

RESTITUIRI

FILOSOFIA TEORETICĂ ȘI FILOSOFIA PRACTICĂ LA KANT

Dumitru Isac

*The philosophical works written by the distinguished Professor Dumitru Isac were focused mainly on the so-called 'spirit of criticism'. Obviously, what Prof. Isac meant in first place to express by it was Kant's **criticism** as it has been featured in the famous **Critique of Pure Reason**. The modern beginnings of the spirit of criticism could be located in Descartes' masterwork **Discourse de la méthode**. Dumitru Isac focused his readings in the history of modern philosophy being permanently aimed by this spirit of understanding and evaluating philosophical ideas. He considered that such a framework allows a specific 'reading' of the history of philosophy: instead of regarding metaphysics as a 'row' of historical isolated individual systems of thinking, it would be much more useful to appreciate them by the criteria of the spirit of criticism.*

1. CONSIDERAȚII INTRODUCTIVE

Efortul kantian se îndreaptă deschis și ferm împotriva scepticismului în general și al lui David Hume, ca mai apropiat și mai categoric, în special.

Un factor important în evoluția intelectuală a lui Kant l-a reprezentat studierea îndelungată și cercetările proprii în domeniul multor științe pozitive. Aceasta l-au dotat, încă din 1755, cu o anume perspectivă științifică ce căuta doar explicația cauzală și refuza intervenția misticului. Iar teza lui de doctorat, *Meditationum quarundam de igne succinta delineatis (Unele cugetări despre foc examinate sumar)* este tot de natură științifică.

Hume – de ale cărui idei Kant ia cunoștință în 1762 sau, după alții, în 1776 – contesta atât posibilitatea filosofiei, cât și posibilitatea științei. În Kant s-a răzvrătit atunci mai ales omul de știință. Hume atacase principiul cauzalității ca nederivând din experiență, ca fiind o iluzie subiectivă, un produs al asocierii ideilor, o deprindere a minții noastre, *nu o lege a naturii*. Odată cu acest principiu, cădea știința însăși. Existența obiectivă a cauzalității rămânea o simplă ipoteză, și încă una indemonstrabilă. Experiența nu înfățișează decât succesiune, nu cauzalitate. Deci știința, ca ansamblu de legi obiective, se anulează; ea nu face posibilă prevederea, ci poate fi numai un registru al faptelor empirice consumate.

An. Inst. de Ist. „G. Bariț” din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. V, 2007, p. 357–383

Kant nu-l acceptă pe Hume; știința e posibilă, realitatea este condusă de legi obiective, prevederea e confirmată de mersul fenomenelor, deci întemeiată. *Cum?* Cum e posibil să calculezi cu anticipație desfășurarea fenomenelor concrete; de ce, dacă faci exact calculele, natura li se supune?

Kant nu pune la îndoială știința, lucrul acesta este extrem de important pentru înțelegerea gândirii lui; el va dezbate, atât în *Critica rațiunii pure*, cât și în *Prolegomena*, problema *cum e posibilă știința*. Kant va admite, odată cu Hume, că principiul cauzalității nu provine din experiență, dar nu va accepta că e un efect al asocierii ideilor. Ziua și noaptea se succed permanent, dar nimeni nu le-a asociat vreodată într-un raport de cauzalitate.

De unde provine atunci principiul cauzalității, dacă el nu derivă nici din simpla analiză logică a conceptului de cauză? Deci, principiul cauzalității nu provine nici din experiență, nici din asociația ideilor, nici din analiza logică a conceptelor.

2. FORMELE CUNOAȘTERII: SPAȚIUL ȘI TIMPUL

Cu privire la spațiu, Kant a rămas multă vreme între limitele concepției vremii sale, admitând odată cu Leibniz că spațiul ar fi un produs al corpurilor materiale, admitând apoi cu Newton că spațiul are o existență absolută în afara corpurilor, exercitând o influență asupra lor (corpurile se atrag în raport proporțional cu masa lor și invers proporțional cu pătratul distanței dintre ele). În *Monadologia fizică* (1756), Kant trecuse de partea lui Newton, convins și el că spațiul are o existență proprie, distinctă de aceea a corpurilor materiale.

