epistemologic eminent în cadrul programului transcendental nu datorită „certitudinii adevărului matematic”, ci deoarece ea specifică sau determină condițiile obiectivității în știință etc.). Acestea din urmă, departe de a fi doar cerințe „formale” de natură „estetică”, asigură mai degrabă viza obiectivă intenționată a constructelor teoretice.

În felul acesta, tema epistemologică a CRP este esențial determinată de stilul teoretizării transcendente și de structura metodologică a construcției programului critic, construcție care nu este una autonom-filosofică, ci pornește de la știință, pe care o generalizează rațional într-un model explicativ fundamental și o universalizează transcendental prin „demonstrarea” principiilor lui ca reprezentând condiții de posibilitate ale experienței în

genere, ca legi determinative pentru însăși competența cognitivă a rațiunii. Relația teoriei critice cu știința în abordarea problemei cogniției este însă semnificativă și dintr-o altă perspectivă. Kant, în elaborarea programului său nu pleacă doar de la *Faktum*-ul științei, ca de la o realizare a cărei posibilitate să o stabilească în principiu, să-l „facă inteligibil”, ci folosește resursele conceptual-metodologice ale științei înseși ca instrumente ale proiectării epistemologice; cum sublinia G.Buchdahl, „multe dintre conceptele științifice centrale funcționează ca noțiuni-cheie pentru sistemele filosofice care se dezvoltă odată cu științele” (Buchdahl 1969:1). În perspectiva transcendentă, știința nu mai servește doar ca un domeniu pentru reflecția filosofică, ci înseși metodele și resursele filosofiei sunt preluate din disciplinele științifice (vezi A.Richardson 2003:166). Un asemenea „import tehnologic” de natură științifică în filosofie nu este cu puțință decât în cadrul unor construcții filosofice de același tip de teoretizare cu al disciplinelor formal-structurale.

În această perspectivă teoria epistemologică a CRP se va formula prin tematizarea experienței de construcție a teoriei transcendente ca teorie structurală, interpretată „minimal” ca teorie a condițiilor de posibilitate ale experienței în genere, ca teorie a competenței rațiunii. Modelul epistemologic fundamental se va constitui prin convertirea condițiilor formei teoriei *Criticii*, a momentelor constitutive ale „structurii transcendente fundamentale” în principii regulative ale unui program interpretativ al posibilității și validității obiective a cogniției. Aceste condiții ale structurii determinative ale experienței în genere sunt astfel transformate în condiții care definesc global „cunoașterea obiectivă”, și astfel se introduc ca exigențe

metodologice ale unui program epistemologic. Epistemologia CRP se poate realiza astfel prin „convertirea” (termenul îi aparține lui Kant, și el este folosit pentru a explica sensul trecerii de la doctrina Analiticii intelectului la „Critica transcendentă”) exigențelor constitutive ale formei teoriei în principii regulative ale unui program interpretativ. Modul determinat în care se realizează această transformare și constituirea pe această cale a modelului epistemologic al CRP va reprezenta obiectul altui studiu.

Bibliografie

- Immanuel Kant 1781/1787, *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. Raymund Schmidt, Leipzig 1957.
- Immanuel Kant 1783, *Prolegomena*, Hrsg. K.Pollok, Hamburg, F.Meiner Verlag, 2001.
- Immanuel Kant 1786, *Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaft*, Hrsg. K.Pollok, Hamburg, F.Meiner Verlag, 1977

* * *

- P.Abela 2002, *Kant's Empirical Realism*, Oxford, Clarendon Press.
- H.Allison 1983, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale Univ.Press.
- H.Allison 1994, *Causality and Causal Laws in Kant: A Critique of Michael Friedman*, în P.Parrini (ed.) 1994.
- K.Ameriks 2000, *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

- K.Ameriks 2001, "Kant on Science and Common Knowledge", în E.Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford Univ.Press.
- G.Bird 1962, *Kant's Theory of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul.
- G.Bird, M.Friedman 1998, *Kantian Themes in Contemporary Philosophy*, Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. Vol. 72:131-151.
- G.Bird 1998, „Kant and Contemporary Epistemology” (Editorial Review), *Kantian Review* vol.I:1-17.
- G.Brittan 1978, *Kant's Theory of Science*, Princeton, Princeton Univ. Press.
- G.Buchdahl 1969, *Metaphysics and Philosophy of Science. The Classical Origins, Descartes to Kant*, Oxford, Blackwell.
- G.Buchdahl 1992, *Kant and the Dynamics of Reason*, Oxford, Blackwell.
- H.Cohen 1871, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin.
- J.Dancy 1985, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford, Blackwell.
- G.Evans 1982, *The Varieties of Reference*, ed. By J.McDowell, Oxford, Clarendon Press.
- L.Falkenstein 1995, *Kant's Intuitionism, A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto, University of Toronto Press.
- L.Falkenstein 1997, „Kant's Empiricism”, *The Review of Metaphysics*: 547-589.
- M.Friedman 1993, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.
- M.Friedman 1996, „Exorcizing the Philosophical Tradition: Comment son John McDowell's Mind and World”, *The Philosophical Review*, vol. 105, nr. 4, October.

- M.Friedman 2003, *Transcendental philosophy and mathematical physics*, Studies in History and Philosophy of Science, 34: 29-43.
- P.Guyer 1987, *Kant and the Claims of Knowledge*, New York, Cambridge Univ. Press.
- P.Guyer (ed.) 1992, *Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- R.Hanna 2001, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- G.Hatfield 2001, „The Prolegomena and the Critique of Pure Reason”, în V.Gerhardt, R-P.Hortsmann (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, W. de Gruyter.
- M.Heidegger 1929, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, Fr. Cohen.
- D.Henrich 1989, „Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique”, în E.Foerster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, Stanford Univ. Press.
- J.Hintikka 1973, *Logic, Language-Games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- P.Kitcher 1995, „Revisiting Kant's Epistemology: Skepticism, Apriority, and Psychologism”, *Nous* 29:285-315.
- P.Kitcher 1999, „Kant's Epistemological Problem and its Coherent Solution”, *Philosophical Perspectives* 11:415-441.
- J.McDowell 1994, *Mind and World*, Harvard Univ. Press.
- J.McDowell 1998, „Having the World in View: Sellars, Kant and Intentionality”, *Journal of Philosophy*, vol. XCV, nr. 9.

- G.Martin 1969, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin, W. de Gruyter.
- A.Melnick 2001, „A Modified Version of Kant’s Theory of Cognition”, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 9 (4): 459-483
- P.Mittelstaedt 1994, „The Constitution of Objects in Kant’s Philosophy and in Modern Physics”, în P.Parrini (ed.) 1994.
- G.Moltke 1978, „Do Transcendental Arguments have a Future”, în *Neue Hefte fuer Philosophie*, 1978: 25-56.
- P.Parrini (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- H.Putnam 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- A.Richardson 2003, „The geometry of knowledge: Lewis, Becker, Carnap and the formalization of philosophy in 1920s”, *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 34:165-182.
- R.Rorty 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton Univ. Press.
- W.Sellars 1956, „Empiricism and the Philosophy of Mind”, în *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, ed. H.Feigl and M. Scriven, Minneapolis, University of Minneapolis.
- W.Sellars 1968, *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London, Routledge and Kegan Paul.
- P.Strawson 1966, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, London, Methuen.
- P.Strawson 1994, „The Problem of Realism and the A Priori”, în P.Parrini (ed.), 1994.

- E.Watkins 1998, „The Argumentative Structure of Kant’s Metaphysical Foundations of Natural Science”, *Journal of the History of Philosophy* 36:567-593.
- E.Watkins (ed.) 2001, *Kant and the Sciences*, New York, Oxford Univ. Press.

LOCUL DOCTRINEI DREPTULUI ÎN CADRUL FILOSOFIEI KANTIENE

Gheorghe **DĂNIȘOR**

În această scurtă intervenție aş vrea să punctez câteva chestiuni care țin de problematica lucrului-în-sine așa cum a fost el gândit de către Kant.

Este cunoscut faptul că introducerea de către Kant în opera sa a conceptului de lucru-în-sine a dat naștere la reacții dintre cele mai diverse, multe dintre acestea venind chiar din partea unora dintre neo-kantieni care vedeau în acest concept marea inconsecvență a sistemului kantian, porțița prin care își făcea loc metafizica, cea despre care chiar filosoful din Königsberg la prima lectură părea să aibă reținerile sale. O altă reacție a venit din partea lui Hegel cel care îl acuză pe Kant de subiectivism și, implicit, de scepticism, o acuzație nedreaptă având în vedere faptul că el, în repetate rânduri, a luat atitudine împotriva scepticismului. Este cunoscută de asemenea poziția sa față de dogmatism cât și față de fideism. Ambele poziții, venind din direcții diferite, conduceau la scepticism. Filosofia lui Kant nu este nici sceptică, nici dogmatică, ci încearcă să depășească aceste două poziții. Cu toate că el a făcut expres trimitere la intenția sa de a le depăși, nu a fost totuși pe deplin înțeles.

Problema care se pune este aceea dacă în cazul lui Kant este vorba de o tentativă de a suprima metafizica sau este vorba de o tentativă de a-i întări poziția și de a elimina orice scepticism cu privire la

posibilitatea acesteia. Noi aderăm la cea de a doua tentativă, iar conceptul lucrului-în-sine, introdus de Kant în opera sa, considerăm noi, nu este o problemă de inconsecvență, ci o problemă de fundamentare a metafizicii, acea aptitudine a rațiunii omenești care tinde în permanență, fără a putea fi împiedicată de ceva, să depășească limita oricărei experiențe posibile.

O întărire a poziției metafizicii, evitând dogmatismul, nu poate veni, după părerea lui Kant, dintr-o preocupare pur speculativă a cunoașterii, care, așa cum a dovedit Kant, nu poate depăși niciodată limitele experienței posibile și conform căreia "noi cunoaștem despre lucruri a priori, numai ceea ce noi înșine punem în ele". Cu alte cuvinte, prin cunoașterea speculativă noi cunoaștem fenomene, dar nu și lucruri în sine. Cu toate acestea cunoașterea tinde mereu spre un *Necondiționat* care nu are nici o legătură cu fenomenele puse de ea, și este situat în domeniul suprasensibilului. Fără această determinare a gândirii de a depăși limitele experienței, a tuturor fenomenelor, și a trece astfel la Necondiționat, nu ar fi posibilă încheierea seriei condițiilor pentru tot ceea ce este condiționat. Dacă avem în vedere faptul că rațiunii speculative i se refuză accesul la Necondiționat, ca domeniu al suprasensibilului, înseamnă că există o altă rațiune și anume rațiunea pură practică în care este posibilă determinarea conceptului transcendent al Necondiționatului și trecerea dincolo de limitele oricărei experiențe posibile.

Problema pe care și-o pune Kant este aceea a legăturii ce poate exista între cunoașterea speculativă, redusă la fenomene, și gândirea practică, cea care determinând suprasensibilul depășește cu mult orice cunoaștere speculativă. O referire la acest aspect făcută în prefața la a doua ediție a *Criticii rațiunii pure* poate fi

lămuritoare "Dacă admitem că cunoașterea experimentală se orientează după obiecte ca lucruri în sine, se va găsi că Necondiționatul *nu poate fi gândit fără contradicție*; dimpotrivă, dacă se admite că reprezentarea noastră despre lucruri, așa cum ne sunt date, nu se orientează după ele ca lucruri în sine, ci că aceste lucruri, ca fenomene, se orientează după modul nostru de reprezentare, se va găsi că *contradicția dispăre* și că, prin urmare Necondiționatul trebuie găsit nu în obiecte întrucât le cunoaștem (ne sunt date) ci desigur în ele întrucât nu le cunoaștem ca lucruri în sine".¹

Textul este excepțional pentru că el delimitează două domenii distincte ale rațiunii umane și anume cel științific, rațiunea speculativă, în care rațiunea are la îndemână cunoașterea și cel metafizic, în care suntem în prezența non-cunoașterii care creează posibilitatea accesului la suprasensibil. Prin intermediul conceptului Necondiționatului, Kant subordonează știința metafizicii și, rezultă de aici că orice cunoaștere are ca temei non-cunoașterea. Afirmând non-cunoașterea ca acces la suprasensibil, la lucrul în sine, Kant nu cade în scepticism, ci ne pune în situația de a gândi că există o non-cunoaștere în raport cu cunoașterea speculativă, limitată la fenomen, dar raportată la metafizică acea non-cunoaștere nu este altceva decât gândirea originară (aș numi-o intuiție intelectuală dar s-ar crea o confuzie pentru că intelectul la Kant se limitează la fenomen).

În prefața la ediția a doua a Criticii rațiunii pure, spre deosebire de prefața la prima ediție, Kant încearcă să reabiliteze metafizica, dar nu prin cunoaștere speculativă, ci în planul acțiunii practice. Prin această

¹ I. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1969, p. 26.

atitudine Kant rupe cu dogmatismul care concepea metafizica drept operă a cunoașterii speculative, însă metafizica în calitatea sa autentică rămâne la el nu numai intactă dar chiar consolidată. Fără Necon condiționatul suprasensibil, cunoașterea speculativă (care își are locul în lumea fenomenală) nu s-ar închea. Kant nu încearcă să suprime metafizica ci doar să schimbe "metoda de până acum" a acesteia pentru a efectua astfel "o revoluție totală" în acest domeniu, aceasta fiind "sarcina acestei critici a rațiunii pure speculative."² Critica rațiunii pure speculative are în opinia sa drept menire "să traseze astfel întregul plan pentru un sistem de metafizică".³

În ce constă în viziunea lui Kant această revoluție totală în domeniul metafizicii? Ea constă în gândirea diferenței dintre planul *cunoașterii* speculative și cel al *gândirii* pure practice. În primul caz este vorba de stabilirea limitelor cunoașterii intelectuale și anume, la experiența posibilă. În cel de al doilea caz, este vorba de gândirea pură practică ce sesizează suprasensibilul fără nici un aport din partea intuiției sensibile. Cunoașterea speculativă nu are acces la suprasensibil, terminând în non-cunoaștere, în acest gol apărând gândirea pură conectată în mod *direct* la suprasensibil. Din câte se poate observa, Kant va face o distincție categorică între a *cunoaște* și a *gândi*. Conform teoriei sale cunoașterea nu gândește, iar gândirea nu cunoaște. Pe cunoaștere se întemeiază *știința*, iar pe gândire *credința*.

Critica rațiunii pure nu face altceva decât să demonstreze "limitarea oricărei cunoașteri speculative posibile a rațiunii la obiectele simple ale experienței, Totuși, susține Kant, trebuie bine notat, se face aici

² *Critica rațiunii pure*, p. 26.

³ *Idem*, p. 27.

totdeauna rezerva că, deși nu putem *cunoaște*, totuși trebuie cel puțin să putem *gândi* aceleași obiecte ca lucruri în sine. Căci altfel s-ar ajunge la judecata absurdă că fenomenul ar fi, fără ceva care să apară."⁴

Cu alte cuvinte, lucrul în sine este gândire, *idee* care stă la baza apariției fenomenale. Asemănarea cu Platon este uimitoare.

Dacă nu s-ar face o astfel de distincție (între cunoașterea speculativă care vizează numai fenomenele și gândire care vizează lucrurile în sine) și nu s-ar restrânge folosirea primeia numai la fenomene s-ar extinde limitele cunoașterii speculative peste limitele sensibilității și s-ar înlătura folosirea pură practică a rațiunii, adică folosirea ei morală. Dacă s-ar face o astfel de extindere conceptele morale de Dumnezeu, libertate și nemurirea sufletului ar fi supuse principiului cauzalității și ele și-ar pierde orice semnificație. În prefața la ediția a doua a *Criticii rațiunii pure*, Kant ia ca exemplu conceptul de libertate, "Dacă critica nu s-a înșelat, zice el, învățându-ne să considerăm obiectul în *două sensuri*, anume ca fenomen, sau ca lucru în sine, dacă deducția conceptelor este exactă, dacă prin urmare și principiul cauzalității se raportează numai la lucruri luate în primul sens, adică întrucât sunt obiecte ale experienței, aceleași obiecte însă, luate în al doilea sens, nu-i sunt supuse: atunci aceeași voință poate fi gândită în ordinea fenomenelor (acțiunile vizibile), ca fiind necesar conformă legilor naturii și deci ea nefiind liberă și totuși, pe de altă parte, întrucât aparține unui lucru în sine, ea nefiind supusă acestei legi, deci ca *liberă*, fără ca aici să aibă loc o contradicție."⁵

⁴ *Critica rațiunii pure*, p. 28.

⁵ *Idem*, p. 29.

În concepția lui Kant această distincție trebuie menținută pentru că legile naturii nu răspund unui principiu al libertății iar libertatea nu poate fi supusă unui principiu natural al cauzalității. Primele pot fi cunoscute, cel din urmă gândit. Nu vom putea cunoaște niciodată noțiunile de Dumnezeu, libertate și nemurirea sufletului, dar le putem gândi printr-un act *spontan* al rațiunii noastre. Putem gândi aceste trei noțiuni pentru că gândirea noastră este în ea însăși liberă, adică spontană. Pe acest mod de a gândi Kant întemeiază noua metafizică.

Este cunoscută dificultatea lui Platon de a trece de la idee la fenomen. La Kant cele două se *presupun* cu toate că sunt distincte. Cunoașterea și gândirea aparțin aceleiași rațiuni, iar ființa care gândește, fiind finită, este marcată de dualitate.

Gândirea spontană nu mai are nici o legătură cu sensibilitatea, pentru că ea există ca gândire în categorii pure care se distinge de gândirea «ordinară», de gândirea științifică, aceasta din urmă fiind cunoaștere schematizată supusă regulilor naturale ale cauzalității. În acest sens, Eric Weil referindu-se la distincția menționată aici face următoarea observație: "Categoriile schematizate ne procură *cunoașterea* obiectelor, și ele sunt singurele care fac acest lucru; în categoriile pure rațiunea *gândește* obiecte dar nu le cunoaște, pentru că cunoașterea analitic-analizantă, într-un cuvânt: discursivă este apanajul exclusiv al intelectului și categoriilor schematizate."⁶

Distincția dintre cunoaștere și gândire nu este făcută întâmplător de Kant, ci ea pune în evidență o altă diferență pe care de fapt se întemeiază prima și anume, diferența dintre receptivitate și lipsa totală a receptivității

⁶ Eric Weil, *Problèmes kantians*, 1998, p. 29.

a celor două trepte ale rațiunii. Cunoașterea se bazează pe receptivitate, ea aparținând intelectului *pasiv*, receptivitate ce pune în evidență primatul obiectului și legătura de cauzalitate cu acesta. Gândirea, în schimb, lipsită de receptivitate, nu se raportează decât la sine însăși și astfel ea este *actus purus*, dincolo de orice cauzalitate naturală. În această ultimă situație lucrul în sine nu mai este ceva exterior care să fie în raport cu gândirea, ci este gândirea însăși ca act pur, adică cea care își dă sieși propriul său obiect. "În mod riguros, zice Weil, va fi legitim să atribuim la ceea ce este astfel gândit și să se evite a numi «obiect» existența în sensul obișnuit al acestui termen: lucru-în-sine este, el nu există însă, el nu este *realitate* sau real, dacă real voia să însemne «ceea ce este în legătură cu condițiile materiale ale experienței (senzatici). Aceasta nu înseamnă că acest obiect nu este câtuși de puțin; mai mult, el este singurul a cărui ființă necesară (non fortuită) este gândită necesar".⁷

În acest punct concepția lui Kant este izbitor de asemănătoare cu cea a lui Aristotel. Să ne amintim, pe scurt, faptul că la acesta din urmă intelectul activ este *actus purus*, el nu e cunoaștere, ci el este singura realitate autentică. De ce este astfel? Pentru că el nu suferă nici o influență din afară, este deci lipsit de receptivitate. Intelectul activ la Aristotel este, dar nu există (dacă existența presupune de fiecare dată legătura cu ceva exterior). El este, ca și la Kant, în sine însuși totul și de aceea este liber de legătură. Un astfel de *actus purus* nu poate fi decât spontan, adică liber, non fortuit, nesilit, de la sine, *kat auto*. Conform teoriei aristotelice acesta este fărâma de divin din om. Kant nu

⁷ *Ibidem*, p. 30.

afirmă același lucru când spune că prin *spontaneitatea* gândirii noi avem acces la cele trei lucruri în sine: Dumnezeu, libertate și nemurirea sufletului? Putem merge mai departe și să afirmăm că Dumnezeu, libertatea și nemurirea sufletului sunt termeni sinonimi: Dumnezeu nu este decât libertate absolută așa cum nemurirea sufletului este cea fărămă de divin din noi. Și toate sunt posibile datorită spontaneității gândirii, dincolo de orice cunoaștere bazată pe categorii schematizate, și se prezintă ca *actus purus*.

Este important de subliniat că spontaneitatea gândirii este actul prin care eu am conștiința de mine, nu cum îmi apar, nici cum eu sunt în mine însumi, ci numai că *eu sunt*. Nu este vorba aici de o intuiție sensibilă ci de reprezentarea prin care eu gândesc că sunt; este vorba de gândire. Eul original gândește propria ființă fără însă a o cunoaște. Această gândire este de o manieră imediată, încât putem spune că gândirea este însăși ființa Eului original, așa cum ființa sa este gândire. Nu există mediere în acest caz, ci doar gândirea că eu sunt. În acest sens în paragraful 25 din *Deduția conceptelor pure ale intelectului*, Kant afirmă că "eu sunt conștient de mine însumi în sinteza transcendentală a diversului reprezentărilor în genere, prin urmare, în unitatea originară sintetică a apercepției, nu așa cum îmi apar, nici așa cum sunt în mine însumi, ci numai că sunt. Această reprezentare este o gândire, nu o intuire".

Fără această unitate originară a apercepției, fără acel "Eu gândesc", cunoașterea însăși nu este posibilă. Eu trebuie să am conștiința că sunt, să am această certitudine dată de gândire, pentru a putea avea apoi cunoașterea. "Judecata eu gândesc - susține Kant - exprimă actul care determină existența mea. Existența este deja dată prin aceasta, dar modul cum trebuie s-o determin, adică cum să

pun în mine diversul aparținând acestei existențe, nu este încă dat. Pentru aceasta este nevoie de intuiția de sine, care are la bază o formă dată a priori, adică timpul, care e sensibilă și aparține receptivității determinabilului. Dacă nu mai am o altă intuiție de mine însumi, care dă *determinantul* în mine, de a cărei spontaneitate sunt conștient și pe care îl dă anterior actului *determinării*, așa cum *timpul* dă ceea ce e determinabilul, eu nu pot determina existența mea ca pe aceea a unei ființe spontane, ci îmi reprezintă numai spontaneitatea gândirii mele, adică a determinării, și existența mea rămâne determinabilă numai sensibil, adică rămâne ca existența a unui fenomen. Totuși această spontaneitate face ca eu să mă numesc *inteligentă*".

Ceea ce este determinant pentru mine, adică spontaneitatea gândirii este anterioară determinării sensibile. Megând în continuarea acestui gând, deducem că libertatea este originară întemeietoare a ființei umane și ea este cea care stă la baza oricărei cunoașteri ulterioare. Întemeierea lui *eu sunt* ca gând este actul liber și pur prin care eu mă gândesc în mine însumi fără vreo influență exterioară. În cazul lui Kant suntem în prezența unei tentative de a scoate ființa umană prin actul originară al gândirii în afara spațio-temporalității și al cunoașterii finite. Începutul, ca act originară, nu este intuiția sensibilă - de la care pornește orice psihologic - ci gândul în identitate cu ființa. Gândul că eu sunt este certitudinea absolută, fără să știu însă *cum* sunt; acest *cum* va veni ulterior, dar mă va situa în fenomenal. A situa ființa umană în imperiul libertății echivalează cu tentativa de a o scoate din natură și istorie, acolo unde funcționează cauzalitatea. Gândirea originară a lui eu sunt este dincolo de natură și istorie și scoate în evidență originea divină a ființei umane. Nu

trebuie să ne ferim să recunoaștem, odată cu Kant, această noblețe a ființei umane (ca de fapt a oricărei ființe raționale). *Eul* este aici lucru-în-sine "în condiția, zice Kant, că noi privim o ființă (omul) exclusiv, conform acestei rațiuni (adică conform rațiunii pure practice) obiectiv determinabilă, ea nu poate fi considerată ca o ființă sensibilă, ci calitatea menționată este calitatea unui lucru-în-sine ...".