Dar ce este spațiul? Kant cugetase îndelung și asupra acestei probleme. În 1763, el declara (în *Unicul fundament posibil al unei demonstrații a existenței lui Dumnezeu*): „Mă îndoiesc că cineva a putut vreodată să-și explice cu adevărat ce este spațiul.”¹

Kant a ajuns la conceperea spațiului ca formă a cunoașterii încă în 1769, „an memorabil în evoluția lui intelectuală” (P. P. Negulescu), an care i-a adus o „mare lumină”, cum se exprimă el într-o notă („Das Jahr 69 gab mir grosses Licht”). „Marea lumină era ideea la care ajunsese, în sfârșit, că spațiul nu putea fi înțeles decât numai ca formă a cunoașterii. Minte omenească este așa întocmită, încât nu poate cunoaște nici lucrurile individuale, nici lumea în general, decât numai sub această formă a exteriorizării senzațiilor pe care le primim de la ele, formă care este spațiul.”²

Kant a mai descoperit sau a extins și la *timp* caracterul de *formă* a cunoașterii, dar a cunoașterii lumii interioare a stărilor sufletești. Lucrarea care marchează acest moment important în evoluția lui intelectuală este *De mundi ...* (1770), care pune

¹ P. P. Negulescu, *Scrisori inedite*, I (*Problema cunoașterii*), București, Edit. Academiei R.S.R., 1969, p. 379.

² *Ibidem*, p. 384.

temeliile criticismului. Formularea deplină și definitivă a noii sale viziuni epistemologice vine, după 11 ani de meditație, odată cu *Critica rațiunii pure* (1781).

Argumentele kantiene pentru idealitatea spațiului și timpului au caracter deductiv și ipotetic: de vreme ce nu putem explica în alt mod cutare situație, urmează să acceptăm că ... În *Prolegomene*, Kant dă astfel de cazuri – *paradoxe* le spune el –, din geometrie și din realitate (din viața de toate zilele). N-am înțeles încă bine valabilitatea lor – poate va mai trebui să stăruim³ –, dar ni se par îndoielnice, nesigure, inconsistente.

Se profilează aici unele scăpări în aprecierea kantiană. El declară cu totul asemănătoare mâna și urechea unei persoane care stă în fața unei oglinzi, cu imaginea lor din oglindă. Dar ele seamănă într-un fel, în altul nu; imaginea din oglindă e „răsturnată”, e tocmai inversul obiectului real, așa cum un copac își are o imagine inversă în apă. Reflectarea nu înseamnă niciodată *identitate*.

Faptul însă că avem o „inversare” (stânga din imagine e dreapta din realitate), deși obiectul și imaginea lui sunt „asemănate și egale”, zdruncină, după Kant, teza că spațiul ar aparține lucrurilor ca realități în ele însele. Prin urmare, conchide Kant: „Aceste obiecte nu sunt reprezentări ale lucrurilor astfel cum sunt în sine și cum le-ar concepe un intelect pur. Ele sunt intuiții sensibile, adică fenomene a căror posibilitate stă în raportul dintre oarecare lucruri necunoscute în sine și un alt lucru, care este sensibilitatea noastră.”⁴

În ce privește obiectele simțurilor, „... rămâne însă nestrămutat principiul fundamental că reprezentarea noastră sensibilă nu este nicidecum o reprezentare a lucrurilor în sine, ci numai a felului cum lucrurile ne apar nouă.”⁵

Kant menționează permanent că situația și originea *conținutului* cunoașterii sensibile sunt altele decât cele ale formelor intuiției pure *a priori*. „Această facultate de intuiție *a priori* nu se referă la materia fenomenului, adică la ceea ce este senzație într-însul, căci aceasta alcătuiește partea empirică a fenomenului, ci numai la forma lui, spațiul și timpul.”⁶

Kant este cum nu se poate mai clar în a spune că forma nu izvorăște nici din lucrurile empirice constituite ca atare, nici nu aparține lucrurilor în sine. „Dacă ar exista cea mai mică îndoială asupra faptului că atât spațiul cât și timpul nu sunt determinări care depind de lucrurile în sine, ci numai de raportul lor cu sensibilitatea, aș vrea să știu cum este cu puțință ca, înainte de orice cunoștință a lucrurilor, înainte chiar ca ele să ne fie date, deci *a priori*, să cunoaștem natura intuiției lor, căci așa se întâmplă în cazul nostru cu spațiul și timpul. Lucrul se poate înțelege însă foarte bine îndată ce privim spațiul și timpul numai ca condiții formale ale sensibilității noastre, căci în acest caz putem să ne reprezentăm forma fenomenului, adică intuiția pură, ca existând în noi înșine, deci *a priori*.”⁷

³ Vezi *Prolegomene* (trad. M. Antoniadă), București, Edit. „Cultura Națională”, 1924, p. 58 și 59.

⁴ *Ibidem*, p. 59–60.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 56.

⁷ *Ibidem*.

El scrie că „... acest spațiu din mintea noastră face posibil spațiul fizic, adică întinderea materiei; că el nu este o proprietate a lucrurilor în sine, ci numai o formă a facultății noastre de reprezentare sensibilă; că toate obiectele din spațiu sunt pure fenomene, nu lucruri în sine, ci numai reprezentări ale intuiției noastre sensibile...”⁸

Kant pleacă, deci, de la ideea de a întemeia și a explica existența judecăților sintetice apriorice, adică existența cunoștințelor apodictice și necesare, independente de experiență și anterioare acesteia. Explicația lui – singura care i se pare posibilă și valabilă – este ipoteza existenței unor forme apriorice ale intuiției. „Așadar numai prin forma intuiției sensibile putem avea intuiția *a priori* a lucrurilor. Prin această intuiție *a priori* nu putem cunoaște însă obiectele decât așa cum ne pot apărea nouă (simțurilor noastre), iar nu cum pot fi în sine. Această explicație ne este neapărat necesară dacă voim să admitem ca posibile propozițiile sintetice *a priori*, sau dacă, constatând că ele există de fapt, voim să înțelegem și să determinăm mai dinainte posibilitatea lor.”⁹

Spațiul și timpul sunt intuiții pure care stau *a priori* la baza intuițiilor empirice și din acest motiv noi nu putem să facem niciodată abstracție de ele. „Dar tocmai pentru că sunt intuiții pure *a priori*, este dovedit că aceste reprezentări sunt simple forme ale sensibilității noastre, care preexistă oricărei intuiții empirice, prin urmare oricărei percepții a obiectelor reale, și că numai în conformitate cu ele obiectele pot fi cunoscute *a priori*, însă numai așa cum ne apar.”

Ipoteza kantiană a formelor apriorice implică dintr-o dată *subiectivismul*, *idealismul* și *agnosticismul cunoașterii* în raport cu ontologicul. Ipoteza kantiană nu implică însă și *scepticismul*, ea arată singura modalitate în care e posibilă cunoașterea.

Kant vrea să dea o explicație și o întemeiere, adică să asigure – contra scepticismului humeist – valoarea și îndreptățirea cunoștințelor apodictice care depășesc experiența empirică (așa cum le numește el, „judecăți sintetice *a priori*”).

Relația dintre simțuri și intelect este astfel descrisă: „... funcția simțurilor este intuiția, aceea a intelectului este cugetarea. Dar a cugeta este a uni reprezentările într-o conștiință. Această unire se produce sau numai relativ cu un subiect și este în acest caz accidentală și subiectivă, sau are loc în mod absolut și atunci este necesară sau obiectivă. Unirea reprezentărilor într-o conștiință este judecata. A cugeta este deci egal cu a judeca sau a raporta reprezentările la judecăți în general. De aceea, judecățile sunt sau pur subiective, când reprezentările sunt raportate numai la conștiința unui subiect și reunite într-însul, sau obiective, când sunt reunite într-o conștiință în general, adică reunite în mod necesar.”¹⁰

Rămâne, deci, clar că pentru Kant intelectul pur, prin conceptele sale, adaugă sau conferă judecăților de percepție caracter de universalitate sau necesitate; intelectul devine un al doilea izvor de cunoaștere care continuă procesul intuiției și

⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁹ *Ibidem*, p. 55.