Filosofia lui Kant vizează temeiurile metafizice ale existenței ființei raționale și el le găsește în conceptul de libertate, ca *actus purus* al unei ființe situată în afara spațio-temporalității. Kant este astfel metafizician în sensul autentic al cuvântului.

Această latură a filosofiei kantiene nu a fost niciodată suficient valorificată. De fapt, ea nu-i aparține numai lui Kant. Pe ea a tins să se fundamenteze modernitatea, numai că ea a alunecat în fenomenalitate, luând în considerare numai cunoașterea cea care a condus către gândirea instrumentală, o gândire calcul. Descartes însuși își întemeiază gândirea sa pe o concepție de tip metafizic. În maxima sa "gândesc, deci exist" suntem în prezența unui act imediat de gândire și nu de cunoaștere. Nu există aici nici un fel de mediere între faptul că *gândesc* și, ca atare, *sunt*. Maxima nu aparține logicului pentru că așa cum este expusă de către Descartes, ea nu este un raționament, pentru că îi lipsește termenul mediu. Ea precede logicul și îi devine temei. În schimb ea nu se întemeiază pe nimic, adică e lipsită de temei, pentru că ea este temei absolut.

Atât la Descartes, cât și la Kant acest gând originar că sunt nu se constituie în subiect și ca atare el nu are nici obiect, este act pur, lucru-în-sine. Acest lucru vrea să însemne că atunci când gândesc, acest lucru este în identitate cu ființa, gândul aparținându-i ființei din

mine și nu unui eu, subiectivității. Prin acest gând eu mi-am deschis ființa, iar ființa din mine iese în deschis. Această deschidere a ființei în mine este topire a mea în ființă, fără să mă raportez la ceva exterior. Totul se întâmplă în interiorul ființei mele, care lipsită de raportare este libertatea ca atare. Gândind nemurirea sufletului eu îmi devin mie însumi prezent. În această prezență ființa este sub forma lui *sunt* și nimic mai mult, cu precizarea că acest *sunt* este gândire (idee). Originar deci omul este gând, iar gândirea este aici lipsită de orice raportare. Dacă raportarea aparține logicului, lipsa de raportare aparține domeniului metafizicii. Din aceste considerente se deduce că atât la Descartes cât și la Kant întâlnim gândul adânc conform căruia omul își găsește temeiul în metafizic, este *homo metafizicus*.

Nu același lucru îl susține și Platon când afirma că omul la început era intelect pur și stătea alături de divinitate, dar apoi a decăzut din această stare?

Cum în plan metafizic nu există cunoaștere, urmează că omului îi rămâne *crediința*. Numai în credință eu nu mă raportez la altceva, ci *sunt* în identitate, adică sunt Dumnezeu și libertate pentru că *sunt* suflet nemuritor. În credință eu sunt gând pur și ca urmare liber. "Conceptul de libertate, susține Kant, este un concept pur al rațiunii și, de aceea, pentru filosofia teoretică este transcendent, adică este un concept căruia nu-i poate fi dat nici un exemplu adevărat în nici o experiență posibilă, căruia nu-i poate fi gândit nici un obiect în vederea unei cunoașteri teoretice posibile și care nu are valoare de principiu *constitativ*, ci doar de principiu *regulativ* și negativ al rațiunii speculative, în timp ce în întrebuițarea sa practică își dovedește realitatea prin intermediul principiilor practice, în calitate de lege a unei cauzalități a rațiunii pure, independentă de orice condiții

empirice (ale sensibilului în genere), determinând liberul arbitru și demonstrând existența unei voințe pure în noi, în care își au originea conceptele și legile morale. Pe acest temei pozitiv (din perspectivă practică) de libertate se întemeiază legi practice necondiționate, numite morale, care raportate la noi, al căror liber arbitru este afectat sensibil, nefiind el însuși conform voinței pure, ci adesea opuse acesteia, sunt *imperative* ..."

Reiese cu claritate din acest citat că pentru Kant conceptul de libertate nu ne aparține (în sens speculativ) cu toate că este în noi, fiind un principiu regulativ al rațiunii și nu al ființei cunoscătoare legată de condițiile empirice. Libertatea nu e nici măcar principiu constitutiv al realității empirice pentru că în felul acesta ea ar fi în raport cu ceva ce ar limita-o din exterior. Dacă ea nu aparține eului cunoscător, în schimb aparține moralei unei ființe *autonome*. Autonomia morală este a unei ființe care gândește fără însă a se raporta la domeniul empiric al sensibilității. În această situație autonomia morală aparține *spontaneității* rațiunii. Nu se poate vorbi de autonomie decât în măsura în care își face prezența spontaneitatea rațiunii.

În DEX se menționează că *spontan* înseamnă "ceea ce se produce de la sine, fără vreo cauză exterioară aparentă, care se face de bună voie, fără a fi silit de nimeni, care apare brusc, pe neașteptate, care nu este conștient". Cuvântul spontan vine din latinul *sponte* care înseamnă "prin sine însuși, fără alt ajutor, prin propriile mijloace, singur" și adjectivul *spontaneus* care înseamnă "spontan, de bună voie".

Din câte se poate observa ceea ce este spontan, spontaneitatea, implică voința și anume *voința bună*. Fiindcă spontaneitatea nu implică vreo legătură exterioară ea aparține unei singularități. Spontaneitatea

și voința bună aparțin deci unei ființe autonome și fiind voință bună adică *bună voință* suntem în prezența unei *autonomii morale*. Spontaneitatea, cu alte cuvinte, nu vizează cunoașterea speculativă, ci ea aparține autonomiei morale, unei rațiuni pure practice. Citatul dat mai sus, ne arată că temeiul autonomiei individuale este libertatea și ea nu se găsește decât aici. "Ca ființă rațională, prin urmare aparținând lumii inteligibile, omul nu poate concepe cauzalitatea propriei lui voințe niciodată altfel decât sub ideea libertății; căci independența de cauzele determinante ale lumii sensibile (independență pe care rațiunea trebuie să și-o atribuie întotdeauna) e libertate. Dar cu ideea de libertate este legat inseparabil conceptul de *autonomie* iar cu acesta principiul general al moralității, care, în Idee, este la baza tuturor acțiunilor unor ființe *raționale*, la fel cum legea naturii stă la baza tuturor fenomenelor."⁸

Libertatea, susține Kant, nu este decât o *Idee* a rațiunii, a cărei realitate obiectivă în sine este problematică, iar natura un concept al intelectului. "Aici, zice Kant, își are originea o dialectică a rațiunii, căci libertatea care este atribuită voinței pure să stea în contradicție cu necesitatea naturii. Totuși, deși *din punct de vedere speculativ* rațiunea, aflată la răscruce de drumuri, găsește calea necesității naturale cu mult mai netedă și practicabilă decât pe cea a libertății, totuși *din punct de vedere practic*, poteca libertății este unica pe care e posibil să ne aflăm în purtarea noastră; de aceea filosofiei celei mai subtile îi este imposibil ca și rațiunii omenești celei mai comune să înlătore libertatea prin sofisticări."⁹

⁸ *Critica rațiunii pure*, 1972, p. 72

⁹ *Critica rațiunii pure*, p. 75.

Omul trebuie deci conceput, pe de o parte, ca ființă liberă iar, pe de altă parte, ca parte a naturii și supus cauzalității acesteia. Ambele laturi sunt unite în același *subiect*. Ca ființă autonomă omul tinde să suprimă în sine necesitatea naturii și să se înscrie într-un domeniu al libertății. Dar pentru că natura îi este parte componentă el se *autoconstrânge* atunci când tinde să o suprimă și să se înscrie în libertate. În autonomie omul nu iese în exterior pentru a se întemeia, ci își găsește temeiul în sine autoconștientizându-se să suprimă pornirile naturale în favoarea libertății morale.

Când vorbim de autonomia individuală în cazul lui Kant, prioritate are libertatea voinței, în plan secund trece necesitatea naturală. În acest sens individualitatea umană capătă importanță capitală și ea trebuie să fie nu numai mijloc, ci în primul rând scop în sine.

Gândind astfel, Kant va accepta teoriile contractualiste conform cărora societatea și apoi statul sunt creații ale voinței libere individuale. Cu alte cuvinte, la baza constituirii societății și a statului stă Ideea de libertate, adică domeniul inteligibilului, al suprasensibilului. Dreptul se întemeiază astfel pe conceptul pur al libertății. Dar aparține el acestui domeniu?

Acum ne putem întreba care este locul dreptului în sistemul de gândire kantian? Aparține el domeniului inteligibilului așa cum este cazul moralei, sau el aparține domeniului cunoașterii pentru că se înscrie în necesitatea naturală? Dreptul are o întemeiere rațională, dar de ce natură este aceasta? Un lucru este cert, și anume acela că morala ține de autonomia individuală pe când dreptul vizează exteriorizarea ființei autonome, în relații cu celelalte ființe în cadrul unei societăți date. Privit din acest punct de vedere dreptul se separă de

morală și se înscrie în necesitatea naturală cea care răspunde principiului cauzalității. Eu nu mă mai întemeiez în mine însumi (autonomie morală), ci întemeierea îmi este exterioară. "Legea juridică universală, zice Kant, este: acționează exterior în așa fel, încât întrebuintărea liberă a liberului tău arbitru să poată coexista cu libertatea tuturor, conform unei legi universale". Dar, afirmă Kant în continuare, atunci când acțiunea mea sau, în genere, situația mea poate coexista cu libertatea tuturor după o lege universală, acest fapt îmi provoacă o nedreptate care mă stânjenește; căci acest obstacol (această opoziție) nu poate coexista cu libertatea după legi universale".¹⁰ De unde rezultă că "nu se poate pretinde ca acest principiu al tuturor maximelor să fie, de asemenea, și maxima mea, adică eu să o *transform în maximă* a acțiunii mele."¹¹

De aici se deduce că în cazul dreptului suntem în prezența unei limitări a autonomiei morale, deoarece el nu vizează decât exteriorizarea acțiunii și nu *motivația* morală internă a acesteia. De aceea libertatea concepută în sens absolut atunci când o plasăm în domeniul moralei devine libertate-relație mărginită în mod empiric în domeniul dreptului. Dacă morala aparține domeniului rațiunii pure practice, dreptul aparține domeniului empiricului. Ambele sunt reunite în același subiect, dar trebuie tratate distinct. "Această distincție, susține Kant, de care depinde, de asemenea, și diviziunea superioară a *teoriei moravurilor* în genere se întemeiază pe aceea că: conceptul de *libertate*, care este comun fiecărei dintre cele două, face necesară diviziunea în datorii ale *libertății exterioare* și datorii ale

¹⁰ I. Kant, *Metafizica moravurilor*, p. 68.

¹¹ *Idem*, p. 69.

libertății interioare, dintre care numai ultimele sunt etice ..."¹²

În ambele cazuri suntem în prezența unei constrângeri și în ambele cazuri constrângerea tinde să suprime afectele, dar cu mijloace și efecte diferite. În domeniul moral constrângerea conduce la autonomia voinței, independentă față de cauze exterioare, în drept constrângerea conduce la socializare și subordonarea față de o cauză exterioară. Omul nu-și mai dă sieși legea în cazul dreptului, ci aceasta îi este dată din exterior de o forță care îl domină. Cu alte cuvinte, în drept omul nu mai este o ființă "capabilă să fie membră a unui imperiu posibil al scopurilor."¹³ "Autonomia este deci principiul demnității naturii omenești și al oricărei naturi raționale."¹⁴ În cazul dreptului, așa rezultă din opera lui Kant, suntem în prezența unei *eteronomii* a voinței care stă la baza tuturor principiilor false ale moralității. Conform teoriei kantiene "când voința își caută legea care trebuie să o determine în *altceva* decât în aptitudinea maximelor ei care o fac pe ea însăși legiuitoare universală, prin urmare când, depășindu-se pe sine, caută această lege în natura vreunui din obiectele ei, se produce totdeauna *eteronomie*. Atunci voința nu-și mai dă sie însăși legea, ci obiectul i-o dă ei în virtutea raportului lui față de ea". Acest raport, fie că se bazează pe înclinație sau reprezentări ale rațiunii, face să nu fie posibile decât imperative ipotetice: eu trebuie să fac ceva, *fiindcă vreau altceva*. Dimpotrivă, imperativul moral, prin urmare categoric, spune: eu

¹² *Idem*, p. 233.

¹³ I. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 54.

¹⁴ *Idem*.

trebuie să acționez într-un fel sau altul, deși nu voiam nimic altceva".¹⁵

Dacă moralitatea vizează lucrul în sine, dreptul vizează ceea ce ține de fenomen și aparține cunoașterii.

Trebuie făcută aici observația că în cazul filosofiei kantiene nu avem de a face cu un dispreț față de drept și de știință în general, cu un dispreț față de ceea ce nu e decât fenomen, ci cu o grandioasă încercare de a subordona totul unui principiu al moralității, ca principiu al unui imperiu al scopurilor în sine în care omul ocupă un loc central. Numai această orientare spre o lume a inteligibilității pure dă *sens* acțiunilor umane. Importanța *Ideilor* (în stil platonician) este covârșitoare pentru orice ființă rezonabilă, de aceea Eric Weil are deplină dreptate când afirmă că "opозиția a *cunoaște* (a determina prin legi naturale un obiect și a-l sesiza în spațio-temporalitate cu ajutorul conceptelor fundamentale schematizate) și a *gândi* (a înțelege totalitatea desăvârșită a substanțelor în sine de o parte, unitatea lumii naturale și umane - conform aspirațiilor morale fundamentale ale umanității - de alta) este fundamentală pentru înțelegerea gândirii kantiene. Obiectele intelectului (ale științei spațio-temporale, înțeleasă psihologic) sunt cognoscibile, dar nu comportă *sens* pentru om: ele există pur și simplu; obiectele rațiunii, mai exact obiectul rațiunii, căci, în ultima analiză, el nu poate fi decât unul) nu sunt cognoscibile, cu alte cuvinte, nu intră ca astfel de obiecte în cadrul spațio-temporal și nu devin niciodată niște *obiecte*; ci ele dirijează, pe planul teoriei, munca cercetării (ideile) impunând progresul metodic al științei și, pe planul infinit mai elevat al moralei, garantând omului posibilitatea unei vieți cu *sens*: libertatea incognoscibilă, supraviețuirea sufletului și justiția divină,

¹⁵ Critica rațiunii practice, p. 60.

ambele indemonstrabile în cunoaștere, redau sens efortului ființei finite de a fi rezonabilă care, cu toate acestea în fiecare moment se opune aspirațiilor imediate (naturale) ale primeia.¹⁶ Acordând prioritate incognoscibilului în raport cu latura dominată de cunoaștere a rațiunii, introducând lucrul în sine, ca un concept fundamental în filosofia sa, putem fi îndreptățiți să afirmăm că în cazul lui Kant își face loc în opera sa conceptul de inconștient pe care tinde să se fundamenteze metafizic? Afirmatia ar putea fi îndreptățită din moment ce Kant pare să acorde prioritate voinței în raport cu rațiunea cunoscătoare. Trebuie totuși să observăm că la el voința trebuie să fie în concordanță cu rațiunea altfel se cade în animalitate. În felul acesta inconștientul nu poate fi gândit decât ca un aspect al rațiunii care este, pe de o parte voință, iar, pe de altă parte, cunoaștere. Echilibrul dintre cele două da naștere Eului a cărei complexitate este evidentă. Inconștientul este temeiul conceptului pur al libertății, o libertate care nu există, ci doar este. Această prezență a ideii de libertate nu ne este dată de cunoaștere, ci de o gândire interioară și imediată a certitudinii că eu sunt independent de condiții. Paradoxul metafizicii constă în faptul că ea este o încercare de a exprima inexprimabilul. Ea încearcă să surprindă fața nevăzută a lucrurilor printr-o rațiune a inefabilului. Afirmatiile sale nu se cer a fi demonstrate, ci crezute, credință rezultată din evidența imediată, dincolo de cunoașterea dominată de spațio-temporalitate.

Acesta este mesajul pe care s-a străduit să ni-l transmită Kant.

¹⁶ Eric Weil, *Problèmes kantians*, p. 112.

HEGEL ȘI KANT, INTERPREȚI AI LUI ANSELM DIN CANTERBURY¹

Alexander **BAUMGARTEN**

Se poate spune despre *Știința logicii* și *Despre critica rațiunii pure* că au *livrat* contemporaneității argumentul anselmian într-un anume sens determinat, afectat de interpretările autorilor lor, și au decis prin aceasta o parte din reperele interpretării. Pentru Hegel, identificarea argumentului existenței divine oferit de Sfântul Anselm în *Proslogion* cu momentul speculativ al descoperirii identității dintre ființă și gândire l-a încadrat pe Sfântul Anselm într-o istorie a metafizicii de care exegeza contemporană a încercat să îl despartă. La rândul său, Kant a formulat o critică a argumentului pe care l-a numit „ontologic”, blocând eventuala lui validitate în desființarea valorii de predicat real a existenței. Din momentul redactării acestor două interpretări, orice exegeză a argumentului s-a văzut nevoită să delimiteze între conceptul ființei supreme și conceptul generic al ființei și să explice modul în care interpretarea se raportează la eventuala calitate de predicat a existenței. Analizând aceste două reacții definitorii pentru modernitatea filosofică, ne putem întreba dacă meditația asupra lor ne învață ceva despre

¹ Studiul de față a stat la baza redactării primei părți a capitolului al doilea al volumului „Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei”, apărut la editura Polirom în anul 2003.

sensul modernității sau despre argumentul anselmian. Dacă prima variantă are un oarecare sens, ne putem întreba dacă nu cumva camuflările succesive ale unui context original al argumentului nu au făcut ca problemele pe care le ridică enunțul său să rămână doar: 1) analiza divinității ca ființă generică, și 2) evaluarea calității de predicat a existenței. Această intenție de cercetare, dublată de modelul „arheologic” sugerat mai sus, ne determină să ne apropiem de mediul filosofic al Sfântului Anselm independent de lectura lui în filosofia clasică germană, dar să privim această lectură drept una determinantă pentru punctul de plecare al receptării moderne a argumentului anselmian.

1. Știința logicii, I, 1, cap. 1, nota 1

Fragmentul² redă efortul conceptual al lui Hegel de a gândi ființa ca pe nemijlocitul nedeterminat și de a iniția în felul acesta proiectul propriei ontologii. Famosul text propune conceptul ființei pure ca fiind nedeterminatul absolut, pentru a extrage din acest principiu conceptul unității ființei cu neantul. Sesizând unitatea și diferența nemijlocită a acestora, Hegel propune recunoașterea naturii corelative a celor două concepte („*fiecare dispăre în contrariul său*”, astfel încât „*adevărul lor este devenirea*”³). Am reluat acest aspect cunoscut pentru a înțelege cu precizie sensul conceptului angajat de Hegel, când el vorbește de nedeterminare: este conceptul „*ființei ca atare, luată în generalitatea ei cu totul abstractă*”⁴. Cel mai sigur indiciu

² Cf. G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, traducere de D.D.Roșca, ed. Academiei R.P.R., București, 1966, pp. 63-72.

³ Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 64.

⁴ Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 71.

al faptului că Hegel are în vedere acest concept este referința repetată la eleatism⁵; cu atât mai mult, înainte ca el să formuleze o critică a poziției kantiene față de argumentul ontologic, el remarcă: „*Ființa și neființa sunt identice: deci totuna este că sunt sau nu sunt, că această casă există ori nu, că această sută de taleri este sau nu este în posesia mea*”⁶. Aluzia are în vedere exemplul prin care Kant critica argumentul spunând că o sută de taleri gândiți nu își modifică conținutul conceptual dacă există și în realitate (argument pe care îl vom analiza mai jos). Aluzia are valoare ironică la nivelul construcției literare și ne poate oferi sensul exact al conceptului vizat de Hegel: ființa avută în vedere este *indiferentă* față de orice realitate determinată, iar din acest motivul pasajul trecerii ei de la concept la realitate nu poate fi discutat luând ca exemple ființe determinate, chiar dacă am avea în vedere egalitatea dintre esența lor gândită și esența lor în fapt. În urma stabilirii naturii acestui concept, Hegel trece la critica abordării kantiene a argumentului existenței divine. Citind acest text, trebuie să reținem mai întâi o limită externă a punctului de vedere hegelian în această critică, pentru a putea să adresăm textului două întrebări care îl delimitează în raport cu textul Sfântului Anselm.

Această limită externă se referă la „*deosebirea dintre ființă și neant în general și între ființă determinată și neființă*”⁷. Cu alte cuvinte, pe Hegel nu îl interesează dacă raportul de comparație dintre existența mentală și

⁵ Fragmentele lui Parmenide sunt citate de două ori, prima oară în momentul reperării istorice a apariției conceptului, a doua oară în critica poziției kantiene față de argumentul „ontologic”.

⁶ Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 67.

⁷ Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 68.

existența în fapt este licită, nici dacă obiectul conceput deține un criteriu de excelență sau nu între alte criterii de aceeași natură, ci doar dacă, de la nivelul conceptului de ființă pură, este sau nu important să stabilim dacă natura conceptului este gândită sau reală. Iar răspunsul lui Hegel este negativ. Din acest motiv, „*acest așa-numit concept al celor o sută de taleri este un concept fals*”⁸, deoarece el nu satisface criteriul nedeterminării și al infinității ființei divine. Acuzându-l că a aplicat categoriile finitului la cele ale infinitului, Hegel respinge critica lui Kant și dă un nou sens argumentului ontologic, care ar fi valid dacă el ar avea în vedere doar conceptul ființei absolut nedeterminate. În raport direct cu argumentul din *Prologion*, este natural să formulăm la adresa obiecțiilor lui Hegel câteva întrebări. Mai întâi, am dori să știm dacă între conceptul de Dumnezeu și cel de ființă nedeterminată există o relație de identitate sau de incluziune, atât pentru Hegel, cât și în opinia Sfântului Anselm. În al doilea rând, vrem să știm dacă critica lui Hegel blochează efectiv critica lui Kant, în sensul în care valoarea de predicat a existenței este anulată în orice situație, sau faptul că, pentru Kant, existența nu este un predicat *real* (dar poate fi un alt fel de predicat, așa cum vom vedea mai jos) nu intersectează neașteptat interpretarea lui Hegel.

În privința primei întrebări, am constatat deja elogiul pe care Hegel îl făcuse Sfântului Anselm în *Prelegerile sale de istoria filosofiei*, spunând despre el că ar fi realizat „*o înțelegere a unității dintre gândire și ființă, atunci când este vorba de infinit*”⁹. Pentru Hegel, Sfântul Anselm ar fi descoperit unitatea dintre gândire și realitate

⁸ Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 70.

⁹ Cf. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, II, traducere de D.D.Roșca, ed. Academiei R.P.R., 1964, pp. 265-271.

sub forma conceptului ideii absolute, chiar dacă ea era reprezentată ca Dumnezeu. Cu această observație, ne putem reformula întrebarea de mai sus sub forma altor două întrebări: pentru pasajul citat de noi din *Știința logicii*, conceptul ființei nedeterminate are același sens cu conceptul de Dumnezeu? Dar Sfântul Anselm oferă vreun indiciu pentru a deosebi între ființa absolută nedeterminată și Dumnezeu? Pentru pasajul strict¹⁰ din *Știința logicii*, răspunsul este ambiguu. De pildă, când Hegel exemplifică faptul că între ființă și neant există o corelație absolută care se regăsește peste tot „*în cer sau pe pământ*” sub forme determinate, el îl oferă ca exemplu pe Dumnezeu și activitatea lui¹¹. Dimpotrivă, când îl critică pe Kant, el se referă la Dumnezeu ca la ființa infinită care stabilește aceeași diferență față de ființele finite (de pildă, cei o sută de taleri exemplificați de Kant pentru a bloca argumentul) ca și ființa nedeterminată în raport cu cele determinate. Nu ne rămâne, prin urmare, decât să vedem dacă Sfântul Anselm însuși a avut în vedere o eventuală diferență între ființa absolut nedeterminată și Dumnezeu.

În tratatul *Monologion*, el stabilește câteva criterii de concepere a divinității. Unul dintre ele este afirmarea existenței unor grade de inegalitate ale realităților¹², astfel încât în vârful acestei ierarhii de ființe mai mult sau mai puțin determinate să se afle Dumnezeu, al cărui prim atribut este cel de a fi creator. Este aceasta deja o

¹⁰ Scopul cercetării de față nu se raportează la opiniile lui Hegel în general despre relația dintre Dumnezeu și ființa absolută, ci are în vedere clarificarea modului în care argumentul anselmian a avut un efect asupra filosofiei moderne.

¹¹ Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 66.

¹² Cf. *Monologion*, cap. 4.

determinație care îl face să se deosebească de ființa lui Hegel? Dar el este ființa infinită, sursa tuturor ființării, fără a fi substratul din care ele sunt alcătuite, tot așa cum nici Hegel nu recunoștea în conceptul ființei acest substrat, denunțat drept o simplă reprezentare a rațiunii¹³. În plus, pentru Sfântul Anselm, ființa supremă este conceptul cel mai abstract al rațiunii („nici un lucru, fie și în înțelegere, nu o precede pe aceasta”¹⁴) și „ea este ceea ce este prin sine și din sine”. Altfel spus, considerată ca atare, ființa infinită este nedeterminată, completă și perfect identică ființei hegeliene.

Dar cu totul altfel stau lucrurile pentru Sfântul Anselm în privința conceptului ei, adică atunci când ființa infinită este privită sub aspectul critic al condițiilor de posibilitate de a fi gândită. În capitolele 26-27 din *Monologion*, Sfântul Anselm se întreabă care este legitimitatea limbajului de a numi cu un termen comun („substanță”) atât creatura cât și Creatorul ei. Transcendența absolută a divinității face ca Dumnezeu și creatura să nu poată fi elementele unei mulțimi mai largi, numite univoc cu termenul *substanță*, ci termenul are semnificații diferite în aplicarea lui diferită¹⁵. Acest regim al transcendenței sale nu interzice faptul de a fi gândită, dar, așa cum vom vedea în capitolul următor,

¹³ Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 70.

¹⁴ Cf. *Monologion*, cap. 6.

¹⁵ Din acest punct, teologia medievală a construit în secolul al XIII-lea mai multe explicații privind diferența acestor semnificații. Una dintre ele este teoria analogiei (dezvoltată de Albertus Magnus și Sf.Toma din Aquino, alta este teoria univocității atribuirii (dezvoltată de Duns Scotus). Cf., pentru vaoarea întregii dezvoltări, B. Montagnes, *Le problème de l'analogie de l'être chez Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1971).

stabilește un regim cu totul special pentru gândire, merit să îi conserve lui Dumnezeu regimul transcendent față de gândirea situată în regimul ierarhic.

Ne propunem să reținem ca diferență între ființa lui Hegel și Dumnezeu Sfântului Anselm faptul că, pentru Hegel, gândirea nu își asumă ca punct de plecare transcendența absolută a ființei infinite care ar trebui să impună un regim special pentru gândire, în vreme ce pentru Dumnezeu anselmian această asumare este prezentă. Prin urmare, diferența dintre cei doi nu survine la nivelul naturii nedeterminatului, ci la nivelul examinării critice a posibilității de a gândi acest nedeterminat. Pentru Hegel, această nedeterminare este *dată*; pentru Sfântul Anselm, ea este *pierdută*, fiind condiționată de conștiința căderii¹⁶, iar din acest motiv, Sfântul Anselm este silit să clarifice și modul privilegiat prin care gândirea are, eventual, acces la această transcendență. Faptul că Hegel nu este direct interesat, în acest pasaj, de regimul particular al rațiunii, se datorează faptului că, din viziunea modernă asupra naturii cugetătoare, lipsește ideea asumării originare a unei poziții inferioare și date a ei într-o scară a ființelor de pe care omul trebuie să contemple ființa infinită. În schimb, pentru Sfântul Anselm, această viziune este prezentă, și tocmai ea este cea care îl face, într-un pasaj din *Monologion*, să construiască accidental (și surprinzător, în contextul unei comparații cu Hegel) conceptul identității dintre ființa nedeterminată și neființă, dar să ocolească identificarea acestui concept obținut ocazional cu Dumnezeu¹⁷.

¹⁶ Cf. *Proslogion*, cap. 1.

¹⁷ Cf. *Monologion*, cap. 31: „Căci, dacă dintr-o substanță care trăiește, este sensibilă și rațională se înlătură prin gândire faptul că ea este rațională, apoi că este sensibilă și, în fine, că este viețuitoare, ceea ce rămâne apoi este faptul pur că ea

Prin urmare, lectura lui Hegel a stabilit un aspect important în înțelegerea argumentului prin sublinierea unicității conceptului ființei nedeterminate, dar a așezat amprenta modernității asupra lui, lăsând deoparte restricțiile impuse de regimul rațiunii în atingerea obiectului ei. Tocmai asupra acestui ultim fapt trebuie să ne îndreptăm atenția în analiza noastră, parcurgând în sens invers dezvoltarea modernității. După ce am înlăturat „stratul” de interpretare hegelian, descoperim la Kant exact ceea ce autorul *Științei logicii* socotise de la sine înțeles, și anume meditația asupra condiției de posibilitate transcendente a obiectului dat.

2.Critica rațiunii pure, II, cartea a 2-a, cap. 3,

sect. 4

Este cunoscută reacția “demolatoare” a autorului *Criticii rațiunii pure* la adresa argumentului (presupus anselmian, în formularea lui kantiană)¹⁸. În cea mai simplă și mai incompletă formă a sa, reacția kantiană este repovestită cel mai adesea astfel: fie conceptul unei ființe perfecte, posesoare a tuturor atributelor pozitive; pentru că existența este una dintre aceste atribute, rezultă în mod necesar că ființa perfectă pe care am supus-o exercițiului rațiunii există. Împotriva unei

este; cine nu înțelege că această substanță se distruge astfel puțin câte puțin, către o ființă tot mai mărunță, și că ajunge în cele din urmă să nu fie? Însă cele care coboară orice esență, dacă sunt adăugate fiecare în parte, către o ființă tot mai mărunță, dacă sunt adăugate în ordine conduc aceeași esență către o ființă tot mai măreață”. Vom reveni la sensul acestui pasaj în analiza surselor sale neoplatoniciene în capitolul al IV-lea al cercetării noastre.

¹⁸ Cf. I.Kant, *op.cit.*, pp. 456-462.

asemenea formule, Kant ar fi reacționat afirmând faptul că existența nu este un predicat, asemenea celorlalte predicate care se pot afirma despre o ființă perfectă, cum ar fi omnisciența, bunătatea, puterea, înțelepciunea, etc. Expunerii argumentului propriu-zis, evident, i se poate obiecta că nu ar fi redarea exactă a argumentului Sfântului Anselm, iar în capitolul următor vom analiza direct deosebirile dintre această formulare, moștenită din *Meditațiile metafizice*, V, ale lui Descartes. Deocamdată, acest aspect nu este important: dar rezumarea sub această formă simplistă a contraargumentului kantian produce un număr de neînțelegeri. Astfel, la cea mai superficială privire, ea poate ocaziona următoarea replică: de ce spune Kant în critica argumentului ontologic faptul că existența nu ar fi un predicat, de vreme ce el așează în tabela categoriilor existența, între cele trei categorii ale modalității¹⁹? Este posibil ca tocmai răspunsul la această frecventă confuzie în redarea criticii kantiene să fie instructiv în privința poziției sale reale în raport cu Descartes, din opera căruia preia argumentul criticat, dar și cu Anselm, a cărui formulă originală îi era necunoscută.

Pentru Kant, argumentul redat în formula de mai sus nu este valid, deoarece el revine la „confundarea unui predicat logic cu unul real”²⁰. Prin folosirea logică, copula „este” are pentru Kant doar valoarea „punerii unui lucru”, astfel încât esența conceptului de Dumnezeu nu este modificată dacă spunem „Dumnezeu este”. Aceasta înseamnă că, în folosire logică, cuvântul *este* nu adaugă nimic nou la conținutul conceptului, iar necesitatea existenței obiectului despre care el a fost rostit este o iluzie. Exemplul pe care îl dă Kant este instructiv în două

¹⁹ Cf. I.Kant, *op.cit.*, p. 113.

²⁰ Cf. I. Kant, *op.cit.*, p. 459.

sensuri: „Și astfel realul nu conține nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri posibil”²¹. Primul sens al exemplului este clarificarea modului în care, categoric, existența nu poate fi un predicat real. Al doilea sens, însă, are în vedere natura exemplului ales. Termenul „Dumnezeu” are cu adevărat aceeași valoare în experiență ca și cei o sută de taleri? Să înlocuim acest termen prin cel de „ființă transcendentă experienței”, iar exemplul celor o sută de taleri prin „orice obiect posibil și determinat în experiență”. Contraargumentul lui Kant ar putea fi reformulat atunci: nu putem demonstra existența unui obiect transcendent experienței apelând la concepte corespondente unor obiecte din experiență și atribuind predicate logice acestora. Acum, critica propusă este de două ori corectă. Mai întâi, deoarece existența nu este un predicat real, ci unul logic, așa cum a spus Kant. În al doilea rând, pentru că analogia dintre taleri și Dumnezeu este incorectă, de vreme ce nu ambele „obiecte” se află în același sens în câmpul experienței.

Să reamintim, însă, ceea ce am sesizat însă privitor la categoria existenței: dacă ea figurează în tabela categoriilor, atunci folosirea existenței în regimul cunoașterii trebuie să mai aibă și o valoare transcendentă, pe lângă cea reală (falsă, cum s-a văzut) și cea logică (posibilă, dar ineficientă). Adrian Miroiu²² a atras însă atenția asupra faptului că, pentru Kant, conceptul de existență nu se reduce la alternativa predicat logic/predicat real, ci are într-adevăr și o valoare transcendentă, care revine la *principiul determinării*

²¹ Cf. I. Kant, *op.cit.*, p. 460.

²² Cf. Adrian Miroiu, *Argumentul ontologic – o cercetare logico-filosofică*, ed. ALL, București, 2001.

complete, expus de Kant în „*Despre idealul transcendentă*”²³, cu numai câteva pagini înaintea criticii pe care am reluat-o. Într-adevăr, pentru Kant, determinarea logică înseamnă supunerea unui concept principiului contradicției, în urma căruia „*din două predicate opuse contradictoriu numai unul singur poate să îi revină*”²⁴. În schimb, principiul determinării complete înseamnă raportarea unui concept la „*posibilitatea întregă, ca ansamblu al tuturor predicatelor lucrurilor în genere*”²⁵. Prin urmare, el prezintă un concept modal, iar Kant precizează faptul că sediul lui se află în rațiune și „*nu putem niciodată să îl prezentăm în totalitatea lui în concreto*”. În comentariul său la acest principiu, Adrian Miroiu sesizează faptul că propozițiile existențiale folosesc acest principiu al determinării complete: „*Dar atunci când avem de-a face cu afirmarea existenței a ceva nu mai putem apela la principiul logic al contradicției: este nevoie de punerea la lucru a principiului transcendent al determinării complete. Când spun: Dumnezeu există, sau tot așa, triumphiul acesta există, sau Socrate există – atunci subiectul (Dumnezeu, triumphiul acesta, Socrate) este considerat*

²³ Cf. I. Kant, *Critica rațiunii pure*, Teoria elementelor, II, div. 2, cartea a II-a, cap. 3, *Despre idealul transcendentă (prototypon transcendentale)*, ed. cit., p. 444 sqq.

²⁴ Cf. I. Kant, *op.cit.*, p. 444.

²⁵ Cf. I. Kant, *op.cit.*, p. 445. Diferența dintre determinarea logică și determinarea completă ar putea fi ilustrată, ne permitem să credem, și de polemica pe care a purtat-o Aristotel cu metoda dihotomiei platoniciene din *Sofistul*, unde Platon folosea principiul contradicției în vederea unei determinări logice, pe când silogistica aristotelică are în vedere o determinare completă (pentru un excellent comentariu al acestei probleme, cf. P. Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, ed. Teora, București, 1998).

ca determinat în raport cu toate predicatetele²⁶. Or, știm că pentru Kant facultatea rațiunii era singura care viza obiecte exterioare experienței, iar eșecul ei în privința demonstrării existenței lui Dumnezeu devine folosirea doar regulativă a acestui concept. Prin urmare, ceea ce spune Kant este, sub formula parafrizei: „Dacă ceva există, este complet determinat; dar dacă ceva este complet determinat, nu înseamnă neapărat că există”²⁷. Acestea înseamnă că, pentru autorul *Criticii rațiunii pure*, cunoașterea ar fi putut construi un argument rațional al existenței divine dacă reciproca primei propoziții de mai sus ar fi fost adevărată. Așadar, rațiunea nu poate decide existența divinității, dar își poate exercisa interminabil (și foarte profitabil etic) deschiderea și capacitatea reală de a folosi conceptul de existență în sens transcendențial, când este vorba de obiecte exterioare experienței. Ba mai mult, există o tendință *naturală* a rațiunii de a formula acest argument, și aceasta din două motive: 1) deoarece ea raportează toate conceptele unor realități finite a căror determinare completă o încearcă la o realitate infinită²⁸; 2) deoarece ea își reprezintă și această realitate infinită tot *ca pe* una finită, întrucât ea își poate reprezenta numai asemenea realități: odată ce idealul transcendențial al condiției de posibilitate a tuturor lucrurilor finite a fost dat în principiul unei ființe infinite, folosirea ideii acesteia din urmă, obiect al unei teologii transcendențiale, este ilegitimă. Kant

²⁶ Cf. A. Miroiu, *op.cit.*, p. 58.

²⁷ Pentru analiza și istoria celor două implicații, cf. tot A. Miroiu, *op.cit.*, p. 49.

²⁸ Cf. I. Kant, *op.cit.*, p. 448 („Căci toate negațiile ... sunt simple limitări ale unei realități mai mari și în sfârșit a celei supreme, prin urmare ele o presupun și sunt numai derivate din ea în ce privește conținutul”).

spune: „aceasta din urmă este o simplă ficțiune, prin care reunim și realizăm diversul ideii noastre într-un ideal, **ca într-o ființă particulară** (s.n.)”²⁹. Aceste din urmă cuvinte fac efectiv ca Dumnezeuul lui Kant, tocmai datorită modurilor naturale de reprezentare a rațiunii, să poată fi comparat cu talerii din capitolul următor. Dumnezeuul reprezentat are, într-adevăr, aceeași valoare ca și cei o sută de taleri. Este interesant de remarcat că, în răspunsurile sale la criticile lui Gaunilon, Sfântul Anselm are o remarcă asemănătoare, când el critică substituirea expresiei sale *id quo maius cogitari nequit* de către Gaunilon cu expresia *maius omnibus* („cel mai mare dintre toate”), spunând că o asemenea este naturală rațiunii, care întotdeauna își va reprezenta pe acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare **ca pe** cel mai mare dintre toate, chiar dacă acest lucru este criticabil³⁰.

Ceea ce este surprinzător în această interpretare este faptul că ea instaurează o apropiere neașteptată, *mutatis mutandis*, între argumentul anselmian și idealul rațiunii pure kantiene, care se folosește de principiul determinării complete în cazul conceptului de existență. Sfântul Anselm își ia aceeași precauție de a exclude ființa divină din câmpul experienței, fixând un regim special al rațiunii. În capitolul 3 din *Proslogion*, el spune: „Căci dacă vreo minte ar putea gândi ceva mai bun decât tine, s-ar sui creatura deasupra creatorului, și l-ar judeca pe creator – ascenderet creatura supra creatorem et iudicaret de creatore”. Ablativul de relație de *creatore* putea fi tradus mai tehnic: „ar formula judecăți avându-l ca subiect pe creator”, ceea ce ar

²⁹ Cf. I. Kant, *op.cit.*, p. 449.

³⁰ Pentru dezvoltarea acestei idei, cf. finalul capitolului V al cercetării noastre.

însemna includerea judecăților despre Dumnezeu în sfera celor logice, unde rațiunea *decide* asupra obiectelor ei. Dar Sfântul Anselm, asemenea lui Kant, se ferește de această incluziune. Singura diferență între cei doi autori este faptul că cel dintâi invocă un concept care, în momentul prezent al cercetării noastre este încă total neclar, și anume *crediința*. Când Sfântul Anselm rostește sintagma *fides quaerens intellectum*, el vrea să precizeze prin ea una dintre funcțiile credinței, și anume aceea de a relaționa facultatea rațiunii cu obiectele asupra cărora ea nu are putere, *tocmai* în măsura în care nu are putere asupra lor³¹.

Fără să amintească acest întreg parcurs kantian prin principiul determinării complete al idealului rațiunii pure, Jean-Luc Marion folosește doar conceptul anselmian al negativității transcendenței divine (exagerându-l, așa cum vom vedea, printr-o apropiere prea mare de Pseudo-Dionisie Areopagitul) sugerând și el o apropiere cu abordarea kantiană, asemănătoare celei expuse mai sus: „*argumentul nu vizează un termen transcendent cugetării decât în cadrul experienței transcendentale a limitelor de cugetare înseși*” și „*Kant nu știa că adversarul său îi putea rezista criticii sale prin armele acestei critică*”³². Ultima dintre afirmații poate fi primită cu anumite rezerve: conceptul credinței folosit de Sfântul Anselm face ca cele două abordări să aibă puncte comune, dar să nu stabilească termeni de

³¹ Această ultimă precizare se referă la faptul că, dacă aceste obiecte și-ar pierde regimul transcendent, și-ar pierde identitatea, devenind simple reprezentări ilicite. În fond, ideea anselmiană nu ne apare acum decât ca o firească interpretare a mesajului evanghelic legat de experiența empirică a lui Toma necredinciosul.

³² Cf. J.-L. Marion, *op.cit.*, p. 235.

polemică. Ele sunt convergente în asumarea limitelor experienței transcendente ale subiectivității gânditoare, dar modul de operare, relaționarea cu obiectele exterioare experienței și rezultatul final presupun criterii și naturi diferite.

Să reținem din această schiță sumară a reacției kantiene în fața argumentului (despre care acest autor știa că are origini carteziene³³) trei aspecte. Mai întâi, în interiorul argumentației kantiene, exemplul talerilor poate relua legitim exemplul naturii divine, fiindcă ambele fuseseră deja concepute de rațiune drept ceva finit. În al doilea rând, argumentul pare a se înrudi cu Sfântul Anselm prin reflecția asupra condițiilor transcendente de cunoaștere a ființei infinite și pare a se deosebi de Hegel prin meditația asupra aceleiași teme. Pentru a repeta metafora lansată anterior, în „stratul” arheologic al argumentării kantiene depuse peste argumentul anselmian întâlnim ceva ce la Hegel devenise invizibil: tratarea conceptului ființei divine ca intangibilă prin voința proprie a subiectivității gânditoare, pregătite în schimb prin facultățile sale naturale de receptarea unei asemenea existențe înțeleasă ca transcendentă. (Cu aceasta, putem răspunde și întrebării lansate în paragraful anterior privind gradul în care interpretarea kantiană este realmente atinsă de critica operată de Hegel: fără a desființa această critică, Hegel modifică în argumentul său natura ființei transcendente, substituind-o cu conceptul ființei absolute, și simultan schimbă opțiunile privind limitele puterilor facultății de cunoaștere, susținând natura de concept a ființei nedeterminate.) În al treilea rând, să reținem faptul că Immanuel Kant operează cu o structură a raționamentului moștenită de

³³ Cf. I.Kant, *op.cit.*, p. 461 *ad finem*.

la Descartes, care a trecut tacit drept cea originar-anselmiană³⁴. Cu această din urmă observație, putem asuma și condiția noastră istorică de moștenitori direcți ai lecturii germane a argumentului anselmian, dar putem simultan gândi și recuperarea originară a argumentului „lui Anselm”.

³⁴ Această confuzie a condus la o analogie între Kant și călugărul Gaunilon, care formulase un argument asemănător celui „al talerilor”, referindu-se la o insulă imaginară.

TEORIA VIRTUȚII LA KANT - ÎNTRE ETICA VIRTUȚII ȘI ETICA ACȚIUNII CORECTE -

Adriana **NEACȘU**

Chiar dacă astăzi nu i se mai acordă, ca în epocile premoderne, un interes privilegiat, virtutea rămâne în continuare o categorie fundamentală a eticii; mai mult, asistăm în filosofia contemporană la un curent semnificativ care pledează pentru o întoarcere radicală la etica virtuții, încercând elaborarea unei teorii a acesteia care să suplinească neajunsurile eticii moderne, orientată cu precădere asupra corectitudinii acțiunii.

Reprezentant al veacului luminilor, Kant este considerat drept unul din filosofii care au determinat schimbarea de perspectivă în detrimentul virtuții, întemeind o etică rigorigistă, în care criteriul moralității este respectul datoriei impuse prin legea morală. În realitate, etica sa nu este una strict a acțiunii corecte, poziția filosofului situându-se undeva la mijloc între aceasta și etica virtuții. Voi încerca să susțin ideea analizând teoria virtuții, pe care Kant o dezvoltă ca parte distinctă a metafizicii moravurilor, adică a sistemului de principii a priori care determină comportamentul oamenilor în societate. Cum cealaltă parte o constituie teoria dreptului, singură teoria virtuții poate primi numele de *etică*, desemnând ceea ce se numește *morală* în sens restrâns.

Limitându-ne la această explicită identificare a teoriei virtuții cu etica, am putea crede că etica lui Kant nu este altceva decât o etică tradițională a virtuții. Lucrurile însă sunt departe de a sta astfel, de vreme ce conceptul eticii este inclus în acela mai larg al *moralității* sau al *moravurilor*, iar nucleul moralității umane la Kant îl formează conceptul de *obligație* sau de *datorie*, care implică în mod necesar ideea constrângerii în numele unei legi. Această idee a constrângerii face legătura între drept și etică, diferența provenind din faptul că, dacă în cazul dreptului constrângerea este exterioară, în virtutea unei legi juridice, în etică avem de-a face numai cu o autoconstrângere, prin supunere la legea propriei voințe raționale, care îți dictează conținutul concret al constrângerii, adică datoria. În ambele cazuri ne situăm însă pe planul libertății umane, adică al acțiunii guvernate de rațiunea pură practică, deci pe planul moralității.