¹⁰ *Ibidem*, p. 88.

sunt chiar „... principiile fundamentale *a priori* ale oricărei experiențe posibile.”¹¹ Iar aceste principii sunt în același timp legi universale ale naturii care pot fi cunoscute *a priori*.

Eforturile cunoașterii – sensibile, ca și prin intelect – nu operează și nu au valoare decât în sfera fenomenalității, nu și a lucrurilor în sine. „... conceptele pure ale intelectului nu au niciun sens dacă sunt despărțite de obiectele experienței și sunt aplicate lucrurilor în sine (*noumena*). Ele nu servesc, ca să spun astfel, decât pentru a silabisi fenomenele spre a le putea citi în formă de experiență.”¹²

Există foarte multe locuri în *Prolegomene* unde Kant revine cu stăruință și îndârjire asupra a două poziții pe care vrea să le concilieze, dar la care nu găsește că trebuie să renunțe în vreun fel: a) întreaga noastră cunoștință se limitează la sfera fenomenelor, dar b) există un lucru în sine, a cărui idee este de neînlăturat.

El nu-i aprobă pe antici de a fi încercat să facă din fenomen o simplă iluzie – „credință scuzabilă, spune el, pentru niște vremuri încă neîndestul de cultivate” – și să nu acorde realitate decât ființelor intelectuale, *noumenelor*. „E drept că dacă privim obiectele simțurilor numai ca simple fenomene, cum se și cuvine, admitem implicit că fenomenele au ca fundament un lucru în sine, cu toate că nu știm cum acest lucru este alcătuit în sine, ci îi cunoaștem numai fenomenul, adică modul în care simțurile noastre sunt afectate de acest ceva necunoscut. Intelectul deci, prin simplul fapt că privește fenomene, recunoaște existența unor lucruri în sine, astfel că putem spune că reprezentarea unor asemenea ființe care stau la baza fenomenelor, prin urmare a unor ființe pur intelectuale, este nu numai admisibilă, dar și de neînlăturat.”¹³

„Deductia noastră critică – va continua Kant – nu exclude defel asemenea lucruri (*noumena*), ci numai limitează principiile fundamentale ale esteticii, interzicând ca ele să fie extinse la toate lucrurile (ceea ce ar preface totul într-un pur fenomen) și recunoscându-le valoare numai în privința obiectelor unei experiențe posibile. Așadar ființele intelectuale sunt admise numai sub condiția pe care o pune această regulă care nu suferă nici o excepție: în niciun chip nu știm și nu putem ști nimic determinat despre aceste ființe pur intelectuale, deoarece atât conceptele pure ale intelectului cât și intuițiile pure nu se aplică la nimic alt decât la obiectele experienței posibile, prin urmare numai la simplele ființe sensibile, și îndată ce ne depărtăm de acestea, conceptele pure ale intelectului nu mai au nici cel mai mic înțeles.”¹⁴

Kant nu e un raționalist în sensul că ar admite rațiunii sau intelectului dreptul de a se desfășura cu pretenții de valabilitate dincolo de marginile experienței sensibile, intuiției empirice. Dimpotrivă, el interzice orice metafizică bazată pe simpla tendință a intelectului de a opera fără datul experienței. El, Kant, se opune

¹¹ *Ibidem*, p. 89.

¹² *Ibidem*, p. 99.

¹³ *Ibidem*, p. 102–103.