Așadar, Kant subordonează etica moralității și, prin urmare, conceptul virtuții aceluia de datorie. Lucrul acesta reiese clar din definiția pe care Kant o dă virtuții: „Virtutea este tăria maximei oamenilor în îndeplinirea datoriei lor”¹, cu alte cuvinte: „tăria morală a voinței unui om în îndeplinirea datoriei sale.”² Dacă n-ar exista datoria n-am putea vorbi nici despre virtute, situație perfect firească în cazul sfinților și al ființelor pur raționale, care se supun legii morale fără nici o urmă de constrângere. Numai în cazul omului, ființă rațională însă totodată sensibilă, supunerea la lege se face fără plăcere, constrângător, deci din datorie, prin stăpânirea

¹ Kant, *Metafizica moravurilor*, trad. R. Croitoru, Ediția a doua revăzută și adăugită, Ed. Antaios, 1999, p. 222

² *Ibid.*, p. 232

înclinațiilor naturale opuse, cu ajutorul virtuții, care le opune rezistența necesară. Din această cauză Kant socotește că „moralitatea umană, pe treapta sa cea mai înaltă, nu poate fi mai mult decât virtute”³ iar ceea ce numim înțelepciune nu este decât personificarea stării ideale în care ea ar fi „pe deplin liberă de influența oricărui impuls străin datoriei”.⁴

Virtutea este instrumentul prin intermediul căruia omul își poate îndeplini datoria mobilizându-se pe sine, autoconstrângându-se doar ca urmare a reprezentării legii morale, deci prin intervenția libertății sale interioare. Acest instrument e constituit de voința bună în timpul și numai datorită luptei cu înclinațiile noastre sensibile. Ca să le opui rezistență este nevoie de curaj, așadar, curajul, din această perspectivă, este anterior virtuții. Pe de altă parte însă, deoarece tăria morală care definește virtutea nu este altceva decât curajul de a se lupta cu dispozițiile contrare legii, curajul se identifică virtuții. Iar în calitate de curaj, adică de facultate morală de rezistență și de luptă împotriva viciilor, virtutea „constituie cea mai mare și unica onoare de război autentică a omului; ea mai este numită și înțelepciunea propriu-zisă, anume practică: pentru că ea își aproprie scopul final al existenței omului pe pământ. – Doar posedând-o omul este liber, sănătos, bogat, rege, etc., și nu poate fi privat de ea nici din întâmplare nici datorită soartei: pentru că el se posedă pe sine, iar virtuosul nu-și poate pierde virtutea.”⁵

Virtutea este înțelepciune practică deoarece reușește să-i subordoneze rațiunii toate înclinațiile și

³ *Ibid.*, p. 211

⁴ *Idem*

⁵ Kant, *op.cit.*, p. 232

facultățile omului, impunându-i acestuia stăpânirea de sine, scoțându-l de sub autoritatea impulsurilor naturale și a sentimentelor. Ea acționează în temeiul legii morale, ca o dispoziție fermă de îndeplinire a sa, de aceea nu poate fi nici simplă abilitate nici o „obișnuință dobândită prin exercițiul îndelungat al acțiunilor morale.”⁶ Este respinsă astfel poziția aristotelică referitoare la virtute ca la „un habitus datorită căruia omul devine bun și-și îndeplinește funcția proprie.”⁷ Argumentul lui Kant este că, în acest caz, virtutea n-ar mai avea un temei solid și ar bâjbâi la împlinire, nefiind pregătită să facă față tuturor situațiilor concrete și nici să țină piept mulțimii de tentații. În schimb, nici unul din toate aceste ruinătoare neajunsuri nu o pot afecta dacă-i admitem virtuții un sprijin ferm în legea morală, care acționează inevitabil în noi în calitate de ființe raționale, arătându-ne fără greș ceea ce trebuie să facem în fiecare împrejurare. Dar asta înseamnă să întemeiem comportamentul cotidian al oamenilor pe principii metafizice, în condițiile în care metafizica este ceva extrem de speculativ, care nu poate sta la îndemâna oricui. Și nu cumva e de-a dreptul ridicol să introduci în teoria virtuții elemente metafizice și să faci din conceptul pur, neempiric al datoriei, un imbold al acțiunii și o armă eficace împotriva viciilor? Dacă te limitezi să educi pe cineva și nu neapărat să-l faci filosof, ar părea că e suficient să-i inoculezi un sentiment moral; el n-ar poseda o teorie a virtuții clară și sigură, nu ar cunoaște primele temeuri ale conceptului datoriei dar ar acționa conform datoriei, deci efectul ar fi același, fără complicații inutile. În realitate însă, datoria realizată în

⁶ *Ibid.*, p. 211

⁷ Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. de Stella Petecel, Ed. Științifică și Enciclopedică, Buc., 1988, p. 40

virtutea sentimentului, nefiind dictată de rațiune, se face doar instinctiv și la întâmplare, fără să aibă la bază principii morale autentice, care sunt ferme și sigure, ci doar „o metafizică gândită confuz, inerentă predispozițiilor raționale ale fiecărui om.”⁸ Singura concesie pe care profesorul o poate face inerentei lipse de pregătire filosofică a învățăcelului său este să nu folosească un limbaj și o expunere metafizice în predarea „imperativului datoriei” dar, obligatoriu, ideea trebuie să atingă elementele metafizice care întemeiază această datorie, altfel teoria virtuții nu va avea claritate și nu va fi deloc eficientă.

Faptul că teoria virtuții sau etica se ocupă în mod necesar de principii metafizice deci are la bază un sistem de concepte pure a priori este singurul care o acreditează în calitate de știință adevărată, adică sistematică și nu un simplu agregat de teorii disparate. Faptul că își expune teoriile exclusiv din principii a priori o face să fie pură, chiar dacă este nevoită să aplice aceste principii la natura umană, care este obiect al experienței. Iar din faptul că se pretează unei expunerii care are nu atât un scop teoretic cât mai ales un rol educativ, de formare a caracterului, rezultă că ea nu este o simplă teorie care ne arată cum să ne comportăm în genere, ci o *doctrină*, adică un sistem de idei riguros fundamentat în legea morală, pe care o conștientizează pe deplin în sufletul omului, convingându-l de necesitatea respectării ei și insuflându-i forța de a o pune în practică. Asta înseamnă că, deși este un produs al rațiunii practice inerent omului, virtutea nu este înnăscută ci trebuie să fie dobândită prin învățare, însă, încă o dată: numai din principii, căci întemeierea pe

⁸ Kant, *op. cit.*, p. 204

„cunoștințe antropologice rezultate din experiență” este insuficientă și își ratează inevitabil scopul. Faptul că e nevoie să învățăm virtutea deși ea trebuie să fie presupusă pur și simplu în noi, îl determină pe Kant să spună că „omul este obligat la virtute (ca o tărie morală)”, cu toate că „ea însăși nu este o datorie (căci atunci ar trebui să fie dată îndatorirea de a avea o datorie)”.⁹

Metoda de învățare a virtuții trebuie să fie sistematică și să cuprindă atât o cataheză morală (în care profesorul testează memoria elevilor) îmbinată cu dialogul de tip socratic (destinat interogării rațiunii lor) cât și o ascetică morală, care presupune exersarea „viguroasă, curajoasă și energică” a virtuții, ca luptă permanentă împotriva înclinațiilor naturale, a impulsurilor sensibile. Exemplul bun are în acest proces educativ numai un rol secundar, el nu trebuie să i se substituie legii ca imbold al acțiunii ci doar să stea mărturie că datoria poate fi împlinită. Scopul învățării virtuții este determinarea în om a acordului liber al voinței sale subiective cu fiecare datorie dictată de rațiunea pură practică, indiferent că datoria este una etică (impusă prin legiferare interioară, ca lege a propriei voințe) sau una juridică (căreia îi corespunde un drept precis al celuilalt, stipulat printr-o lege externă); de asemenea, să-i confere insului perseverență și fermitate în împlinirea datoriei. Rezultă că virtutea este, de fapt, o dispoziție virtuoasă a omului, o facultate a sufletului, care-l determină să acționeze consecvent în conformitate cu statutul său de ființă liberă, rațională. Ea reprezintă un ideal al vieții, de altfel inaccesibil dar apropierea de el este, da data asta, o datorie. De aceea virtutea este întotdeauna

⁹ *Ibid.*, p. 232

„progresivă” în om; numai că nici un progres în această direcție nu este un bun câștigat o dată pentru totdeauna iar atunci când omul renunță la efortul de înălțare survine, inevitabil, decăderea morală, încât pe urmă el este nevoit să ia totul de la început.

În calitate de dispoziție virtuoaasă a sufletului, de înclinație spre a-ți realiza datoria, virtutea este una singură și ea se distinge deopotrivă de datoria juridică și de cea etică iar Kant o mai numește *îndatorire a virtuții*. Ce se întâmplă însă cu mulțimea virtuților concrete, a căror expunere mai mult sau mai puțin detaliată constituie un capitol esențial al oricărei filosofii morale clasice? Nici Kant nu le neglijează și, în afară de virtutea-facultate, care este una singură, el recunoaște existența a numeroase virtuți particulare, pe care le identifică diverselor conținuturi ale datoriei etice și pe care le numește *datorii ale virtuții*. Ele reprezintă, de fapt, materia asupra căreia se exercită virtutea ca atare și exprimă direcția de acțiune a dispoziției virtuoaase, scopul pe care aceasta vrea să îl atingă.

Raportul dintre virtutea-unică și virtuțile-multiple nu este o relație de tipul gen-specie. Distincția dintre ele este dată de diferența dintre formal și material. Atunci când vorbim de virtute ca facultate vizăm de fapt singurul mod corect din punct de vedere moral prin care te poți raporta la o datorie. Este o apreciere asupra formei generale a acțiunii, punându-se accent pe tăria și fermitatea dovedite în realizarea datoriei. În schimb, facem abstracție deliberat de conținutul concret al datoriei, de cerința expresă a acesteia; cu alte cuvinte, materia este lăsată deoparte. Și tocmai ea este scoasă în evidență de conceptul de datorie a virtuții. Căci rațiunea ne impune o mulțime de datorii pe care să le realizăm dând dovadă de virtute, iar conținutul unora

dintre ele se constituie drept scop al acțiunii virtuozose. Dacă punem accent tocmai pe acest conținut variat, deci pe mulțimea de scopuri concrete ale acțiunilor morale, vor rezulta în mod firesc numeroase virtuți particulare, adică datorii ale virtuții. „Gândirea unei multitudini de virtuți (după cum este inevitabil) nu este altceva decât gândirea unor diferite obiecte morale, la care voința este călăuzită de principiul unic al virtuții”¹⁰

Aceeași distincție dintre formal și material îi folosește lui Kant pentru o delimitare și subtilă, cea dintre datoria etică în genere și datoria virtuții ca exemplu concret de datorie etică, adică o datorie etică centrată pe un anumit obiect. Căci datoria etică, una singură, exprimă într-un concept generic aspectul formal de subordonare față de legea interioară, în vreme ce datoria virtuții nu se constituie ca atare decât în funcție de conținutul pe care legea îl dictează ca datorie.

În calitate de datorie etică, datoria virtuții se distinge de datoria juridică în primul rând prin ideea de scop. Acesta nu joacă nici un rol în cadrul datoriei juridice, care este impusă din afară, desemnând drepturi ale altuia pe care eu sunt obligat să le respect fie că vreau fie că nu; în schimb, datoria virtuții exprimă scopuri ale mele, pe care eu mi le fixez în mod liber deși nu dintr-un impuls natural ci cu o anumită neplăcere dar din convingerea că așa trebuie, că sunt dator să fac asta în temeiul unei porunci absolut raționale și de aceea pe deplin îndreptățită. Scopul este semnul libertății mele, în ciuda autoconstrângerii implicate de ideea datoriei, căci deși pot fi obligat de altul să acționez într-un fel anumit, nimeni nu îmi poate impune să și doresc acțiunea respectivă, să fac astfel din ea un scop al meu. Este

¹⁰ *Ibid.*, p. 233

adevărat că, în mod obișnuit, liberul arbitru își alege neîngrădit scopurile, în fond urmărindu-și înclinațiile sensibile, care funcționează într-o ordine strict pragmatică, dar există și scopuri pe care același liber arbitru se autoconstrânge să și le pună pentru că ele exprimă „datoria dictată de legea morală”. De altfel, dacă nu ar exista scopurile-datorii, cele care *trebuie* puse ca scop, nici un scop n-ar mai fi doar scop ci doar mijloc pentru alt scop „iar un imperativ categoric ar fi imposibil; ceea ce ar anula orice teorie a moravurilor”.¹¹ În consecință, etica, în calitate de „sistem al scopurilor rațiunii pure practice (...), nu poate proveni din scopurile pe care și le poate formula omul și apoi să decidă asupra maximelor pe care să le urmeze, adică asupra datoriei sale; căci ar fi maxime cu temeieri empirice, care nu oferă nici un concept al datoriei, iar acesta (categoricul a trebui) își are rădăcina numai în rațiunea pură; atunci când maximele ar trebui să fie extrase din acele scopuri (care sunt toate egoiste), nu ar putea fi vorba, propriu-zis, de conceptul datoriei.”¹²

Așadar, o datorie a virtuții reprezintă un scop care este, în același timp, o datorie, sau o datorie pusă ca scop prin supunere benevolă la legea morală, fără ca prin fixarea ei ca scop să urmărești vreun interes egoist, străin datoriei ca atare. *Obligativitatea* cu care se impune voinței noastre subiective, deși imperioasă, este una totuși *extinsă*, ceea ce înseamnă că ea dictează cu fermitate numai maxima acțiunii, regula generală după care aceasta trebuie să se desfășoare, nu și acțiunea ca atare, lăsând la latitudinea liberului arbitru forma concretă, durata, intensitatea și momentul în care ea se

¹¹ *Ibid.*, p.213

¹² *Ibid.*, p. 209, 210

va produce. Aceasta reprezintă o altă deosebire radicală față de datoria juridică, marcată de o *obligativitate restrânsă*, care dictează cu precizie acțiunea ce trebuie realizată pentru a respecta dreptul celuilalt. Deosebirea e punctată eliptic dar fără echivoc de către Kant astfel: „Etica nu dă legi pentru acțiuni (de care se ocupă Jus), ci numai pentru maximele acțiunilor.”¹³

Datorită strictei sale reglementări a acțiunii, Kant numește datoria juridică o *datorie perfectă*, considerând datoria etică, datoria virtuții numai o *datorie imperfectă*, a cărei imperfecțiune în precizarea acțiunii este cu atât mai mare cu cât ea este mai extinsă. Această extensiune nu vizează nici un moment permisiunea de a te abate cât de puțin de la maxima acțiunii ci numai posibilitatea de a limita maxima unei datorii prin altă maximă, ca în cazul în care maxima iubirii față de semenii este în mod firesc limitată de cea a iubirii față de părinți. Caracterul extins și deci imperfecțiunea datoriilor virtuții face ca aplicarea lor în practică să se realizeze conform perspicacității omului, care, de aceea, poate să și greșească acționând, deși cunoaște datoria și este bine intenționat. Mai mult decât atât, situațiile concrete pot fi atât de complexe încât este nevoie de o serioasă reflecție, neapărat întemeiată pe principii, pentru a găsi felul corect în care maxima să fie aplicată la caz, deci pentru a le putea soluționa mulțumitor. De aceea teoria elementară a eticii, pe lângă partea firească de *dogmatică* sau știința propriu-zisă, expunerea din principii, cuprinde inevitabil și o *cazuistică*, adică un tip anume de exerciții care pot servi drept model pentru felul în care trebuie căutat adevărul sau calea cea bună în mulțimea diverselor posibilități de acțiune. Toate aceste

¹³ *Ibid.*, p. 217

lucruri explică faptul că, deși îndeplinirea datoriilor virtuții este un merit, care este semn al virtuții când acțiunea este susținută cu forță și intensitate, „încălcarea lor nu este neapărat o vină (...) ci numai o non-valoare morală (...) în afară de cazul în care subiectul și-ar face un principiu din a nu se supune acestor datorii”¹⁴, iar atunci lipsa de virtute, slăbiciunea morală se transformă în viciu.

Diferența dintre virtute și viciu este dată de maximele diferite pe care se întemeiază fiecare, maxime care se contrazic între ele, nicidecum de nivelul de îndeplinire a maximelor morale. Prin urmare, opinia lui Aristotel cum că virtutea ar fi poziția de mijloc între două vicii extreme este falsă. De exemplu, dacă economia bună n-ar fi decât calea de mijloc între avariție și risipă, atunci cele două vicii nu s-ar putea transforma unul în celălalt decât prin intermediul virtuții, ceea ce este contradictoriu, iar virtutea n-ar mai fi altceva decât un viciu diminuat sau dispărut. În realitate, atât economia, ca virtute, cât și cele două vicii au fiecare altă maximă. Maxima economiei bune situează scopul acțiunilor în satisfacerea normală a trebuințelor noastre firești; cea a avariției îl plasează în simpla posesiune de bunuri, prin renunțarea la satisfacerea trebuințelor, deci nu este doar o economie împinsă la extrem. În ceea ce privește risipa, nici ea nu reprezintă un exces în satisfacerea trebuințelor ci tendința de a face din consumul de bunuri singurul scop, fără să ții cont de nevoile reale – ceea ce exprimă o cu totul altă maximă. Oricât s-ar opune însă virtutea viciului și oricât de mare ar fi acesta din urmă, Kant ne avertizează că „reproșul făcut viciului (...) nu trebuie împins niciodată către disprețul și contestarea oricărei valori morale a viciosului; căci, în această ipoteză, nu ar putea să îndrepte nimic; ceea ce nu se poate uni cu

¹⁴ *Ibid.*, p. 218

ideea de om care, ca atare (ca ființă morală) nu poate pierde niciodată toate predispozițiile către bine.”¹⁵

Identificarea virtuților particulare cu datoriile etice exprimată în sintagma „datorii ale virtuții” adâncește procesul de subordonare a conceptului virtuții aceluia de datorie. De aceea, partea cea mai extinsă a teoriei virtuții la Kant se ocupă de diversele datorii ale omului pe care el trebuie să și le pună totodată ca scop, caz în care acestea sunt atrase în sfera virtuții, devenind virtuți autentic umane. Expunerea lor, deși încărcată de materialitatea inerentă obiectului ca atare, se dorește totuși științifică, adică sistematică și decurgând numai din principii a priori, metafizice. Refuzând așadar programatic apelul la experiență, Kant va proceda la deducția și ordonarea virtuților pornind de la statutul dublu al omului de ființă sensibilă și rațională, ținând cont totodată de relațiile cu sine însuși, cu semenii și cu ființele inferioare sau superioare lui. Rezultatul este, desigur, extrem de interesant și meritoriu, deși este destul de straniu să vezi cum gimnastica sau autoconservarea stau, ca virtuți, alături de onestitate, recunoștință sau modestie, chiar dacă nu fac parte din aceeași categorie. Totuși, Kant reușește să derive absolut toate datoriile virtuții, fără prea mare efort și destul de convingător, din principiul suprem al teoriei moravurilor, imperativul categoric, potrivit căruia „omul își este sieși și altuia scop și nu este suficient faptul că el nu este autorizat să se folosească nici pe sine nici pe altul doar ca mijloc (față de care el ar putea fi indiferent) ci pentru om este o datorie în sine să-și facă din omul în genere un scop.”¹⁶ De altfel, surprizele de acest gen nici

¹⁵ *Ibid.*, p. 287

¹⁶ *Ibid.*, p.223

nu sunt prea multe, căci tabloul virtuților oferit de Kant este destul de asemănător cu acela conturat de morala comună de orientare laică, ceea ce, din punctul de vedere al filosofului, era perfect normal, de vreme ce știința eticii nu ar face altceva decât să scoată la iveală și să justifice, în mod riguros și metodic, legislația universală care guvernează implacabil, deși de regulă confuz și sinuos, comportamentul practic al indivizilor umani. Deja însă acest punct doctrinar reprezintă o schimbare radicală de perspectivă, care-l deosebește pe Kant și de teoreticienii obișnuiți ai virtuții.

Particularitatea eticii kantiene este deci faptul că introduce ideea de necesitate rațională, acel *trebuie* care îți dictează fără nici un fel de concesii să-ți împlinești datoria și care nu se înșeală niciodată asupra conținutului ei. Supunerea față de această constrângere internă reprezintă criteriul moralității acțiunii, măsurând gradul de virtute al fiecăruia dintre noi. De aceea toate virtuțile sunt datorii ale virtuții, deoarece datoria împlinită înseamnă act de virtute iar virtutea însăși, dincolo de aspectul ei formal, ca forță și perseverență în realizarea proiectului rațional, își are latura ei materială inerentă, care nu este alta decât datoria.

Prin îngemănarea virtuții cu datoria, a cărei formulare nu suportă nici un echivoc, filosoful nostru își continuă programul de eliberare a sferei morale de sub tutela înclinațiilor naturale, conferindu-i acesteia precizia și rigoarea cerute de statutul omului de ființă rațională. Înarmată cu datoria ca reper ferm în orientarea virtuții, activitatea practică nu mai e nevoită să bâjbâie ținând valori goale de conținut (virtuțile) cărora să le dea haină concretă în funcție de subiectivitatea fiecăruia, iar aprecierea moralității indivizilor n-ar mai pune pe nimeni în încurcătură. Oricât de bogată ar fi cazuistica generată

de caracterul extins al obligativității etice, calea spre acțiunea cea mai adecvată nu mai este obnubilată iar decizia nu mai poate sta sub semnul aleatorului. În plus, deducerea datoriei din modul de a fi rațional al omului instituie datoria ca imperativă, scutindu-l pe Kant de orice alte justificări finaliste sau utilitariste, insuficiente și, de altfel, total inadecvate.

Așadar, pentru Kant, a fi moral înseamnă a-ți face datoria, a acționa conform unei reguli (maxime) care particularizează, într-o materie anume, legea universală (de expresie strict formală) a imperativului categoric. A acționa așa cum trebuie, așa cum îți dictează legea interioară deci cum este corect din punct de vedere moral pare să fie cuvântul de ordine absolut al eticii kantiene, ceea ce, desigur, o îndepărtează de etica virtuții, plasând-o pe orbita eticii acțiunii corecte. Numai că, fără să fie câtuși de puțin fals, el exprimă numai jumătate din îndemnul kantian către moralitate. Cealaltă parte, care-l întregește dându-i adevărata semnificație, este porunca: aderă din convingere profundă la imperativul întruchipat de datorie, manifestă perseverență și tărie în îndeplinirea acestei datorii din care fă-ți propriul scop, însușește-ți ideea că este necesar și de dorit pentru toată lumea ca ea să se împlinească, fă toate astea benevol, chiar dacă nu din plăcere ci prin înfrânarea impulsurilor naturale egoiste. De altfel, acesta este chiar spiritul legii morale universale, pe care, dacă nu-l respecti, indiferent că acționezi în litera diverselor ei manifestări sub chipul teoriilor virtuții, înseamnă să-l trădezi, decăzând de pe treapta adevăratei moralități. Nu înseamnă neapărat că devii imoral, de vreme ce legalitatea este, formal, respectată. Dar a uita că singurul mobil autentic al acțiunii morale este legea morală și a adopta, alături de

aceasta, alte mobiluri sau chiar subordonând-o lor, este semn al pervertirii și al coruperii inimii, prin care răul pune stăpânire pe om. A nu ține cont de acest aspect esențial, care vizează profunda implicare subiectivă a individului în realizarea actelor sale morale, punând accent doar pe stricta respectare a normei, înseamnă a simplifica nepermis, deci a falsifica poziția kantiană.

Este adevărat: Kant renunță la etica virtuții dar nu pentru a promova o simplă variantă a eticii acțiunii corecte, filosofia sa morală putând fi plasată undeva între celelalte două. Căci, plasând în centrul ei datoria, Kant nu pune accent nici pe conținutul acesteia (căci toate datorii se știu) nici pe simpla ei respectare ci pe respectarea sa liberă, benevolă, adică din convingere, deși fără plăcere – deci pune accent pe virtute. Dacă ar spune doar: conformează-te datoriei, fă acțiunea care ți se cere, respectă regula și atunci vei fi moral, Kant ar fi exponentul neechivoc al eticii acțiunii corecte; or, el spune mai mult decât atât. Pe de altă parte, dacă ar spune: fii bun, fii curajos și așa vei fi moral – el s-ar încadra în vechea etică a virtuții, rămânând pe același teren vag și instabil, în vreme ce el caută un criteriu ferm pentru moralitate.

Poziția de mijloc a lui Kant se exprimă succint: acționează conform datoriei *din datorie*, adică aderă intim, subiectiv la ceea ce faci, nu te conforma unei reguli doar din egoism sau din cine știe ce constrângere exterioară. Lucru ilustrat pe deplin în sintagma datorie a virtuții, care concentrează în ea sensul întregii etici kantiene, poate mai sugestiv decât simplul concept al datoriei. Acesta este cel care s-a impus conștiinței filosofice datorită imensei forțe de impact și al prestigiului de care se bucură anterioarele lucrări: *Întemeierea metafizicii moravurilor* și *Critica rațiunii practice*, în care virtutea aproape că nu e pomenită, fiind tratată expeditiv

ca „intenția bună din punct de vedere moral”¹⁷ sau ca „simțământ moral în luptă”¹⁸, în vreme ce datorია e întâlnită la fiecare pas, focalizând în sine toate liniile de originalitate pe care le dezvoltă filosofia morală kantiană. În comparație cu forța de expresie și cu profunzimea de gândire a acestora, *Metafizica moravurilor* a dezamăgit, fiind socotită opera unui geniu obosit, care nu mai aduce nimic nou ci numai o palidă anexă destinată completitudinii formale a sistemului rațiunii pure practice.

Se poate ca, în linii mari, lucrurile să stea chiar așa – și este clar că nu întâlnim aici spectaculoase schimbări de perspectivă ci exact aceleași principii expuse de Kant cu nouă și respectiv doisprezece ani înainte de a publica *Metafizica moravurilor*. Totuși, analiza virtuții realizată în paginile acesteia nu este o simplă dezvoltare a unei idei ferm formulate anterior și nici o pură banalitate iar conceptul de datorie a virtuții cred că reprezintă, printre altele, răspunsul lui Kant la criticile privind rolul copleșitor al datoriei și, mai ales, privind obligatoria neplăcere în realizarea ei, ca semn distinctiv al moralității. Desigur că celebra formulă: a acționa *din* datorie și nu doar *conform* datoriei a fost de la început și în mod repetat prezentă, ba chiar detaliat explicată, însă teoria virtuții i-a oferit prilejul lui Kant să dezvolte aspectul aderării libere la actul realizării datoriei, în vreme ce până atunci accentul în expunere căzuse pe supunerea față de ea și pe constrângere.

De renunțare la constrângere nici nu putea fi vorba, altfel ar fi fost încălcat principiul stăpânirii înclinațiilor naturale de către rațiune în actul moral dar

¹⁷ Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. Nicolae Bagdasar, Buc., Ed. Șt., 1972, p. 54

¹⁸ Kant, *Critica rațiunii practice*, trad. Nicolae Bagdasar, Buc., Ed. Șt., 1972, p. 174

Kant a simțit nevoia să insiste asupra faptului că ea nu e de natură silnică iar inerentul disconfort și neplăcerea fizică implicită nu sunt pur și simplu anihilate în forță de aspectul rigid al datoriei ci contracarate de dispoziția sufletului de a-și realiza datoria „energic și vesel”: cu inima ușoară, plină de voie bună, dispoziție a cărei cultivare stă în sarcina asceticii etice. Dacă aceasta își ratează scopul iar sufletul, în lupta sa continuă cu impulsurile sensibile, a devenit „cu desăvârșire sumbru și ursuz”, atunci e pusă în pericol întreaga înălțime morală a individului, căci „ceea ce nu se face din plăcere ci doar ca o corvoadă, pentru acela care se supune în acest fel datoriei sale, nu are o valoare interioară și nu este îndrăgită iar ocazia practicării sale este evitată pe cât posibil.”¹⁹

Proiectul moralității kantiene nu ne propune deci modelul unui virtuos mereu acru și încruntat, săvârșindu-și cu precizie mecanică suplicii datoriei. Departe de orice fanatism, intenția lui Kant e mai degrabă să-i împace pe stoici cu Epicur, dând desigur întâietate primilor dar neuitând nici un moment fericirea, fapt exprimat deja de multă vreme în conceptul Binelui suveran. Același este gândul care îl îndeamnă ca, la sfârșitul amplei diviziuni a virtuților, să nu uite *virtuțile anturajului*: accesibilitatea, conversarea, politețea, ospitalitatea și indulgența în controverse, care, de fapt, nu sunt virtuți ci „numai accesorii sau ornamente” cu aparența de virtute dar pe care le consideră „mărunțișuri” importante de vreme ce favorizează „dispoziția către virtute, făcând virtutea cel puțin mai agreată.”²⁰ Scopul lui Kant este însă ca virtutea să fie

¹⁹ Kant, *Metafizica moravurilor*, p. 306

²⁰ *Ibid.*, p. 297

de-a dreptul „îndrăgită”, în ciuda eforturilor pe care ni le cere și a neplăcerii pe care ne-o provoacă, ceea ce, din punctul său de vedere, nu este o contradicție, căci cele două stări afective se desfășoară pe planuri diferite: planul moral, rațional – superior – și planul senzorial, fizic – menit unei condiții de subordonare.

A te exersa întru virtute, a ajunge să-ți iubești datoria și, prin împlinirea ei, să te simți fericit – acesta este mesajul eticii kantiene. Ce actualitate mai poate avea el într-o epocă de „după virtute” și a „amurgului datoriei”? Răspunsul îl aflăm în marasmul de care lumea întreagă e cuprinsă și îl citim în sufletele noastre speriate, debusolate și lipsite de orice echilibru!

Bibliografie

- Immanuel Kant, 1999, *Metafizica moravurilor*, trad. Rodica Croitoru, București, Ed. Antaios, Ediția a II-a.
- _____, 1972, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. Nicolae Bagdasar, București, Ed. Științifică.
- _____, 1972, *Critica rațiunii practice*, trad. Nicolae Bagdasar, București, Ed. Științifică.
- _____, 1994, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Ed. Iri, 1994
- Ion Ianoși, 1981, “Mic dicționar kantian” în: Kant, “Despre frumos și bine”, Vol. II, Buc., Ed. Minerva, 1981
- James Rachels, 2000, *Introducere în etică*, trad. Daniela Angelescu, Buc., Ed. Punct.
- Alasdair MacIntyre, 1998, *Tratat de morală. După virtute*, trad. Catrinel Pleșu, Buc., Ed. Humanitas.
- Gilles Lipovetsky, 1996, *Amurgul datoriei*, Buc., Ed. Babel.

SPAȚIUL, TIMPUL ȘI POSIBILITATEA ONTOLOGIEI CRITICE

Niculae MĂTĂSARU

Este bine știut că problema spațiului și timpului nu reprezintă pentru Imm. Kant un scop în sine. “Estetica transcendentă” ca “știință despre toate principiile sensibilității *a priori*”¹ nu trebuie privită ca un demers care vizează doar clarificarea sau depășirea nedumeririlor cu privire la spațiu și timp, iscate în disputa dintre știință și filosofie, sau dintre filosofi.

Dacă am rămâne la această “percepție” atunci ar putea primi justificare cei “care apreciază că «Estetica» ar fi putut fi suprimată de către Kant odată ce și-a redactat miezul lucrării sale,* și anume deducerea categoriilor”,² cât și cei care susțin că “concesia

¹ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Ed. IRI, București, 1998, p.72.

* La originea acestei atitudini se află H. Cohen cel care nemulțumit de prejudicierea Logicii de către Estetică a decis să se despartă de Kant respingând ideea sensibilității ca izvor primar de cunoaștere sau, ca element constitutiv al experienței științifice și fiind convins că « gândirea singură e îndestulătoare pentru a rezolva problema cunoașterii obiectului, a ființei, înăuntrul experienței. » (Alice Voinescu, *Kant și Școala de la Marburg*, Ed. Eminescu, București, 1999, p. 121).

² J. L. Vieillard - Baron, *Problema timpului*, Ed. Paideea, București, 2000, p. 49.

experienței sensibile dezechilibrează filosofia transcendentă și îi complică considerabil munca”.³

Astăzi își face tot mai convingător loc poziția care susține că abordarea de către I. Kant a problematicii spațiului și timpului în deschiderea “Criticii rațiunii pure” este subordonată obiectivului major al proiectului său: “determinarea conceptului de fenomen în opoziție cu lucrul în sine”. Privită din acest unghi “Estetica transcendentă” este cea care dă “ontologiei critice prima sa expresie și veritabilul său suport”.⁴

Cum se vede, nu este deloc ușor să alegi și să argumentezi o cale eficace către sensul major, fundamental al intențiilor restauratoare – rostite și nerostite – cuprinse în “Critica rațiunii pure”, care să permită articularea unei interpretări liniar coerente a demersului despre spațiu și timp sau o evaluare precisă, fără echivoc a locului și însemnătății “Esteticii transcendentale” în economia capodoperei lui Kant sau în ansamblul filosofiei lui.

Dificultatea, surprinzător, sporește cu fiecare nouă încercare de a face mai multă lumină în surprinderea “adevăratelor” intenții care l-au animat pe marele clasic german atunci când și-a propus să elaboreze piesa centrală a sistemului său de gândire. La originea acestui paradox se află atât complexitatea și amploarea proiectului cât și multitudinea posibilităților hermeneutice de abordare a textului kantian. Nu ne propunem să discutăm pe larg despre această chestiune, însă cei care vor să se lămurească au la îndemână o lucrare solid

³ M. Malherbe, *Trois essais sur le sensible*, Paris, 1991, p. 106.

⁴ J.L. Vieillard-Baron, *op.cit.*, p. 49

documentată care aduce la zi evoluția interpretărilor, elaborată de prof. Ilie Pârvu.*

Obișnuți să “privim” înnoirea filosofiei dorită de Kant sub inspirația declarației sale că filosofia este teoria cunoașterii supralicităm exigențe, motive, teme și rațiuni logico-epistemologice - (e vorba de o tradiție de care se fac răspunzători mai ales neokantienii) - , lucrând inconștient la ocultarea și deformarea spiritului autentic al reflecției kantiene. Astăzi suntem tot mai determinați să observăm că revoluția copernicană intenționată de Kant viza nu o simplă modificare a fizionomiei metafizicii sau a teoriei cunoașterii ci restaurarea fundamentelor și metodei lor; în locul unei filosofii generale care deduce principiile universale ale ființării și ale cunoașterii din analiza conceptelor și ale căror rădăcini și izvoare se află în transcendent, el propune o metafizică (filosofie) construită din propoziții sintetice a priori care-și trag seva din experiență, bazându-se pe supoziții ontologice a căror origine se află în rațiunea însăși. Noua metodă propusă de Kant, cercetarea transcendentă,** pornește de la “fapte ale rațiunii” din a cărei structură se deduc condițiile posibilității cunoașterii pure, fapt ce îndreptățește întrucâtva aprecierea lui S. Neiman că obiectul “Criticii rațiunii pure” este de fapt un nou concept al rațiunii și nu o nouă teorie a cunoașterii.

Iar această recunoaștere încurajează susținerea ideii că în capodopera gândirii lui Kant este conținut sau

* Ilie Pârvu, *Posibilitatea experienței. O reconstrucție teoretică a Criticii rațiunii pure*, Ed. Politeia – SNSPA, 2004

** «conceptul crucial și cel mai original al filosofiei lui Kant este acela de transcendentă» (Patricia Kitcher), iar în « Prolegomene », Kant scrie că el « nu semnifică ceva ce depășește întreaga experiență, ci ceva ce precedă într-adevăr a priori, iar aceasta înseamnă doar ceva ce face cunoașterea de experiență posibilă».

cuprins un proiect ontologic immanent. Tocmai în perspectiva acestui gând, credem noi, trebuie evaluată abordarea problematicii spațiului și timpului de către Kant.

Pentru Imm. Kant problematizarea spațiului și timpului reprezenta o premisă și o condiție necesară pentru dovedirea posibilității judecăților sintetice *a priori*, cheia întemeierii raționale a cunoașterii, a întemeierii cunoașterii din rațiune, care ar deschide calea cunoașterii pure și a metafizicii pure. De unde vine această exigență asumată de marele filosof german? Din conștientizarea eșecului metafizicii, care s-ar datora unei greșite poziționări în universul cunoașterii: ea s-a constituit și dezvoltat ca o știință preocupată de studiul obiectelor, a existenței și cauzelor lor, trădând menirea sa de fundament al cunoașterii. Ori, tocmai de aceea, acum filosofia, metafizica trebuie să se ocupe de condițiile cunoașterii devenind o teorie a cunoașterii.

Dar în aceeași măsură noua sarcină a gândirii era cerută și de progresul științei care are nevoie de o întemeiere rațională a cunoașterii, fapt, spune Kant, pe care nu l-au înțeles Locke și Hume. “Derivarea *empirică* la care au ajuns amândoi nu se poate concilia cu realitatea cunoștințelor științifice *a priori* pe care le avem, anume ale *matematicii pure* și ale *fizicii generale*, și prin urmare este contrazisă de fapte.”⁵ Și adaugă, la aceeași pagină, “primul dintre acești doi bărbați iluștri a deschis *exaltării* toate porțile, deoarece rațiunea, odată ce are drepturi de partea ei, nu se mai lasă ținută în frâu prin sfaturile vagi ale moderației; al doilea, s-a dedat cu totul *scepticismului* când a crezut că a descoperit că ceea ce e considerat ca rațiune nu este decât o iluzie generală a facultății noastre de cunoaștere. Noi vom încerca acum

⁵ Imm. Kant, *op. cit.*, pp. 124-125

să vedem dacă rațiunea omenească nu poate fi condusă cu bine printre aceste două stânci, să-i fixăm limitele determinate și totuși să-i menținem deschis întregul câmp al activității utile.”

Întemeierea cunoașterii, a posibilității ei la Kant vine din metafizică, scrie Petre Andrei, metafizică ce “se ocupă nu cu conceptele, ci cu ideile, cu totalitatea condițiilor, cu necondiționatul care e la baza obiectelor experienței.”⁶ Tocmai de aceea filosoful german îndreptându-și atacul împotriva metafizicii nu viza distrugerea ei, ci dimpotrivă, întărirea ei printr-o reîntemeiere care să o facă cu adevărat suverană în cunoaștere. “Ceea ce a negat el este metafizica în înțelesul ei îngust, pe care negreșit mulți îl socoteau drept cel mai larg” (Kuno Fischer). Dacă vechea filosofie era dogmatică, cea nouă trebuie să fie critică, având menirea să pună bazele unei alte metafizici capabilă să depășească experiența sensibilă, edificându-se ca o teorie pozitivă a cunoașterii, o teorie a tot ceea ce e aprioric în fenomene și care nu poate fi atins decât printr-o metodă revoluționară, cea transcendențială sau critică al cărei sens îl constituie “întoarcerea de la studiul obiectelor la subiect și probarea rațiunii înainte de aplicarea sa.”⁷

Sarcina dintotdeauna a filosofiei a fost să dovedească posibilitatea cunoașterii pure a cărei trăsătură esențială este obiectivitatea. Dar, spune Kant, obiectivitatea cunoaștinței nu poate proveni – așa cum și-a închipuit tradiția – de la obiectul realității empirice care este individual, schimbător. Și de aceea, posibilitatea metafizicii pure trebuie gândită pornind nu de la obiecte

⁶ P. Andrei, *Prelegeri de Istorie a filosofiei, De la Kant la Schopenhauer*, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 215

⁷ *Id.*, p. 154

reale, de la lucruri, care sunt relative, ci de la forma ideală în care sunt cuprinse acestea, formă care are caracter *a priori* și face posibilă obiectivitatea cunoașterii.

Astfel, formele apriorice ale sensibilității (spațiul și timpul) “așează cele dintâi pietre la edificiul cunoștinței *obiective*.”⁸

Grație lor, obiectul cunoașterii nu mai este acum în afară și independent de subiect, ceva opus acestuia, ci face parte din subiect, este constituit de acesta: “obiectul cunoașterii este rezultatul condițiilor *a priori al formelor apriorice care îl constituie*.”⁹

“În această încercare de a schimba metoda urmată până acum în metafizică și de a face în ea o revoluție totală după exemplul geometrilor și fizicienilor constă opera acestei Critici a rațiunii pure speculative. Ea e un tratat despre metodă, nu un sistem al științei însăși,”¹⁰ scrie filosoful din Königsberg.

Așadar metafizica cere critica în sensul că accentul trebuie deplasat de pe cunoașterea lumii pe “investigația critică a facultăților de cunoaștere, aceasta, trecând pe primul plan, în calitate de condiție *sine qua non* a metafizicii.”¹¹

E bine să reamintim că I. Kant recunoaște trei domenii ale cunoașterii științifice (științele empirice, matematica și filosofia, ordonate într-o ierarhie dictată de calea sau metodele folosite), și două forme de cunoaștere (intuiția și gândirea). Acestea din urmă

⁸ I. Petrovici, *Douăsprezece prelegeri universitare despre Immanuel Kant*, Ed. Agora, Iași, 1994, p. 108.

⁹ A. Voinescu, *Kant și Școala de la Marburg*, Ed. Eminescu, București, 1999, p.127.

¹⁰ Imm. Kant, *op. cit.*, p. 36.

¹¹ V. Colțescu, *Immanuel Kant, O introducere în filosofia critică*, Ed. De Vest, Timișoara, 1999, p. 111.

reprezintă izvoarele cunoașterii; producerea cunoștințelor fiind rodul cooperării lor, căci nu poate exista cunoaștere numai din sensibilitate sau numai din rațiune. “Sensibilitatea ne dă obiecte, intelectul le gândește! Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Idei (Gedanken) fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe.”¹²

Cunoașterea este progresivă finalizându-se în principii care concură la realizarea unității și a legăturii diversității datelor simțurilor: intuiția pură, conceptele și ideile. “Prin intuiție se leagă impresiile sensibile, producându-se astfel fenomenele: acestea devin obiectul intelectului, care, prin unirea lor, produce cunoașterea empirică sau experiența, iar experiența, la rândul ei, devine obiect al rațiunii; rațiunea, prin unirea experiențelor, caută să alcătuiască un tot, o unitate absolută. Formele sensibilității sunt spațiul și timpul, prin care se leagă impresiile sensibile; formele intelectului sunt categoriile, prin care se face legătura fenomenelor, iar formele rațiunii sunt ideile, care fac unitatea absolută a experiențelor.”¹³

Intrând în fondul problemei noastre trebuie precizat că interesul lui Kant pentru problema spațiului și timpului s-a manifestat începând cu disertația “Forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile” (1770) dar abia în “Critica rațiunii pure” (1781) este expusă doctrina sa asupra spațiului și timpului. Această teorie a fost gândită de Kant mai ales pentru a ajuta la dezlegarea problemei esențiale a criticii: cum sunt posibile judecățile sintetice a priori? Edificând-o ca “Estetică transcendentă”, concepția lui Kant asupra

¹² Imm. Kant, *op. cit.*, p. 96.

¹³ P. Andrei, *op. cit.*, p. 181.

spațiului și timpului urmărește să pună în lumină proveniența obiectivității cunoașterii. Judecățile sintetice a priori sunt de neimaginat fără intuițiile a priori întrucât acestea asigură obiectivitatea, formele intuiției fiind și formele obiectului intuit, formele oricărei experiențe. Ori, aceste forme ale intuiției pure sunt spațiul și timpul, care devin astfel punctul de plecare în edificarea demersului critic. Sarcina majoră a “Esteticii transcendente” este întemeierea conceptului experienței, căci experiența este cea care garantează valabilitatea; formele spațio-temporale sunt valabile nu pentru că sunt apriorice, ci pentru că sunt elemente ale experienței (deși nu sunt extrase din experiență). “Nu încapă nici o îndoială că orice cunoaștere a noastră începe cu experiența, căci prin ce altceva ar putea fi deșteptată spre funcționare facultatea noastră de cunoaștere, dacă nu prin obiecte care exercită influența asupra simțurilor noastre și care, pe de o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte, pun în mișcare activitatea noastră intelectuală, pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaștere a obiectelor care se numește experiență? Astfel, *cronologic*, nici o cunoaștere nu precede în noi experiența, și cu ea începe orice cunoaștere.”¹⁴

Însă Kant atrage atenția că deși orice cunoaștere începe cu experiența, nu înseamnă că ea, întregă, provine din experiență întrucât cunoașterea noastră prin experiență s-ar putea “să fie un compositum din ceea ce primim noi prin impresii și ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăși, adăos pe care

¹⁴ Imm. Kant, *op. cit.*, pp. 49-50

noi nu-l distingem de acea materie primă.”¹⁵ Deci există astfel de cunoștințe independente de experiență și chiar de orice impresii ale simțurilor. “Astfel de *cunoștințe* se numesc *a priori* și se deosebesc de cele *empirice*, care își au izvoarele lor *a posteriori*, adică în experiență.”¹⁶

Accentuând sensul lui *a priori*, el adaugă “vom înțelege deci prin cunoștințe *a priori* nu pe acelea care au loc independent de cutare sau cutare experiență, ci pe acelea care sunt independente absolut de orice experiență”, iar dintre acestea unele “se numesc pure” întrucât “nu este amestecat absolut nimic empiric.”¹⁷

Cunoașterea pură nu este posibilă fără cea sensibilă căci ea este singura care produce materia primă pentru activitatea gândirii sau intelectului, adică intuițiile pure. Ca facultate cognitivă, sensibilitatea este capacitatea de a avea reprezentări atunci când suntem afectați de obiecte, este deci o facultate receptivă, prin ea fiindu-ne date obiectele. Ea transpune “obiectele din planul existenței lor reale în cel al conștiinței și face astfel cu putință cunoașterea, adică reconstrucția lor epistemică.”¹⁸ Dar această transpunere nu este posibilă fără spațiu și timp în calitate de intuiții pure care dau forma reprezentărilor noastre, producând sau realizând o primă ordonare în multiplicitatea haotică a impresiilor sensibile. “În această cercetare (“Estetica transcendențială”, n.n.) se va găsi că sunt două forme de intuiție sensibilă, ca principii ale cunoașterii *a priori*, anume: spațiul și timpul.”¹⁹

¹⁵ *Idem.*, p. 50

¹⁶ *Idem.*, p. 50

¹⁷ *Idem.* p. 51

¹⁸ V. Colțescu, *Id.*, p. 76

¹⁹ *Imm. Kant, Id.*, p.73

Spațiul și timpul sunt așadar intuiții pure și nu categorii abstracte (ca la Leibniz) iar “cel ce ia spațiul și timpul drept categorii nimicește întreaga temelie a sistemului transcendentă.”²⁰

Kant “menține” spațiul și timpul la nivelul intuiției pure pentru a face posibilă infinitatea lor, dar și pentru a “descătușa matematica de sub tutela logicii, *cu scopul de a o putea lega mai strâns de fizică.*”²¹

Dar, ne atrage atenția Kant în secțiunea întâi a “Esteticii transcendente”, demersul său nu vizează o explicație a spațiului și timpului ca obiect ci o “expunere”... “a ceea ce aparține unui concept; iar această *expunere* este metafizică, dacă ea cuprinde ceea ce reprezintă conceptul ca dat *a priori.*”²² Așadar, în calitatea lor de concepte transcendente, spațiul și timpul nu pot fi demonstrate, ci numai expuse, adică reprezentate cât mai clar; a le demonstra ar însemna, după Kant, să le derivăm din alte principii. Ori, ele sunt singurele și unicele forme ale receptivității sensibile, și ca atare ele trebuie extrase și analizate. În “Estetica transcendentă” din a II-a ediție a “Criticii rațiunii pure” sunt puse alături expunerea metafizică, cea care ne arată conceptele de spațiu și timp ca date *a priori*, și expunerea transcendentă, care arată că aceste concepte (spațiu și timp) sunt, în plus, și condițiile posibilității cunoașterii sintetice *a priori*.

De asemenea, cercetarea desfășurată în “Estetică” pornește de la supoziția – contrară bunului simț și tradiției raționaliste –, că nu există spațiu și timp în

²⁰ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Ferd Dummlers Verlagsbuchhandlung, Haarwitz und Gossman, 1885, p. 219, apud. Alice Voinescu, *op. cit.*, p. 97.