¹⁴ *Ibidem*.

vechilor și noilor încercări de a imagina un intelect intuitiv, cum făcuse cândva Platon; respinge și realitățile strict inteligibile: „Nu avem însă nici cea mai mică idee despre un asemenea intelect și prin urmare nici despre ființele inteligibile cărora el ar avea să se aplice.”¹⁵

Kant are memorabile cuvinte la adresa bunei întrebuințări a intelectului, ca și la pericolul întrebuințării lui fără control: „Putem ierta imaginației să aiureze uneori, adică să nu se mențină cu prudență în limitele experienței, căci un asemenea zbor liber o va însufleți și îi va spori puterile, și va fi totdeauna mai ușor să-i potolim îndrăzneala decât să o facem să-și scuture inerția. Nu putem însă ierta niciodată intelectului când în loc să cugete, cum îi este chemarea, începe să aiureze, căci în el stă singurul nostru sprijin pentru a pune stavilă, acolo unde este nevoie, aiurărilor imaginației.”¹⁶ Kant denunță jocul acela ușor al gândirii animate de imaginație, care închipuie existențe pe care realitatea, experiența nu le confirmă, dar nici nu le-au contrazis vreodată. E tocmai ceea ce criticismul (Kant) își propune să facă: să înlăture speculațiile sterile printr-o stabilire a limitelor până la care rațiunea e justificată să opereze.

Nucleul cel mai adânc al gândirii kantiene, acela care implică esența cunoașterii, ca și posibilitatea obiectului ei (existența), e cuprins în următorul text din *Prolegomene*: la întrebarea „... cum este posibilă natura în înțeles *material*, adică natura privită din punct de vedere al intuiției, ca totalitate a fenomenelor; în ce chip spațiul, timpul și obiectul senzației, care le umple pe amândouă, sunt posibile în general? Răspunsul este: datorită naturii sensibilității noastre, care face ca această facultate să fie impresionată, într-un mod propriu ei, de obiecte care îi rămân necunoscute în sine și care sunt cu totul deosebite de fenomenele lor.”¹⁷

Din punct de vedere *formal*, natura este posibilă numai datorită alcătuirii intelectului, care face posibilă experiența, dar nicidecum cunoașterea lucrurilor în sine. „În ce chip însă este posibilă însăși această proprietate particulară a sensibilității sau aceea a intelectului și a apercepției necesare care stă la baza intelectului și a oricărei cugetări? La această întrebare nu mai putem da nici un răspuns, căci pentru orice răspuns și pentru orice cugetare a obiectelor avem nevoie totdeauna tocmai de această proprietate.”¹⁸

După Kant, cunoștința apriorică e posibilă pentru că ea își are izvorul în intelectul uman, de aceea „... intelectul nu-și scoate din natură legile lui (*a priori*), ci dimpotrivă prescrie naturii legile lui.”¹⁹ Kant gândește în ipoteza lui: „... intelectul este originea ordinii universale a naturii pentru că supune toate fenomenele sub legile lui proprii și constituie în acest chip o experiență *a priori* (din punct de vedere al formei), în virtutea căreia tot ce poate fi cunoscut numai

¹⁵ *Ibidem*, p. 105.

¹⁶ *Ibidem*, p. 106.

¹⁷ *Ibidem*, p. 107.

¹⁸ *Ibidem*, p. 108.

¹⁹ *Ibidem*, p. 110.

prin experiență este supus în mod necesar legilor intelectului. Căci nu avem a face cu natura lucrurilor în sine, care este independentă atât de condițiile sensibilității cât și de acelea ale intelectului, ci cu natura ca obiect al unei experiențe posibile. Astfel, intelectul, făcând posibilă această natură, face în același timp ca lumea sensibilă sau să nu fie obiect al experienței, sau să fie natură.”²⁰