²¹ Alice Voinescu, p. 101.

²² Imm. Kant, *Id.* 73.

lumea din afara noastră, sau ca realitate independentă de subiectivitatea noastră, și se va strădui să “demonstreze” că spațiul și timpul sunt forme apriorice ale sensibilității, sensibilitate care este vizată nu în sens psihologic, ci logic. Ulterior, în “Prolegomene...”, Kant va recunoaște că ideea nu este absolut nouă, că ea a fost prefigurată de J. Locke și chiar mai înainte. “Este îndeosebi admis cu mult chiar înainte de Locke, dar mai ales în urma acestui filosof, că fără a compromite existența lucrurilor exterioare putem spune despre o mulțime din predicatul lor, că nu aparțin lucrurilor în sine, ci numai fenomenelor, și că în afară de reprezentarea noastră aceste predicte nu au o existență proprie. Din acest fel de predicte fac parte căldura, culoarea, gustul etc. Dar pe lângă acestea mai am motive puternice să socotesc tot ca simple fenomene și celelalte calități ale corpurilor pe care le numim primare, întinderea, locul și în general spațiul, cu tot ce-i este inerent.”²³

Trebuie de asemenea observat că, deși I. Kant organizează expunerea într-un paralelism simetric spațiu-timp, acordând întâietate spațiului și condensând problematizarea timpului, totuși în ansamblul “Criticii” și a gândirii lui Kant, timpul se bucură de o oarecare preeminență. Acest fapt a fost sesizat de Martin Heidegger și transformat în linie de forță a comentariului său asupra gândirii lui Kant.

Expunerea din “Estetica transcendentă” începe ca orice demers metafizic de la întrebarea simplă: Ce este? sau Ce sunt?: “Ce sunt atunci spațiul și timpul? Sunt existențe reale? Sunt ele numai determinări sau chiar raporturi ale lucrurilor, totuși astfel de raporturi încât ar aparține lucrurilor, chiar când acestea nu ar fi

²³ Imm. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare*, p.64.

intuite? Sau sunt astfel de raporturi care țin numai de forma intuiției și, prin urmare, de constituția subiectivă a simțirii noastre, fără de care aceste predicate nu ar putea fi atribuite nici unui lucru?”²⁴

Lămuririi, depășirii nedumeririlor cuprinse în aceste întrebări îi sunt dedicate pe rând câte cinci argumente.* Astfel, privitor la spațiu, primul argument vrea să convingă că dacă nu am avea în facultatea noastră de cunoaștere ideea apriorică de spațiu, atunci nu am putea percepe coexistența și simultaneitatea corpurilor în spațiu. “Spațiul nu este un concept empiric care să fi fost scos din experiențe externe.” Deci spațiul nu poate fi perceput ci doar reprezentat, iar “reprezentarea de spațiu” trebuie “să fie pusă ca fundament”. “Prin urmare, reprezentarea de spațiu nu poate fi scoasă prin experiență din raporturile fenomenului extern, ci această experiență externă nu este ea însăși posibilă înainte de toate decât cu ajutorul acestei reprezentări.”²⁵

Și cel de al doilea argument este destinat să dovedească, ca și primul, aprioritatea spațiului: “Spațiul este o reprezentare necesară *a priori*, care stă la baza tuturor intuițiilor externe. Nu ne putem niciodată reprezenta că nu este spațiu, deși putem gândi foarte bine ca în el să nu existe obiecte. El este considerat deci ca o condiție a posibilității fenomenelor și nu ca o determinare dependentă de ele, și este o reprezentare *a priori*, care stă necesar la baza fenomenelor externe.”²⁶

În expresia concisă și succintă a celui de-al doilea argument, I. Kant ne îndeamnă să acceptăm, spune Ioan

²⁴ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 73.

* Chiar dacă în ediția în a II-a a *Criticii rațiunii pure* la care ne referim, pentru spațiu figurează doar 4, al cincilea fiind menționat la subsol.

²⁵ *Id.*, p. 74

²⁶ *Ibidem.*

Petrovici, că deși dependentă întotdeauna de experiență, intuiția spațiului se constituie înaintea experienței și independent de ea, fapt dovedit – crede el – prin aceea că putem face abstracție de orice obiect din spațiu, ne putem închipui că a dispărut pământul, stelele și luna, dar nu putem face abstracție de spațiul însuși. Desigur, a ne închipui că pot dispărea toate obiectele, dar spațiul rămâne neatins, este doar un exercițiu speculativ, căci autorul “Criticii” nu a acceptat niciodată existența unui spațiu gol care s-ar umple cu obiecte. În această exprimare, el a voit doar să atenționeze că spațiul este anterior, adică în fața obiectelor, care nu pot fi cuprinse în experiență decât pentru că sensibilitatea – prima facultate de cunoaștere – le ordonează. Altfel spus, spațiul nu poate fi privit ca obiect sau ca însușire a obiectelor, ci ca proprietate sau capacitate a subiectului de a ordona și organiza experiența. Dar această însușire a sensibilității nu “lucrează” decât stimulată sau provocată de obiectele care afectează simțurile. Este ușor de observat că prin acest argument este atacat și conceptul sau categoria raționalist-dogmatică de spațiu. Potrivit lui I. Kant, spațiul nu preexistă în conștiință ca ceva exterior experienței, ci este constitutiv experienței survenind în conștiință în același timp cu obiectele care au căpătat formă spațială.

Însă filosoful german era conștient de pericolul – pe care dorea să-l evite –, că apriorismul ar putea încuraja concepția realist-substanțialistă asupra spațiului, și de aceea ținta argumentelor sale era nu doar dovedirea apriorității, ci și a idealității spațiului. Tocmai de aceea următoarele două argumente vizau preponderent a face mai evidentă esența ideală a spațiului și unitatea ei cu aprioritatea.

“Spațiul nu este un concept discursiv sau, cum se spune, un concept universal de raporturi ale lucrurilor în

genere, ci o intuiție pură. Căci mai întâi nu se poate reprezenta decât un spațiu unic, iar când se vorbește de multe spații se înțelege prin aceasta numai părți ale unuia și aceluiași spațiu unic. Aceste părți nu pot fi nici anterioare spațiului unic atotcuprinzător oarecum ca părți constitutive ale lui (din care ar fi posibilă compunerea lui), ci pot fi gândite numai *în el*.²⁷

Spațiul despre care este vorba aici nu este un concept dedus empiric prin analiza diverselor spații individuale, ci o formă intuitivă empirică ce conține posibilitatea unității tuturor spațiilor, și pe această bază, posibilitatea cunoașterii lor prin experiență concretă. În timp ce diversele spații reale, care – am văzut, după Kant – sunt “părți ale unuia și aceluiași spațiu unic”, sunt limitate, “spațiul este reprezentat ca o mărime infinită *data*”²⁸, glăsuiește argumentul nr. 4.

Pentru a preveni un alt pericol, căruia metafizica îi căzuse victimă, acela al “adoptării” modelului geometric al spațiului, fapt ce ar amenința prestața noii metafizici și ar pune la îndoială calitatea ei de fundament și al științei, I. Kant face și o succintă “expunere transcendențială a conceptului de spațiu.” Este clar și direct exprimată convingerea că știința geometriei își are temeiul nu într-o experiență empirică, caracterul necesar și general al cunoștințelor geometriei, adevărurile ei, nu derivă din experiență, ci dintr-o intuiție empirică a spațiului. “Este drept - scrie Kant în *Prolegomene*... - că experiența îmi arată ceea ce există și cum există, ea nu poate însă niciodată să-mi arate că ceva trebuie să existe în mod necesar așa cum este și nu într-un alt fel.”²⁹

²⁷ *Ibid.*, pp. 74-75.

²⁸ *Ibid.*, p. 75.

²⁹ Imm. Kant, *Prolegomene*..., p. 74.

Evident, dacă geometria ar fi o cunoaștere de experiență, nu ar mai fi o știință teoretică, ci una experimentală care ar trebui să cunoască proprietățile geometrice ale obiectelor direct, nemijlocit. Ori, cum prea bine se știe, ea este știința teoretică a spațiului “care determină sintetic și totuși a priori, proprietățile spațiului. Ce trebuie deci să fie reprezentarea spațiului – se întreabă Kant, pentru ca o astfel de cunoaștere despre el să fie posibilă?” Iar răspunsul vine direct, “trebuie să fie originar intuiție: căci dintr-un simplu concept nu se pot scoate judecăți care să depășească conceptul, ceea ce se întâmplă totuși în geometrie. Dar această intuiție trebuie să se găsească în noi a priori, adică anterior oricărei percepții a unui obiect, prin urmare trebuie să fie intuiție pură, nu empirică.”³⁰

Numai gândind astfel semnificația spațiului poate fi concepută “*posibilitatea geometriei*_ca cunoaștere sintetică a priori”, rezumă expunerea transcendentală.

Concluzionând la cele două concentrate expuneri – metafizică și transcendentală – “Estetica” afirmă “*realitatea* empirică a spațiului (cu privire la orice experiență externă posibilă) și în același timp *idealitatea* lui transcendentală, cu alte cuvinte, că el nu este nimic de îndată ce eliminăm condiția posibilității oricărei experiențe și-l considerăm ca ceva care se află la baza lucrurilor în sine.”³¹

În cea de a doua parte a “Esteticii transcendentală” este vizat timpul, autorul respectând același tipic (expunere metafizică, expunere transcendentală, concluzii trase...) invocând cinci argumente care vor să dovedească, precum în cercetarea anterioară, că timpul

³⁰ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 76.

³¹ *Id.*, p. 78.

este o formă a sensibilității, o formă apriorică și ideală a experienței interne.

Teoria lui Kant contestă realitatea absolută și transcendentă a timpului dar îi atribuie “realitate empirică”: “Timpul este, fără îndoială, ceva real, anume forma reală a intuiției interne. El are deci realitate subiectivă cu privire la experiența internă, adică eu am real reprezentarea despre timp și despre determinările mele în el. El trebuie deci considerat real nu ca obiect, ci ca mod de reprezentare despre mine însumi ca obiect.”³²

Timpului așadar nu i se poate atribui realitate absolută căci el are realitate doar ca o condiție esențială a experienței în calitate de “formă a intuiției noastre interne.” Ek-stazele timpului, cum ar spune Heidegger, - trecut, prezent, viitor - , nu sunt așadar determinări absolute ale curgerii unui timp obiectiv, limite absolute care individualizează momentele sau evenimentele “ci doar distincții create de conștiința noastră.”³³

Obiectele și evenimentele au trecut, prezent și viitor doar atâta timp cât sensibilitatea noastră este afectată de ele, deci ființarea lor în timp este posibilă doar întrucât subiectivitatea le ordonează sub forma succesiunii pentru a le putea cunoaște. Intuiția timpului, ca și cea a spațiului, este așadar anterioară experienței și devine condiția posibilității ei, căci pentru a fi “percepută” succesiunea, mai întâi trebuie să existe ideea timpului.

Desigur, demersul kantian din “Estetica transcendentă” nu trebuie analizat ca o componentă de sine stătătoare a “Criticii rațiunii pure” sau a sistemului filosofic kantian, căci a proceda altfel înseamnă a diminua mult semnificația novatoare și vocația lui

³² *Id.*, p. 84.

³³ I. Petrovici, *op. cit.*, p. 120

prometeică, și-n același timp a încuraja reacțiile – uneori justificate, altele doar emoționale –, ale susținătorilor punctelor de vedere “demolate”^{*} de gândirea revoluționară a filosofului german. Însuși Kant atrage atenția că însemnătatea și relevanța “Esteticii” se judecă în raport de “serviciile” pe care le face rațiunii critice în demersul său către suveranitatea metafizică în cunoaștere. Iar acest serviciu este imens întrucât obiectivitatea cunoașterii raționale se întemeiază în “diversul sensibilității *a priori*” pe care-l produce “Estetica”, și care dă autorizarea “Logicii transcendente” de “a lucra” pentru posibilitatea unei cunoașteri pure, iar această sarcină și-o asumă intelectul ale cărui concepte pure “ar fi lipsite de orice conținut, ar fi absolut goale”³⁴ dacă nu ar beneficia de o materie (în sens de conținut) oferită de “Estetica transcendentă”.

“Estetica transcendentă” trebuie evaluată în perspectiva importanței ei pentru edificarea și consacrarea metodei transcendente întrucât întreaga ei “producție”, edificiul cunoașterii pure se va clădi pe supozițiile oferite de “Estetica...”, spațiul și timpul fiind considerate, cum se exprimă H. Cohen, “ca niște mijloace și fundamente independente și indispensabile, pretinzând primul loc în ordinea ierarhică a condițiilor cunoașterii.”^{*}

Luată independent, izolată de restul edificiului “Criticii rațiunii pure” cât și de restul gândirii kantiene,

^{*} vis-à-vis de aceste contestații, unii kantieni au încercat să amendeze demersul kantian din « Estetică » mai ales în ceea ce privește idealitatea timpului și spațiului, iar alții au făcut eforturi pentru a păstra intactă această primă parte a *Criticii rațiunii pure*.

³⁴ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 111

^{*} punct de vedere care « are nevoie de limitare și completare » e de părere ilustrul reprezentant al Școlii de la Marburg.

“Estetica transcendențială” ne apare – cum de altfel mulți comentatori și exegeți au conchis – ca un “capitol neterminat” care se explică prin cele care urmează, motiv pentru care granița dintre “Estetică...” și “Logică...” este doar simbolică.

Filosofia critică aspirând la demnitatea unei metafizici pure în cele din urmă ajunge să “afirme metafizicul dar să nege metafizica.”³⁵ În această negare se ascunde însă germenul unei mutații fundamentale, decisive pentru destinul metafizicii. În miezul acestei transformări radicale stau (de fapt lucrează!) fenomenul și corelatul său, timpul ca temporalitate, de la care pornesc drumuri sau căi diverse către o posibilă ontologie critică pe care marele gânditor german a schițat-o doar. I se reproșează lui Kant restrângerea conceptului de fenomen la fenomenalitatea lumii ca fiind o “adevărată catastrofă” (Michel Henry). Dar această “restrângere”, crede autorul francez este compensată de aspectul pozitiv ce-l cuprinde fenomenul în accepție kantiană: “cuprindere pozitivă a ființei și a aparenței”^{**} ce constituie baza fenomenologiei. Ontologia critică este opusul ontologiei metafizice, edificată ca un demers atotcuprinzător despre lume ca întreg, întemeiată în transcendența absolută, ființa. Ea se constituie ca ontologie a subiectivității transcendentale și de aici cerința de a reveni la “Estetica transcendențială”, întrucât ea ne oferă datele necesare înțelegerii formei primare a subiectivității, - sensibilitatea, de la care începe cunoașterea de sine a subiectului.

³⁵ Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Leipzig, 1908, p. 584, apud. V. Colțescu, *op. cit.*, p. 111.

^{**} cfm. J- Louis Vieillard-Baron, *op.cit.*, p.66

Într-o privire mai amplă (generală și firesc puțin vagă) și folosind o exprimare mai liberă putem spune că de fapt intenția majoră a filosofului din Königsberg a fost aceea de a înlocui ontologia metafizică (dogmatică) cu una *critică* sub imboldul nevoii edificării noii conștiințe istorice a modernității.

Îndreptățirea susținerii noastre vine și de la faptul că toate marile proiecte ontologice din filosofia contemporană – “ontologia (metafizică) critică” (N. Hartmann), “ontologia fundamentală” (M. Heidegger), “ontologia analitică” (anglo-saxonă) –, se revendică de la Kant, justificând formula devenită celebră, “la început a fost Kant”. În sprijinul părerii noastre vine și poziția lui Martin Heidegger, pentru care “Critica rațiunii pure” vizează “întemeierea transcendentă a ontologiei ca atare”, ea nefiind “o epistemologie a științelor naturii” ci “știința constituirii ontologice a ființării în genere, a naturii în sens formal.”

Este semnificativ pentru destinul ontologiei, faptul că de la Kant încoace și sub inspirația gândirii lui asistăm la un proces de “regionalizare” a demersului său. Martin Heidegger, ambiționând, ca și Kant, depășirea metafizicii, dar printr-o ontologie fundamentală, gândește posibilitatea ei prin confruntarea cu Kant și nu cu alți filosofi. În “Kant și problema metafizicii”, Heidegger repoziționează spiritul kantian în destinul metafizicii din perspectiva atenuării tonurilor și nuanțelor adăugate sau îngroșate de neokantieni, și a nevoii de evidențiere a “nerostitului” din gândirea kantiană. Sensul adevărat al “revoluției copernicane” înfăptuită de Kant constă în “a pune întrebarea privitoare la posibilitatea cunoașterii ontice în dependență de cea privitoare la posibilitatea ontologiei înseși. Astfel, în

gândirea lui Kant, pentru prima oară de la Platon și Aristotel, metafizica este din nou problematizată.”³⁶

Bibliografie

- Vieillard – Baron, Jean Luis, 2000, *Problema timpului*, Ed. Paideia, București.
- Rohs, Peter, 1973, *Transzendentele Āsthetik*, Meisenheim.
- ***, 1972, *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariția “Criticii rațiunii pure”* (coord. Boboc, Al., Flonta, M., Pantazi, R. și Pârvu, I.), Editura Academiei, București.
- Deac, Ioan, 2003, *Ontologia subiectivității*, Ed. Paideia, București.
- Fulda, Hans Friedrich, Stolzenberg, Juergen (Hrsg.), 2001 *Architectonik und System in der Philosophie Kants*, Ed. Meiner, Hamburg.
- Heidegger, Martin, 1951, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. a II-a, Frankfurt.
- Kant, Imm., 1998, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București.
- Kant, Imm., 1997, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*. Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- Pârvu, Ilie, 2004, *Posibilitatea experienței. O reconstrucție teoretică a “Criticii rațiunii pure”*, Ed Politeia – SNSPA, București.

³⁶ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. a II-a, Frankfurt, 1951, p. 21

FIINȚA ȘI NIMICUL

(Un comentariu asupra categoriei de *nimic* la Kant și Heidegger)

Ion HIRGHIDUȘ

Într-un moment în care **ființa** pare să nu mai preocupe gândirea filosofică actuală, pentru că „filosofia primă” nu mai este la modă, a pune din nou în discuție **ființa** poate să pară o încercare caducă, fără sorți de izbândă de a mai fi „actual”. Dar ce este acest „actual” în gândirea filosofică, într-un moment în care speculația pare să-și fi atins propriile sale limite? **Actualul** se dovedește, de cele mai multe ori, a fi un **in-actual** travestit, o mască teoretică a unei vechi probleme, cu pretenția de a fi altceva. A dispărut oare în întregime problema ființei din preocupările filosofice actuale, sau aceasta s-a convertit în altceva? Sunt sigur doar de un singur aspect, că se poate da doar un răspuns evaziv, care, la rândul lui, nu reprezintă o soluție, ci doar încercarea de a menține un nivel incitant al unui discurs ce poate să pară tardiv. Indiferent care sunt decupările teoretice, frământarea subiectului nu este nicidecum desuetă, atâta timp cât în spatele acesteia se ascunde **viața**, ca relație a **eu**-lui cu **celălalt**, dar și ca relație între posibili care poate da noumenul, adică un concept fără obiect. Din aceste motive, abordarea mea de aici are în vedere relația dintre Ființă și Nimic, adică o încercare de a aduce în „actual” diviziunea „nimicului” kantian. Acest **actual** este într-o relație directă cu **inactualul**, fără o

graniță, fără o separație, ci, mai degrabă, salvagardând funcția teoretică rezultată dintr-un proiect al devenirii. Kant reprezintă un reper stabil, dar în „actual” se trezește ecoul îndepărtat al unui arhetip indian¹, pentru că „ființa” este „nimic”. A te scălda în apele ființei și în cele ale neființei este o dublă experiență rezultată din suferința cunoașterii, o **dubla helix**, precum este identitatea și umbra sa, adică starea de tautologie absolută a lumii. Ființa nu este altceva decât această tautologie absolută și, în acest sens maximal, ea se confundă cu abstracția nimicului. Dar ce este nimicul, așa cum îl avem noi în vedere aici, pentru că dacă pentru Ființă putem stabili un model trinitar logico-ontologic², pentru Nimic avem doar ecoul indistinției **I - G**, adică starea holomerică sau „oceanul absolutului”? Cel puțin așa poate să apară situația nimicului pînă la distincția kantiană din **Critica Rațiunii Pure**³. În **Analitica transcendențială** se face precizarea că diviziunea în posibil și imposibil reprezintă conceptul suprem de la care începe o filozofie transcendențială. Dar deasupra diviziunii care presupune un concept divizat, se află un concept și mai înalt, care este **conceptul unui obiect în genere**, „lăsînd nedecis dacă el este ceva sau

¹ Problema unui astfel de arhetip, în care omul are o dublă experiență prin participarea la ființă și la neființă, o găsim analizată de Heinrich Zimmer, în **Myths and Symbols in Indian Art and Civilization**, Edited by Joseph Campbell. Copyright 1946 by Bollingen Foundation, Washington, D. C., Published by Princeton University Press; traducerea românească la Editura Meridiane, București, 1983.

² A se vedea modelul **I - D - G** așa cum apare acesta în cultura europeană

³ Imm. Kant, **Critica Rațiunii Pure**, Editura IRI, București, 1994, pp. 270-271

nimic"⁴. Deci Ființa și Nimicul s-ar putea abstrage din acest concept al obiectului în genere, urmându-se ordinea și indicația categoriilor. Iată cum prezintă Kant diviziunea conceptului de nimic:

1) Conceptul vid fără obiect (*ens rationis*):

„Conceptelor de tot, mulți și unu le este opus conceptul care suprimă totul, adică nici unu, și astfel obiectul unui concept căruia nu-i corespunde nici o intuiție indicabilă este = nimic, adică concept fără obiect, cum sunt noumenele, care nu pot fi numărate printre posibilități, deși nu trebuie să fie considerate din această cauză nici ca imposibile (*ens rationis*), sau cumva ca anumite noi forțe fundamentale, pe care le gândim, e adevărat, fără contradicție, dar și fără exemplul scos din experiență și care deci nu trebuie numărate printre posibilități”⁵.

În ce constă raportarea Ființei la această formă kantiană a nimicului? Credem că tocmai aici există suprapunerea dintre Ființa maximală, ca generalitate absolută, și **Nimic**, acesta din urmă putând să fie orice în afara unui lucru exemplar. A nu se confunda acest lucru în vreun fel cu materialitatea, poate doar cu excepția aristotelică a conceptului de **hylē**.

Acest termen pur aristotelic nu-și are originea în realitatea direct percepută - ca întinderea sau mărimea. După ce i s-a determinat natura particulară, **hylē** poate să se așeze printre cele patru cauze ale lucrurilor. Ea este o cauză imanentă, asemenea **eidōs**-ului, dar îndeplinește și funcția de principiu al individuației.

Dacă „materie” la Aristotel reprezintă potența, adică ceea ce va să vină sau să se înfăptuiască în devenirea degradantă a istoriei, ea este un concept vid fără obiect, ceea ce nu poate să fie numărat printre

⁴ *Idem*

⁵ *Idem.*

posibilități, dar nefiind nici imposibilă. La fel se poate spune și despre ființă în genere, pentru că în zona unică de rarefiere, care este abstracția ei maximă, ființa este „nimic”. Acest „nimic” poate da naștere la orice: la o desfășurare a **logos**-ului în lume, care înseamnă o bună devenire sau la neantizare, adică la acel „nimic” destructiv de la capătul lumii. Totul constă în **referentul** pe care ni-l putem imagina, dar, într-un fel, progresul cunoașterii este de multe ori imprevizibil. Acest imprevizibil provine din lipsa oricărei „intuiții indicabile”, aflată la Kant într-o relație de identitate cu „nimicul”. **Ens rationis** (entitate a rațiunii) reprezintă doar ceea ce există **în și pentru** gândire: la limită neantul, non existența, ca obiect al gândirii. **Ens rationis** se opune lui **ens reale** sau **naturae**, în sensul că **ens reale** există, în potență sau în act, în afara gândirii. Aici intervine și diferențierea lui **ens rationis** față de conceptul de **hýlē**, care se află în potența așezată în afara gândirii. Iată că avem așadar două categorii de potență: **a) potența gândirii ;b) potența din afara gândirii**. Ar trebui, dacă am gândi platonician, să dăm un răspuns la întrebarea **dacă există o potență a tuturor potențelor**, adică o **idee a puterii**? De asemenea, care ar fi ierarhia celor două potențe? Tot așa, trebuie să facem distincția dintre **ființă și nimic**, la nivelul lui **ens rationis**, și ceea ce se poate substitui lui **ens reale**. Există un „nimic” la nivelul naturii care e diferit de „nimicul” situat de Kant în prima diviziune a conceptului în cauză. Nimicul de la nivelul naturii nu este neapărat **obiect al gândirii**, pentru că raționalitatea îi este indiferentă. Tot aici, indiferent de forma devenirii, nu se poate institui vreo formă de nihilism. Nihilismul este determinat tocmai de ieșirea lui **ens rationis** din propriul gol. Credem că tocmai în acest sens, Imm. Kant se desparte esențial de o teorie a vidului din gândirea

indiană. Dacă este posibil să discutăm de un statut al rațiunii, atunci acesta este fundamentat tocmai pe distanța maximală față de „natură”, adică față de **in-diferența** ontică. Această diferență dintre **ens rationis** și **ens naturae** este un exemplu pentru orice diferențiere la nivelul gândirii, când aceasta devine un univers de nuanțe. Cu ceea ce nu poate fi rezolvat prin aparatura logică, trebuie procedat apelându-se la o „tăietură epistemo-logică”. Nodul gordian este mereu un exemplu de model teoretic ce trebuie salvagardat. „Criticile” lui Imm. Kant reprezintă, în acest sens, tăietura necesară ce trebuie aplicată gândirii speculative, scoaterea acesteia din inerția oricărui „prezent”. Dacă postmodernismul vrea o reformă a gândirii, sau mai mult decât o reformă, trebuie să se întoarcă la „criticile” lui Kant.

Ființa și Nimicul, așa cum le putem pune în relație la nivelul lui **ens rationis**, sunt ambele **noetice**, adică pur raționale și nu „psihice”. A distinge dacă e **ceva** sau **nimic**, înseamnă a urma ordinea și indicația categoriilor. Tabloul Kantian al acestor categorii lasă impresia unei desăvârșiri, față de care nu mai putem adăuga nimic. Este bine că este doar o impresie, întrucât perceptibilul este mai mult decât atât, chiar posibilitatea de a ne așeza într-un antikantianism al acestui secol. **Ens rationis** dă posibilitatea gândirii de a nu fi **limită**, pentru că din nimic se poate naște orice, fără predestinare genetică. Acest nimic este în aceeași așteptare ca și Ființa, în așteptarea zorilor care vor alunga spaimile istoriei. Drumul nostru către ființă trebuie să se întâlnească undeva cu drumul ființei către noi și aceasta se va produce doar în momentul când vom avea un adevărat gust al infinitului. Acest gust presupune o exersare în „ființă” și în „nimic” pentru că tocmai papilele dermice pot indica în vreun fel **prezența** unui ecou încă

nenăscut, dacă ar fi să folosim o expresie a lui Blaga, adică posibilitatea ca finitul, în singurul lui ceas, să nu mai stea sub semnul vreunei limității.

2) Obiect vid al unui concept (*nihil privativum*).

„Realitatea – spune Kant - este **ceva**, negarea lui este **nimic**, adică este un concept despre lipsa unui obiect ca umbra, frigul”⁶. La acest nivel al diviziunii kantiene, se conturează **diferența** dintre Ființă și Nimic tocmai prin faptul că prima este o **realitate**, mai puțin decât **realitatea**, ca posibilitate de a fi sau ca proiect deschis al devenirii, în timp ce „nimicul” primește tratamentul ontic inițial. **Nihil** este **lipsa**, dar lipsa cui, pentru că aici oricum dispare ideea profundă a vidului. „Umbra” și „frigul” sunt negative ale lui **ceva**, dar sunt ele **nimic**, în sensul kantian al primei diviziuni? Răspunsul este aici evident negativ și poate că exemplul kantian de la acest nivel al diviziunii este nefericit. Dacă **Ființa** a intrat în proiectul devenirii, **Nimicul** se trezește în situația de a fi doar proiecția acesteia, într-o strânsă legătură cu aparența lucrurilor. El este „lipsa”, dar nu în sensul „golului” ontologic, unde echivalența Ființă = Nimic este evidența însăși.

3) Intuiție vidă fără obiect (*ens imaginarum*):

„Simpla formă a intuiției, fără substanță, nu este în sine un obiect, ci numai condiția lui formală (ca fenomen), ca spațiul pur și timpul pur, care sunt într-un adevăr ceva ca forme de intuire, dar ele însele nu sunt obiecte, care să fie intuite”⁷. Înainte de abordarea relației Ființei cu Nimicul, la acest nivel al diviziunii, este necesar să avem în vedere câteva observații făcute de Kant, în **Analitica transcendentă**⁸, unde se au în vedere principiile a

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem*

⁸ *Ibidem*, pp. 132-138

priori ale posibilității existenței. Principiul unei întreite sinteze este necesar în orice cunoaștere: sinteza **aprehensiunii** reprezentărilor ca modificări ale simțirii în intuiție; sinteza **reproducerii** acestor reprezentări în imaginație; sinteza **recunoașterii** reprezentărilor în concept. Intelectul este determinat de această triplă sinteză, ca și experiența - ca produs empiric al intelectului. Nu vom avea aici în vedere decât cea de-a doua sinteză despre care vorbește Kant. Reproducerea în imaginație presupune non-prezența obiectului și constanta trecerii de la o simțire la alta. Problema kantiană aici este a depista **ceva**-ul care face posibilă reproducerea imaginară a fenomenelor (un principiu a priori). Dar sinteza reproducerii nu este separată de Kant de sinteza aprehensiunii. Conform celei din urmă, reprezentările noastre aparțin simțului intern într-o ordine temporală și relațională), dar aceste reprezentări, pentru sinteza aprehensiunii nu sunt empirice (acceptarea unei sinteze pure a aprehensiunii). Deci: „sinteza reproductivă a imaginației aparține acțiunilor transcendente ale simțirii și, luându-le în considerare, vom numi această facultate - facultatea transcendentală a imaginației”⁹. În această facultate se află punctul de întâlnire dintre Ființă și Nimic, în afara congruenței, un fel de festin mijlocit de om pentru propria sa destinare. Ceea ce este **a priori** este pecetea primă sau ultimă sau ceea ce face ca precaritatea, în momentele ei de răsărit, să nu se situeze doar sub ce este caduc. „Este” și „Nu este”, în situația a priori, sunt față în față, dar cu condiția să privim dialectica acestora în multiplicitate. Negativul și pozitivul nu pot explica aici nimic ca model, întrucât onticul este substituit cu logicul. Această facultate transcendentală a imaginației re-produce condiția esențială de a putea

⁹ *Ibidem*, p. 138

apropia Ființa de Nimic, dar numai pentru o clipă, atât cât ține starea de logicitate, ceea ce înseamnă să te abstragi din istorie pentru a lăsa loc oricărui demers cognitiv. Numai această situație în afara oricărui obiect, atât la nivelul lui ***nihil privativum*** cât și la nivelul lui ***ens inimaginariu***, dă posibilitatea de a gândi Ființa și Nimicul în afara pericolului de a fi echivoc.

4) Obiect vid fără concept (***nihil negativum***):

„Obiectul unui concept care se contrazice pe el însuși nu este nimic, deoarece conceptul nimic este imposibilul...”¹⁰ ***Nihil negativum*** se distinge de ***ens rationis*** prin faptul că prima este opusă posibilității, iar cea de-a doua nu se poate număra printre posibilități (fiind noncontradictorie). Ceea ce le apropie însă este faptul că ambele sunt concepte vide. Și aici noncontradictoriul (***ens rationis***) și non existența (***nihil negativum***) reprezintă o relație de reciprocitate dintre Ființă și Nimic. Nihil negativum este însă doar imaginea vidului, care oricând se poate stinge dacă dispăre condiția a priori a realului. Diferența acestui nivel al Nimicului față de prima diviziune tratată de Kant este dată de experiența gândirii. Nihil negativum este drumul de rezervă, pentru o retragere asigurată din Istorie, dacă experiența Vidului a dat greș. Exersarea în „ființă” și în „nimic” este tocmai ecoul indian pe care-l percepem noi în filosofia kantiană. Dar această exersare este aceeași chiar dacă topografic este diferită. Când ești opus posibilității, o faci printr-o întemeiere, una logică, de a te găsi într-un anumit activism al imposibilității, așa cum se întâmplă cu non existența care dă negativul existenței. Dar când nu te numeri printre posibilități, este a te situa înainte de orice demers și-n afara oricărei alterități. Iată diferențele nuanțate dintre ***nihil negativum*** și ***ens***

¹⁰ *Ibidem*, p. 271

rationis, iar în ceea ce privește experiența Ființei în relația cu Nimicul, pentru ultima relație, dintre **Ființă** și **nihil negativum**, considerăm că doar experiența gândirii lasă loc de deschidere, în sensul de retragere din tumultul devenirii (chiar dacă acesta nu este definitiv încheiată).

Încercarea noastră de a da o versiune interpretativă la diviziunea kantiană a conceptului de „nimic” a pornit tocmai de la faptul că filosoful german considera această parte a **Analiticii transcendente** de o mai mică importanță. Dar chiar și așa, el nu a neglijat-o și a deschis, în economia **Criticii Rațiunii Pure**, o problemă complicată pentru viitorul filosofici, al metafizicii în speță. Este tocmai diviziunea în posibil și imposibil, când un obiect în genere, luat în mod problematic, lasă „nedecis dacă el este ceva sau nimic”¹¹. Noi care am căzut în unele forme de neant ale istoriei, trebuie să re trăim experiența kantiană a nimicului, în aparență tratată fugitiv în **Critica Rațiunii Pure**. Un antikantianism nu este posibil fără cunoașterea rigorii tablei kantiene a categoriilor. Obiectivul nostru nu este însă de a face o analiză a acestei rigori, ci de a duce mai departe problema nimicului, în speță relația acestuia cu ființa problematică¹². Gîndul lui Kant este continuat de Heidegger prin întrebarea: „**De ce este de fapt ființare și nu, mai curînd, nimic?**”¹³. Ne aflăm, de

¹¹ *Ibidem*, p. 270

¹² Fac distincția dintre **ființa problematică** și **ființa neproblematică**, în sensul că ultima nu este supusă experienței gândirii.

¹³ Această întrebare domină întreaga lucrare a lui Martin Heidegger, **Einführung on die Metaphysik**, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953, 4, Auflage, 1976; referirile la această lucrare se vor face la traducerea românească, **Introducere în metafizică**, Editura Humanitas, București, 1999.

la bun început, în fața unei interogări fără limite, pentru că un antikantianism sau un antiheideggerianism presupune, pentru cel ce ar vrea să experimenteze una sau alta din aceste poziții, o asemănare fatală cu cei doi. Categoriile lui Kant sunt reprezentări „privilegiate”¹⁴, care se află alături de cele contingente, în aceeași poveste asupra obiectelor interioare. Dacă aceasta este o simplă completare a cartesianismului, după cum afirmă Richard Rorty, rămâne de văzut. La fel și prestața prin întrebarea heideggeriană referitoare la ființă, dominantă în **Introducere...** O certitudine este de remarcat, că relația Ființei cu Nemicul presupune mai mult decât povestea unor categorii. A desemna Ființa nu înseamnă a o găsi cu adevărat, ci doar a te prinde, de cele mai multe ori gratuit în jocul unui spectru. Dar dacă această topografie a Ființei pare posibilă, a desemna Nemicul este de ordinul imposibilului. Ceea ce însă nu trebuie pierdut din vedere este că o graniță sigură între posibil și imposibil nu există. Ca atare, relația Ființei cu Nemicul este un experiment de graniță, probabil înțeles după ieșirea din filosofic, pentru că acolo se află doar vânătorul ce poate să aibă noroc sau nu. Este Heidegger un astfel de vânător, în măsura în care poate să completeze un bestiar al Ființei, iar acesta este dat de traseul întrebării deja menționate?

„**De ce este de fapt ființare și nu, mai curând, nimic?**” este o întrebare larg desfășurată de Heidegger, sub analiza mai complexă a două întrebări care, în aparență, nu au nici o legătură directă: a) Ce este ființarea (sau ființa)?; b) Ce este nimicul, în legătura lui cu ființarea? Pentru că nimicul „este”, acesta nu se poate abstrage ființării, ci cade în realitatea acesteia.

¹⁴ Richard Rorty, **Pragmatism și filosofie post-nietzscheană**, Editura Univers, București, 2000, p. 53

Heidegger are exigențe diferite față de științe și filosofie în problema nimicului. Având în vedere științele, el spune: „Cine vorbește despre nimic nu știe ce face. Cine vorbește despre nimic, prin însuși faptul acesta îl transformă în ceva... Vorbirea despre nimic este illogică. Cine vorbește și gândește illogic este o persoană lipsită de spirit științific ... O asemenea vorbire despre nimic se compune numai din propozitii lipsite de sens. În plus: cel care ia în serios nimicul (**das Nichts**) se așează de partea a ceea ce este lipsit de valoare (**nichtig**)... Vorbirea despre nimic nu este numai cu totul potrivnică gândirii, dar ea subminează orice civilizație și orice credință. Iar ceea ce desconsideră gândirea în legea ei fundamentală și totodată distinge voința edificării și credința - este nihilism pur”¹⁵. Logica internă a științei nu permite abordarea nimicului: „Nimicul va rămâne oricărei științe în principiu inaccesibil. Cine vrea cu adevărat să vorbească despre nimic este obligat să se comporte neștiințific”¹⁶. Avem, începând de aici, o primă diferență a lui Heidegger față de Kant. Pentru ultimul condiția de posibilitate a metafizicii era științificitatea, dar pentru Heidegger, gândirea științifică nu este unica și autentică gândire riguroasă. Mai mult, filosofia are un alt rang de existență spirituală față de științe, pe care le precede. Filosofia este în același plan doar cu poezia, cu diferența specifică dintre rostirea poetică și gândire.

Dacă științele nu pot vorbi despre nimic, acesta fiind un nonsens, în schimb filosofia și poezia o pot face pentru că acestea au o superioritate spirituală ce ține de esență, fiind așezate mai presus decât orice științe. Pornind de la afirmația lui Nietzsche că „ființa” este o iluzie, fiind nedeterminată, asemenea unui abur care se

¹⁵ Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, pp. 38-39

¹⁶ *Ibidem*, pp. 41-42

risipește, Heidegger afirmă că nu ființa este iluzia, ci rostirea în gol a acesteia: „Conceptul de ființă este un termen ultim. și el corespunde unei legi din logică, și anume: cu cât un concept este, potrivit sferei sale, mai cuprinzător... - cu atât mai nedeterminat și mai vid este conținutul lui”¹⁷. Dacă am avea în vedere acest aspect și dacă Heidegger ar fi rămas la această poziție, privind nedeterminarea și abstracția maximă a ființei, acesta ar putea să fie comparat cu **ens rationis**, unde ființa și nimicul sunt același. Problema opoziției ființei față de „ceva” trebuie să aibă în vedere exemplaritatea acestuia, pentru ca ea să merite tratamentul unei analize conceptive. Această exemplaritate o putem determina pe două paliere, după gradul de apropiere față de „concret”. Precizăm că acest concret este prea puțin o realitate obiectuală și mai mult, ca orice abstracție, duce la speculație. **Primul palier** este cel al opozițiilor care dau, după Heidegger, caracterul determinat al ființei. Este construit un **topos** pe baza următoarelor opoziții: ființă ↔ **devenire**; ființă ↔ **aparență**; ființă ↔ **gândire**; ființă ↔ **obligativitate**¹⁸.

Permanența, veșnicul - același, calitatea - de - simplă - prezență, faptul - de - a -se - afla - aici - de - față, toate spun același lucru: ajungerea la prezență fermă și constantă: **ov** ca **ουσια**. Deci primul palier, în care ființa se determină într-o hartă negativă, presupune **prezența**. Tocmai această prezență reprezintă caracterul determinat al ființei, ceea ce o scoate dintr-o eternitate de neabordat și o face să fie „lume”. Se produce o mlădiere a unor conținuturi teoretice, scoțând discursul filosofic din inerție. Iată că „filosofie” nu se mai poate face fără vecinătatea productivă a marii poezii.

¹⁷ *Ibidem*, p. 61

¹⁸ *Ibidem*, pp. 263-264

Dacă opozițiile ființei sunt „ceva”, adică ele nu pot să fie „nimic”, la rândul ei ființa este mai mult decât un cuvânt gol. Opozițiile sunt ființări, dar de o natură deosebită, pentru că pot pune în evidență chiar „ființarea” ca atare (cea **autentică**). Opozițiile nu sunt, ca atare, cuvinte goale, ci ele sunt indici ai vieții autentice. **Devenirea, aparența, gândirea, obligativitatea** spun ceva împreună și chiar separat despre autenticul ființei.

Al doilea palier, cel al **opoziției dintre ființă și nimic**, sub semnul întrebării privitoare la ființă, este primul pas către depășirea adevărată a nihilismului: „A avea de-a face cu ființarea în vreme ce se cade în uitarea ființei - iată ce este nihilismul... Dimpotrivă, a merge în chip explicit în **întrebarea** privitoare la ființă pînă la limita nimicului și a-1 include pe acesta în întrebarea privitoare la ființă este primul pas și singurul fecund către o autentică depășire a nihilismului”¹⁹. Iată că opoziția la acest nivel are un scop care rezultă din distribuirea unicității. Dar trebuie să precizăm că, pentru Heidegger dacă unicitatea unei ființări particulare poate să fie comparată cu alta, **unicitatea ființei ca atare** nu poate să fie comparată decât cu **nimicul ca atare**²⁰.

Credem că o comparație între Kant și Heidegger, în privința abordării nimicului, nu scoate în evidență decât că registrul relației dintre ființă și nimic suportă mereu consecințele temporalității în care suntem așezați. Dacă depășirea nihilismului este posibilă, acesta fiind un pas decisiv în rezolvarea „crizelor”, atunci responsabilitatea noastră pentru exploatarea maximală a temporalității în care suntem așezați crește. Meritul lui Heidegger este că a pus să lucreze întrebarea esențială privitoare la ființă și să demonstreze că suntem în

¹⁹ *Ibidem*, p. 265

²⁰ *Ibidem*, p. 110

adâncul nostru, după cum ar spune Gadamer, ființe „teoretice”. Ca să ne întrebăm cu adevărat ce este filosofia, trebuie să ne întrebăm mai degrabă asupra vecinătăților ei, să nu mai avem sentimentul că trecerea unei granițe produce rupturi cu consecințe nefaste. Filosofia trebuie să devină ca și ființa: să-și afirme vecinii, chiar dacă ea este contrazisă uneori. Meritul lui Kant este că, spre deosebire de majoritatea filosofilor, a creat sentimentul rigorii și, în această măsură, temporalitatea sa ne este accesibilă. Diviziunea nimicului este mai mult decât o depășire a nihilismului, fiind o resurrecție a gândirii și posibilitatea ca problematica ființei să nu fie abandonată definitiv. Din acest motiv este necesar să ne întoarcem mereu la Kant. În același timp, nici o rigoare nu este suficientă pentru a ne afirma, pentru a mai da un scop gândirii într-un viitor fără istorie. Filosofia, dacă nu este, trebuie să devină o adevărată fiică a imaginației și a sentimentului. Gândirea despre „nimic” este: cum e cu puțință ca actul gândirii să acceadă dincolo de propria-i temporalitate? Nimicul poate și trebuie să fie productiv, în relația lui cu ființa produce sentimentul că discursul filosofic nu s-a încheiat.

KANT ȘI PROBLEMA REFERINȚEI SINELUI CA SUBIECT

Cătălin STĂNCIULESCU

Aspectele filosofice implicate în modul în care o persoană se referă la ea însăși ca sine sau în folosirea expresiei „eu” ca subiect în judecăți sau enunțuri de tipul celor în care o persoană își atribuie stări mentale (enunțuri sau judecăți de tipul: „Eu simt o durere” sau „Eu vreau să beau un ceai”, etc.), dar și în alte tipuri de judecăți, alcătuiesc ceea ce generic se numește problema referinței sinelui ca subiect. Ceea ce s-ar putea numi și problema referirii la sine ca subiect, întrucât aici este inclusă atât problema mecanismului prin care o persoană se referă la sine, cât și problema naturii entității ce corespunde expresiilor de persoana întâi, „eu”, „al meu” etc., în enunțurile de tipul amintit.

Un mod în care poate fi gândită referirea la sine este acela care presupune un fel de descriere. Spre exemplu, Rovane (1993) arată că modul în care cineva se gândește pe sine în auto-referire ar putea fi analizat ca „serii de episoade intenționale corelate psihologic cu cea căreia episodul curent îi aparține” (Gertler, 2003).

Un altul este acela în care referirea la sine se realizează în absența oricărei informații identificatoare sau descrieri referitoare la persoana care se referă la însăși. Altfel spus, eu mă pot referi la mine însumi fără a specifica nici o proprietate, nici o calitate în mine însumi. Potrivit lui Shoemaker (1968; 558),

Folosirea de către mine a cuvântului „eu” ca subiect ... nu se datorează identificării mele ca ceva ce posedă și cunoaște, sau crede sau speră să spună că predicatul meu se aplică acestui ceva.

Un argument al descripțiștilor în favoarea tipului de auto-referire pe care îl susțin este acela că „înțelegerea noastră de sine și a locului nostru în lume” pe care le presupune orice acțiune sunt de ajuns pentru a sprijini și justifica încrederea noastră în acest tip de auto-identificare (Gertler, 2003).

Un argument în favoarea tipului direct de auto-referire („fără identificare”) este acela că cel puțin în anumite situații relevante apare sau se manifestă ceea ce Shoemaker numește „imunitate la eroare prin identificare greșită” (*immunity to error through misidentification*), ceea ce arată că, cel puțin în astfel de situații, auto-referirea se realizează mai curând direct decât prin intermediul unor descrieri. Exemplul lui Evans (1982; 220-221): atunci când văd o față îmbujorată într-o oglindă mă pot întreba dacă fața pe care o văd este a mea sau a unei persoane care seamănă surprinzător de mult cu mine (eventual a fratelui meu geamăn). În această situație aș putea să mă întreb: cineva este supărat, dar sunt eu acela? Există însă și situații în care astfel de probleme nu apar, și care sunt relevante pentru tipul direct de auto-referire. Spre exemplu, pare ciudat să mă întreb: „Picioarele cuiva sunt încrucișate, dar sunt acelea picioarele mele?” sau „Cineva este încins și transpirat, dar sunt eu acea persoană care este încinsă și transpirată?”, sau „Cineva este îmbrâncit, dar sunt eu acea persoană care este îmbrâncită?”