3. IDEALITATEA SPAȚIULUI ȘI TIMPULUI

Multe dintre argumentele susținute de idealism pălesc, ca valoare probantă, în fața problemelor idealității spațiului și timpului. Căci, oricum ar sta lucrurile, pentru lumea exterioară spațiul și timpul constituie însuși suportul fără de care această lume cade în neant. Astfel că nu e deloc exagerat dacă vom observa că de rezolvarea lor în sens realist sau idealist depinde întreaga problemă a idealismului gnoseologic. Kant a făcut evident cel puțin acest lucru: că tot ce există pentru noi există în mod necesar în spațiu și în timp. Un fenomen nu poate exista decât în două forme: sau în afară de mine, în spațiu, sau în mine sub formă de stare sufletească, și atunci e supus altei „urze” care este timpul. Spațiul și timpul constituie astfel însuși modul de existență a fenomenelor, însuși suportul lor fundamental. Și atunci, întreaga problemă – în orice caz, esențialul – se rezumă la rezolvarea problemei spațiului și timpului. Dacă aceste două fenomene sunt de natură transcendentă, urmează că toate celelalte fenomene pe care ele le cuprind, deci întreaga lume exterioară și interioară nouă este la fel, o existență în noi, și idealismul va triumfa. Dacă, dimpotrivă, se va dovedi că ele sunt în afara noastră, însemnează că s-a dovedit, cel puțin în parte, existența unor calități primare, deci realismul își va avea temeiul asigurat.

Ne face însă impresia că ar fi foarte greu de susținut de exemplu că spațiul este într-adevăr exterior, iar alte fenomene, cum ar fi forma, culoarea etc. sunt subiective. În asemenea caz ar fi de neînțeles cum aceste fenomene psihice se pot încadra în spațiu, căci din moment ce iau formă spațială, iar spațiul este real, însemnează că ele însele s-au obiectivat, s-au „realizat”. Încât convingerea noastră este că toate fenomenele pe care le atribuim lumii exterioare suportă în privința realității lor soarta spațiului. La fel și timpul.

Fără îndoială că, punând problema spațiului și timpului, cititorului i-a venit în minte poate chiar fără voie numele lui Kant. Aceasta pentru că Im. Kant, făcând cunoscutul gest copernican, a fenomenalizat, cu bogată argumentație, cele două forme apriorice ale intuiției sensibile. Se impune deci, întâi de toate, să examinăm argumentele aduse de el, argumente care, dovedind de fapt aprioritatea spațiului și timpului, le dovedesc *ipso facto* și idealitatea – după concepția lui Kant.

Este clar că, prin celebrele sale argumente expuse în *Estetica transcendentă*, Kant țintea primordial nu chiar idealitatea spațiului, ci doar

²⁰ *Ibidem*, p. 113.

aprioritatea lui, dar „în convingerea lui Kant, cele cinci argumente nu dovedeau numai aprioritatea spațiului, ci simultan și *idealitatea* lui.”²¹ După cum s-a arătat însă, aprioritatea nu se confundă cu idealitatea, nici nu o implică cu necesitate. Ba chiar s-a remarcat că trecerea de la aprioritate la idealitate n-ar fi chiar așa de ușor justificabilă; „că apriorismul nu include obligatoriu idealitatea, că s-ar putea în adevăr ca lumea fenomenelor percepute să fie un produs al spiritului nostru și totuși această activitate subiectivă să reproducă sau mai exact să creeze încă o dată lumea, chiar așa cum este în sine.”²² Sau, cum se mai exprimă același cugetător: „O cunoștință poate fi foarte bine înăscută nouă, fără a fi totodată și ideală, înțelegând prin aceasta că o formă înăscută poate să existe în același timp și în afară de noi. Aprioritatea unei cunoștințe nu înlătură câtuși de puțin realitatea ei aievea. Nu vedem unde ar putea fi riguros impedimentul ca ceea ce este în noi, să fie și în afară.”²³

Ceea ce, după părerea noastră, nu e suficient motivat, pentru următorul considerent: dacă spațiul și timpul există real ca forme ale lumii exterioare, însemnează că le aparține ca proprietate întinderea nelimitată; dacă ele sunt în același timp și forme ale spiritului, nu mai pot fi întinse ca spațiul și eterne ca timpul, pentru că spiritul nu cunoaște întindere. Deci, chiar dacă ar exista două „spații”, unul n-ar putea semăna cu celălalt, ci între ele stau diferențele dintre materie și spirit. În concluzie, după părerea noastră, spațiul și timpul sau sunt interne, în sens idealist, sau sunt externe, dar nu pot participa la amândouă lumile.

Este însă tot așa de adevărat că, odată aprioritatea dovedită, s-a făcut un pas enorm spre idealitate, fiindcă va fi foarte greu de conceput cum ceva ce e dovedit ca fiind o stare mintală poate fi o dublură întocmai a ceva exterior. De altfel, argumentele kantiene fac o mare impresie asupra cugetării. „Kant – spune I. Petrovici – aduce o întreagă serie de argumente de o vigoare impresionantă cu care reușește să zdruncine din adâncimi confiența mentalității obișnuite în realitatea în sine a spațiului.”²⁴

Să procedăm, deci, la expunerea și examinarea argumentelor prin care Kant susține aprioritatea spațiului și timpului și să încercăm totodată a arăta în ce măsură considerăm întemeiate aceste argumente în pretenția lor de a stabili și idealitatea lor. Mai întâi, însă, să înfățișăm câteva considerente emise de un kantian român, I. Petrovici, care pledează în sensul unei interpretări idealiste a spațiului și timpului.

Atras de importanța problemei, I. Petrovici, în magistrala sa monografie despre Kant, insistă asupra greutăților pe care le întâmpină o concepție realistă, care ar face din spațiu un atribut al lucrului în sine. Printre altele, această concepție s-ar găsi în dificultatea de a preciza natura însăși a spațiului, care ar apărea contradictorie și deci de neînțeles: „Dacă spațiul n-ar fi o simplă formă ideală, ci o

²¹ I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, București, Edit. Casei Școalelor, 1936, p. 95.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 147.

²⁴ *Ibidem*, p. 89.

realitate în sine, ce fel de realitate poate fi? Este el o substanță? Nu. Căci el este locul unde stau substanțele și care rămâne chiar când substanțele dispar. Atunci ce este? Un simplu gol, un nimic? Un nimic, spune Spencer, dar adaugă cu un simțământ de consternare: un nimic cu trei dimensiuni!”²⁵

Acestei dificultăți, pe care concepția idealistă a spațiului o rezolvă cu ușurință, gânditorul român îi alătură o alta, de o importanță vizibilă: „Dacă spațiul ar fi o realitate aievea – fiind infinit și pretutindeni – nimic n-ar putea să i se sustragă, să scape din cleștele său. Spațiul ar cuprinde toate categoriile de fenomene și nimic n-ar putea fugi din cadrul lui, însă spiritul care așează lucrurile în spațiu, vedem că rămâne în afară de el, nu are spațialitate. Viața noastră psihică nu se desfășoară în spațiu, nu are întindere ... Iar existența de fenomene nespațiale, extrem de stranie dacă spațiul nesfârșit ar fi real, se armonizează foarte bine cu tema idealității, care face din spațiu, așa imens cum este, numai o insulă în domeniul percepției subiective. Și este foarte natural ca spiritul nostru să rămână în afară de spațiu, când el este acela care orânduiește lucrurile în spațiu.”²⁶

Un alt argument ar fi faptul că în concepția idealistă se ajunge la o înțelegere mai dreaptă a raportului dintre spirit și corp, fiindcă altfel ar rămâne neexplicată posibilitatea unei colaborări între ceva material (spațial) și între ceva fără spațiu, imaterial. În vreme ce concepția idealistă împacă lucrurile, fiindcă, ridicând spațiului caracterul de realitate exterioară, transformă „materia” într-o sumă de reprezentări de ordin psihic.