În toate aceste cazuri pare imposibil: (i) să fiu conștient că o persoană se află în fiecare din aceste situații, fiind conștientă de aceste experiențe; (ii) să consider că acea persoană este identică cu mine, și (iii)

să greșesc. Cu alte cuvinte, pentru a folosi un alt exemplu, nu aş putea fi conștient că scriu acest text în aceste momente, să decid că eu sunt cel care scrie, și să mă înșel. Existența acestui gen de situații ar susține, potrivit abordării directe a auto-referirii, ideea că auto-referirea nu implică în mod necesar folosirea informațiilor identificatoare sau a descrierilor de un anumit tip. Spre exemplu, mă pot referi la mine însumi prin oricare din descrierile: „persoana care a predat în anul universitar 2004-2005 cursul de filosofia științei la Universitatea din Craiova”, sau „persoana cu ochelari cu antireflex din această cameră”, sau „persoana care locuiește la adresa ...”, etc. Dar oricât de ample și amănunțite ar fi aceste descrieri, ele nu implică că eu sunt cel la care se referă: că eu sunt cel care a predat cursul de filosofia științei la Universitatea din Craiova în anul universitar 2004-2005, sau singura persoană care poartă antireflex dintr-o anumită încăpere la un anumit moment etc. Pentru că aş putea cunoaște toate acestea și totuși să nu știu că aceste proprietăți îmi aparțin mie. De aici rezultă o proprietate remarcabilă implicată în mecanismul auto-referirii directe: aceea că auto-referirea este indexicală în mod esențial. Cu alte cuvinte, cel puțin în anumite situații indexicalii de persoana I, „eu”, „al meu”, etc., nu pot fi reduși la sau analizați în termeni ai descripțiilor.

Problema auto-referirii fără identificare, a naturii indexicale a auto-referirii, problema imunității la eroare prin identificare greșită sunt probleme relativ recente în literatura de specialitate.¹ Dacă Shoemaker are dreptate,

¹ Cf. Castañeda, H.N., 1966, ‘“He”: A Study in the Logic of Self-Consciousness’. *Ratio*8: 130-157; Chisholm, R., 1977, *Theory of Knowledge*, 2nd ed., Englewood Cliffs: Prentice Hall; Chisholm, R., 1981, *The First Person*, Minneapolis: University of Minnesota Press; Nozick, R., 1981,

ideea că în unele situații noi nu putem deveni conștienți de o persoană care este conștientă de anumite experiențe ca avându-le, să identificăm acea persoană ca fiind noi înșine, și să greșim, nu este anterioară lui Wittgenstein (1934-35). Totuși, Brook (2004) argumentează că toate aceste probleme pot fi găsite la Kant, care, deși nu le-a acordat un tratament special (cel puțin nu tuturor problemelor), le-a sesizat importanța atunci când interesele sale l-au condus la astfel de probleme. Mai mult, Brook crede că poate găsi la Kant elemente care pot fi articulate într-o teorie care să explice atât indexicalitatea referirii de persoana I, cât și auto-referirea fără identificare, ceea ce și-ar avea un echivalent abia la Peacocke (2001).

Echivalentul kantian al auto-referirii fără identificare este, potrivit lui Brook, ideea de desemnare transcendențială:

prin eu ca simplă reprezentare nu e dat nimic divers
(Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar, IRI, București, 1998, 131, CRP)

Subiectul ... nu este desemnat decât ranscendental
prin eul legat de idee, fără a observa nici cea mai
neînsemnată proprietate a lui, fără a cunoaște sau a ști
în genere ceva despre el. El înseamnă un ceva în
genere (subiect transcendențial) a cărui reprezentare

Philosophical Explanations, Cambridge, MA: Harvard University Press (Belknap); Perry, J., 1979, 'The Problem of the Essential Indexical', *Noûs* 13: 3-21. Shoemaker, S., 1968, 'Self-Reference and Self-Awareness', *Journal of Philosophy* 65: 555-567; Shoemaker, S., 1994, 'Self-Knowledge and "Inner Sense"', *Philosophy and Phenomenological Research* 54: 249-314. Shoemaker, S., 1970, "Persons and their pasts." *American Philosophical Quarterly* 7, pp. 269-285; Strawson, G., 1997, 'The Self', *Journal of Consciousness Studies* 4, 5/6.

trebuie să fie desigur simplă, tocmai fiindcă nu determină nimic în el (*id.*, 314)

Ideea implicită în textele kantiene este, potrivit lui Brook, aceea că eu mă pot referi la mine însumi ca sine, atunci când folosesc expresia „eu” fără a specifica nici calitate în mine însumi. Tipul transcendențial de desemnare a eului pare să spună că în orice atribuire pe care o fac propriei mele persoane, și în orice lucru pe care îl pot ști despre mine, eu trebuie să presupun că eu însumi sunt cel de care sunt conștient că știu aceste lucruri despre mine, ceea ce înseamnă că trebuie să fiu conștient de mine însumi ca sine, independent de aceste atribuiri sau lucruri pe care le știu despre mine. Argumentul lui Brook în favoarea faptului că Kant a avut o idee clară despre această caracteristică a auto-referirii este următorul: Kant vorbește adesea despre unele folosiri ale expresiei „eu”, în care expresia desemnează „numai transcendențial”, „fără a ști nimic despre subiect”. De asemenea, el spune că în diversele sale utilizări, expresia „eu” doar denotă, dar nu reprezintă. Iar conceptul „transcendențial” sau judecata „eu gândesc”, pe de altă parte, nu are o desemnare specială, „titlu aparte” (CRP, 299), „deoarece el servește numai pentru a arăta că orice gândire aparține conștiinței” :

Adică, probabil, el nu indică referința sa ca pe un tip de obiect mai curând decât un altul sau mai curând un obiect decât toate celelalte”. (Brook, *Kant, Self-Awareness and Self-Reference*, <http://http-server.carleton.ca/~abrook/kant-self.htm>).

Un alt mod de a spune că orice auto-atribuire a unei proprietăți unei persoane de către acea persoană presupune că acea persoană trebuie să știe că acele proprietăți îi sunt atribuite, este echivalent cu a afirma că persoana are un tip de conștiință, distinct de conștiința

de sine intuitivă sau de alt tip, adică conștiința pură de sine sau conștiința de sine ca subiect, iar tipul de referire implicat este cel indexical, adică tipul de referire la sine ca sine. Brook indică textele kantiene principale care sprijină ideea de referire indexicală:

Prin acest eu sau el sau acesta (lucrul) care gândește nimic nu este reprezentat mai mult decât un subiect transcendent al gândurilor =X. Acesta este cunoscut numai prin gândurile care sunt predicatelor sale, și despre el, de el, noi nu putem avea nici un concept, ci ne putem învârti într-un cerc continuu pentru că orice judecată despre el a folosit reprezentarea sa (CRP, 301-302)

Este ... foarte evident că ceea ce trebuie să presupun, pentru a cunoaște în genere un obiect, nu pot cunoaște ca obiect ... (CRP, 347)

Subiectul categoriilor nu poate deci dobândi un concept despre sine însuși ca despre un obiect al categoriilor, prin aceea că el gândește aceste categorii; căci pentru a le gândi trebuie să pună la bază conștiința lui pură de sine, care a trebuit să fie explicată (CRP, 317)

Acest tip de referire, auto-referirea indexicală, precum și referirea nonatributivă la sine au unele consecințe importante în ceea ce privește tipul de conștiință de sine pe care-l presupun: conștiința de sine ca subiect. Mai întâi, în cazul acestui tip de conștiință de sine, o persoană nu trebuie să fie conștientă de nici o proprietate particulară a sa. Indiferent care sunt experiențele care îi pot fi atribuite, pe care le poate avea sau pe care și le poate atribui ea însăși și de care este sau poate fi conștientă, persoana în cauză are aceeași conștiință de sine. Acest lucru pare a fi susținut, pe de o parte, de afirmația lui Kant că „subiectul categoriilor nu poate dobândi un concept despre sine însuși ca despre

un obiect al categoriilor”, de afirmația lui Kant că prin „eu” nu este dat nimic divers („prin eul ca simplă reprezentare nu e dat nimic divers” (CRP, 131) și, pe de altă parte, de distincția între „eul pe care îl gândesc” și „eul care intuește” (*id.* 149). Prin urmare, eul presupus în conștiința de sine ca subiect nu implică, în folosirea auto-referențială, nici o proprietate identificatoare sau de alt tip. Mai mult, conștiința de sine ca subiect și auto-referirea corespunzătoare nu presupun cunoașterea de sine. Eul presupus în desemnarea transcendentă, sau în conștiința de sine aperceptivă este eul numenal. Referirea la acest eu nu cere nici o reprezentare de sine distinctă, sau de un tip special (Brook, 2001; 72). Conștiința de sine aperceptivă este cea care produce conștiința de sine ca sine, adică tipul de conștiință pe care îl presupune referirea la sine implicată în formulări de tipul „Eu gândesc”, „Eu sunt conștient de ...”, „Eu simt o durere”.

Referirea la sine în acest fel, în conștiința de sine aperceptivă, este referirea la sine ca sine și ca existând. Brook compară afirmațiile lui Kant despre acest tip de referire la sine și la conștiința de sine aperceptivă (referirea la sine ca sine și ca existând) cu afirmațiile lui Kant referitoare la teza potrivit căreia existența nu este un predicat.

În același fel în care a fi conștient de existența unui lucru nu trebuie să fie același lucru cu a fi conștient de o calitate a lui, a fi conștient de sine ca sine ar putea fi ceva mai mult ... decât a fi conștient de calitățile proprii persoanei” (Brook, "Kant's View of the Mind and Consciousness of Self").

Cum se explică acest lucru? Brook crede că poate găsi la Kant elemente care pot alcătui o teorie care să explice atât forma non-atributivă a referirii la sine, lipsa proprietăților în acest tip de referire, cât și obținerea

conștiinței de sine ca sine. Aceasta este teoria așa numitei baze reprezentationale. Ideea centrală a acestei teorii ar fi aceea că noi suntem conștienți de sine ca sine, și de sine ca subiect doar prin realizarea actelor reprezentării. Pentru că pentru Kant cineva devine conștient de un act de reprezentare nu prin receptarea intuițiilor, ci prin realizarea aceluia act:

Sinteza ... este ... unitatea acțiunii de care [eul] este conștient ca atare independent de sensibilitate (CRP, 147).

... această reprezentare [eu gândesc] este un act al spontaneității, adică nu poate fi considerată ca aparținând sensibilității. Eu o numesc a percepție pură, pentru a o distinge de a percepția empirică, sau și a percepție originară, deoarece ea este acea conștiință de sine care, producând reprezentarea eu gândesc trebuie să poată însoți pe toate celelalte și care, fiind una și aceeași în orice conștiință, nu mai poate fi însoțită de nici una (*id.*, 128-129)

Baza reprezentatională implicată în conștiința de sine este un act de reprezentare care cuprinde reprezentarea care poate face o persoană conștientă de obiectele reprezentărilor sale, de sine și de sine ca subiect al reprezentărilor sale. Astfel definită, baza reprezentatională este baza nu numai a conștiinței stărilor reprezentationale. Tot ea explică și face posibilă conștiința de sine ca subiect al acelor stări pe care le are o persoană sau cărora le dă naștere. Unul din textele kantiene care autorizează conceptul de bază reprezentatională folosit de Brook este cel în care apare ceea ce Kant numește „experiență generală”, o experiență care conține reprezentări multiple legate între ele:

Există numai o experiență generală în care toate percepțiile sunt reprezentate ca fiind într-o înlănțuire completă și logică ... Când se vorbește de diferite experiențe, nu e vorba decât de tot atâtea percepții aparținând ca atare uneia și aceleiași experiențe generale. Unitatea universală și sintetică a percepțiilor constituie, în adevăr, tocmai forma experienței, și ea nu este altceva decât unitatea sintetică a fenomenelor prin concepte. (CRP, 149-150).

Unitatea sintetică și universală a experiențelor în cadrul unei experiențe generale este cea care garantează conștiința de sine ca subiect al experiențelor particulare, împreună cu conștiința identității eului în diversitatea experiențelor sale:

Conștiința originară și necesară a identității de sine însăși este totodată o conștiință a unei unități, la fel de necesare a sintezei tuturor fenomenelor prin concepte ...

Căci mintea

nu ar putea gândi ... propria sa identitate în diversitate reprezentărilor ei, dacă nu ar avea înaintea ochilor identitatea acțiunii, care supune unei unități transcendente întreaga sinteză a aprehensiunii ... și face posibilă ... înlănțuirea ei ... (*id.*, 146)

Cu alte cuvinte, când o persoană este conștientă de mai multe reprezentări sau experiențe ca obiecte ale unei reprezentări globale singulare, această din urmă reprezentare este toată reprezentarea de care este nevoie pentru a fi conștientă atât de aceste reprezentări cât și de sine ca subiect singular comun al acestora.

Dar implică conștiința de sine ca subiect singular comun al reprezentărilor, și o reprezentare a eului, eventual o reprezentare comună tuturor celorlalte reprezentări? Interpretarea lui Brook pare să fie aici în concordanță cu unele afirmații ale lui Kant. Conștiința de

sine apercetivă nu necesită nici o reprezentare distinctă a eului, deși eul este prezent în toate reprezentările singulare (reprezentările obiect) în cadrul reprezentării globale. Conștiința de sine în actul reprezentării nu presupune o reprezentare de sine a eului, distinctă de reprezentările obiect. Actul reprezentării singur este de ajuns pentru ca eu să devin conștient de mine, pentru a obține conștiința de sine ca sine, și de sine ca având anumite reprezentări. Modul în care eul este prezentat în fiecare reprezentare este totuși același, indiferent cât de diferite sunt reprezentările sale, cât de variat este conținutul lor sau cât de diferite sunt proprietățile pe care reprezentările le atribuie obiectului lor. Cu alte cuvinte, sinele ca subiect se recunoaște ca subiect prin intermediul bazei reprezentationale fără nici o calitate sau proprietate pe care ar putea-o avea. Mai mult, conștiința de sine ca subiect singular comun al unui număr de reprezentări se datorează identității conștiinței de sine în cadrul acestor reprezentări. Aceste afirmații par să fie confirmate de ideea lui Kant că eul pe care îl gândesc este distinct de eul care intuiește. Că eu îmi sunt dat mie însumi dincolo de ceea ce este dat în intuiție:

Eul, acel eu gândesc, este distinct de eul care se intuiește pe sine ... și totuși este identic cu acesta din urmă ca același subiect (*id.*, 149).

Precum și de afirmația lui Kant că despre eu ca subiect noi nu putem avea nici un concept, căci el

nu este cunoscut decât prin idei, care sunt predicatul lui ...; de aceea ne învârtim în jurul lui într-un cerc perpetuu, întrucât, pentru a putea formula vreo judecată despre el, trebuie să ne servim mereu de reprezentarea lui; o situație incomodă de care nu putem scăpa, deoarece conștiința de sine nu este atât

o reprezentare care distinge un obiect particular, cât o formă a reprezentării în genere, în măsura în care ea trebuie să fie numită cunoaștere; căci numai despre reprezentare pot eu spune că prin ea gândesc ceva. (*id.*, 302)

Să observăm că noțiunea lui Brook de bază reprezentatională se bazează pe ideea că a deveni conștient de un act sau obiect al reprezentării „înseamnă a le integra în acte și obiecte ale reprezentării de care [eu] este conștient” (Brook, Kant, *Self-awareness and Self-Reference*), în acte ale reprezentărilor mai cuprinzătoare (reprezentare globală). Ceea ce presupune identitatea conștiinței în diversele reprezentări integrate.² În terminologie kantiană condiția necesară a conștiinței de sine ca subiect comun al reprezentărilor este sinteza reprezentărilor. Altfel spus, baza reprezentatională a conștiinței de sine ca subiect comun al reprezentărilor este tocmai reprezentarea globală.

În lipsa unei astfel de reprezentări eu nu aș putea fi conștient de mina ca subiect comun al *unor* reprezentări individuale, dar nimic nu garantează că aș putea fi conștient de mine ca subiect comun al *altor* reprezentări. Căci „altfel, eu aș avea un eu atât de divers și de mult colorat câte reprezentări am de care sunt conștient” (CRP, 130). Urmează că „unitatea sintetică a diversului intuițiilor ... este deci principiul identității

² Cf. textul lui Kant: „Căci diversele reprezentări care sunt date într-o anumită intuiție nu ar fi toate reprezentările *mele*”. Cu alte cuvinte, eu nu aș fi subiectul lor comun, „dacă nu ar aparține unei conștiințe de sine ... ca fiind reprezentările mele ...”. (CRP, 129). Și, mai departe, „această identitate totală a apercepției unui divers dat în intuiție cuprinde o sinteză a reprezentărilor și nu e posibilă decât prin conștiința acestei sinteze (*id.*, 129)

apercepției însăși ...” (130). Prin urmare, reprezentarea globală este condiția necesară (baza reprezentățională de care este nevoie) pentru ca o persoană să fie conștientă de obiectele reprezentărilor sale, de reprezentări și de sine ca subiect comun al reprezentărilor sale.

Teza lui Brook a bazei reprezentăționale ca fiind condiția necesară a conștiinței de sine ca sine și ca subiect comun al diverselor reprezentări care explică tipul de auto-referire nonatributivă, presupune că eului nu-i corespunde nici o reprezentare prin care se realizează atât auto-referirea nonatributivă, cât și conștiința de sine ca sine și ca subiect comun al reprezentărilor.

Howell³ observă că, dimpotrivă, există unele pasaje în care Kant numește „eu” sau „eu gândesc” reprezentări. De exemplu, Kant spune: „... nu trebuie să se piardă din vedere că simpla reprezentare *eu*, în raport cu toate celelalte (a căror unitate colectivă o face posibilă), este conștiința transcendențială. Nu are nici o importanță aici că această reprezentare este clară ... sau obscură ...” (CRP, 161). Sau, în altă parte, „eul este, ce-i drept, în toate ideile; dar cu această reprezentare nu este legată nici cea mai mică intuiție care să-l distingă de alte obiecte ale intuiției ... Se poate deci observa ... că această reprezentare re apare mereu în tot ceea ce gândim, dar nu că ar exista o intuiție constantă și permanentă, în care ideile (ca variabile) s-ar schimba.” Sau: „când am numit judecata eu gândesc o judecată empirică, prin aceasta eu nu am vrut să spun că eul în această judecată este o reprezentare empirică; mai curând ea este pur intelectuală, fiindcă aparține gândirii

³ http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2346/isn419v105/ai18573654)

în genere. Dar fără vreo reprezentare empirică, care oferă gândirii materia, actul eu gândesc n-ar avea totuși loc...” (317-318). Sau: „... unitatea absolută a apercepției, eul simplu, în reprezentare, la care se referă orice unire sau separare, care constituie gândirea” (314).

Howell interpretează aceste texte ca implicând că „eu gândesc”, deși operează numai în sinteză, „precedă” reprezentările individuale, iar în auto-referire, „eu gândesc” este independentă de aceste reprezentări. Pe această bază, el respinge încercarea lui Brook de a aduna într-o teorie, a bazei reprezentationale, elemente ale Criticii care să explice atât mecanismul auto-referirii fără atribuire (nonatributivă), cât și conștiința de sine ca sine și conștiința de sine ca subiect comun al reprezentărilor. El admite totuși că teoria bazei reprezentationale ar putea explica conștiința reprezentărilor individuale (reprezentărilor obiect). În orice caz, nu poate fi susținută o relație directă, prin intermediul bazei reprezentationale, între tipul de autoreferire directă, descrisă în termenii desemnării transcendente a lui Kant, și obținerea conștiinței de sine ca sine sau a conștiinței de sine ca subiect.

Potrivit lui Howell, reprezentarea, distinctă de reprezentările individuale sau de reprezentarea globală, a eului este o condiție necesară a conștiinței distincte de sine ca sine:

Fără o reprezentare a eului, conștiința reprezentării obiect și a reprezentării globale ar părea cel mult să sprijine conștiința obiect [conștiința de sine implicată în reprezentările obiect, s.m., s.c.], dar nu și conștiința de persoana I de sine ca având acea conștiință obiect.
(*id.*)

Întrucât Brook nu explică, prin teoria sa a bazei reprezentationale, cum poate fi obținută conștiința de persoana I a sinelui ca sine, ci doar postulează faptul că,

având reprezentările obiect, obținem conștiința de persoana I, nu putem, potrivit lui Howell, să excludem posibilitatea ca, în ea însăși, conștiința de persoana I să implice într-un fel atribuirea unei proprietăți sinelui, de exemplu proprietatea de a fi un eu gânditor.

Dacă această posibilitate nu este eliminată, atunci ideea că diferitele reprezentări în baza reprezentățională, prezintă toate același subiect în același fel, nu implică – și cu greu explică – lipsa de proprietăți a conștiinței de sine aperceptive.

Cel mult, lipsa de proprietăți în conștiința de sine aperceptivă se referă la caracterul referențial direct al lui „eu”, și mai puțin la „ideea că fiecare reprezentare oferă o bază pentru a gândi «eu», sau «al meu».” Totuși, un pasaj important în construcția lui Brook este acela în care Kant afirmă că subiectul categoriilor nu poate, atunci când gândește categoriile, să ceară un concept de sine ca obiect al categoriilor, căci „pentru a le gândi trebuie să pună la bază conștiința lui pură de sine, care a trebuit totuși să fie explicată” (CRP, 317). Dacă expresia „conștiința lui pură de sine” se referă la conștiința de sine ca subiect, atunci atribuirea de proprietăți eului implică conștiința de sine pură, adică tocmai ceea ce este obținut printr-un „act de desemnare transcendențială liberă de atribuire.”

Bibliografie

Brook, A., 2004, "Kant's View of the Mind and Consciousness of Self", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.),
URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/kant-mind/>>.

- Brook, A. 2001. "Kant on self-reference and self-awareness", in A. Brook and R. DeVidi, eds., Amsterdam: John Benjamins.
- Gertler, B., "Self-Knowledge", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/self-knowledge/>>.
- Howell, R., *Kant and the Mind* - book review, URL = http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2346/isn419v105/ai18573654)
- Kant, Imm., 1999, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București.
- Peacocke C., 2001, "Understanding the Past Tense", in C. Hoerl and T. McCormack, eds., *Time and Memory: Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford University Press.
- Rovane, C. 1993, "Self-Reference: The Radicalization of Locke", *Journal of Philosophy*, 90, (2): 73-97.
- Shoemaker, S., 1968, 'Self-Reference and Self-Awareness', *Journal of Philosophy* 65: 555-567 .
- Wittgenstein L., 1934-5, *Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell Publishers
- Wittgenstein, L., 1935-6, "Wittgenstein's Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'", *Philosophical Review* 77, 1968: 271-320.
- , 1933-4, *The Blue and Brown Books*, 2nd ed. Oxford: Blackwell, 1969.

BIBLIOTECA DE FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ
Colecție coordonată de prof. Adrian Michiduță



Au mai apărut:

- Adrian Michiduță, **Mircea Florian. Noi contribuții biobibliografice și documentare**, 2005, 92 p.
- Mircea Florian, **Filosofia timpului nostru**. Publicistică, I, 1909-1959. Ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Adrian Michiduță, 2005, 586 p.
- Mircea Florian, **Filosofia românească**. Publicistică, II, 1915-1959. Ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Adrian Michiduță, 2005, 310 p.
- Eufrosin Poteca, **Însemnări autobiografice**. Ediție critică, text stabilit, studiu introductiv și bibliografie de Adrian Michiduță, 2005, 116 p.
- Florian Roatiș, **Pledoarie pentru filosofia românească. Eseuri aproape polemice**, 200 p.
- J. G. Heineccius, **Filosofia cuvântului și a năravurilor**. Tălmăcită în românește de Eufrosin Poteca. Ediție critică, studiu introductiv, note și comentarii de Adrian Michiduță, 2006, 444 p.
- I. Petrovici, **Filosofie și politică. Eseuri filosofice, discursuri și cuvântări politice**. Ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note și bibliografie de Adrian Michiduță, 2006, 316 p.
- Mircea Florian, **Logica recesivității**, Ediție critică, studiu introductiv, note și bibliografie de Adrian Michiduță, 2006, 270 p.
- Lucian Cherata, **Scheme logico-structurale în dialogurile lui Platon**, 2007, 264 p.

Vor apărea:

- Ion Petrovici, **Filosofie și metafizică**. Ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Adrian Michiduță, 300 p.
- Alexandru Aman, **Logica juridică**, Ediție critică realizată de Adrian Michiduță și Gabriela Braun, 100 p.