Tot astfel, idealismul ar putea să arunce o lumină mai puternică asupra multor fenomene care ni se par destul de stranii, cum ar fi atracția de la distanță, gravitația corpurilor cerești sau transmiterea gândurilor la distanță. Toate acestea devin inteligibile dacă ne gândim că spațiul nu stă realmente în lucruri sau persoane și că aceste lucruri sau persoane privite dincolo de spațiu, adică „în sine”, pot să stea foarte bine în anume relații care, exprimate spațial, par atât de nefirești.

În sfârșit, I. Petrovici mai adaugă acestui șir de argumente și considerația următoare: „Forma spațiului s-ar volatiliza cu desăvârșire fără determinările ei esențiale: stânga-dreapta, sus-jos, înainte-înapoi. Or, aceste determinări nu au o semnificație absolută, ci una complet relativă, căci ceea ce pentru unul pare jos, pentru altul este sus și așa mai departe. Nu există deci o stânga sau o dreapta «în sine», un sus sau un jos «în sine», și cum nu poate exista spațiu fără aceste determinări, urmează că nu există nici un spațiu în sine, ci numai o formă de intuiție, legată de structura fiecărui subiect percepător, față de care își păstrează determinările acelea, cu o deplină fixitate.”²⁷

Argumentul acesta din urmă se prezintă, după cum se vede, sub forma unui raționament perfect. O gândire asemănătoare am mai găsit în tendința sociologismului – în speță încercarea lui Durkheim din *Les formes élémentaires de*

²⁵ *Ibidem*, p. 96.

²⁶ *Ibidem*, p. 97.

²⁷ *Ibidem*, p. 98.

la vie religieuse – de a declara conceptele de spațiu și timp, cât și categoriile kantiene, ca fiind de sorginte socială, pe motivul că organizarea interioară a spațiului și timpului este de origine socială. S-ar putea însă obiecta aici cu un contraargument cules din textul kantian: nu se poate spune că „nu există spațiu fără determinările de sus-jos, dreapta-stânga”, pentru motivul foarte evident că, spre a putea stabili un sus și un jos, o stânga și o dreapta, trebuie să ai mai întâi un spațiu ... Nu spațiul rezultă din punctele cardinale, ci punctele cardinale se fixează în spațiu, după cum nu timpul decurge din împărțirea calendaristică în ani, luni, zile, ci aceste diviziuni calendaristice se situează în timp ...

Argumentele de mai sus, evidențiate de I. Petrovici, n-au ținut direct să aducă un cuvânt decisiv în imensa problemă a idealității spațiului și timpului. Ele sunt numai elemente aruncate în balanța discuției, ca prin greutatea lor să încline hotărârea spre o decizie idealistă. Din ele, însuși I. Petrovici s-a ferit să scoată o concluzie definitivă. Judecându-le cu ochi critic, vom descoperi fără îndoială că ele aduc îndemnuri puternice spre idealism, întrucât în lumina lor se dezleagă unele probleme dificile. Nu ne putem însă opri să facem observația că aceasta este o manieră pragmatistă de a conchide la veracitatea unei concepții pe baza rezultatelor utile – din punct de vedere teoretic, bineînțeles – la care ea duce.

Or, chiar dacă unele dificultăți dispar, ne îndoim că nu pot surveni altele, care să reziste unei idealizări a spațiului și timpului. Apoi, mai intervine și faptul că, în filosofie, fiecare sistem dezleagă unele dificultăți și aduce o lumină explicativă, fără ca prin aceasta să aibă, toate, dreptate. Pe urmă, chiar în știință acest mod de a gândi a dus uneori la contradicții. Este cazul cunoscut al teoriilor ondulatorie și corpusculară, prin care s-a vrut să se explice fenomenele luminoase. Fiecare dintre ele, s-a crezut la un moment dat, este adevărată, pe motiv că lămură mai bine unele fenomene. Doar când apărea un fenomen nou care era „mai bine” explicat prin teoria contrară, se trecea la teoria respectivă, până când fizicienii s-au văzut obligați să le mențină pe amândouă și să le găsească o eventuală sinteză, deși împreunarea lor este contradictorie.

Oricum ar fi, argumentele citate mai sus reușesc să învedereze, în mod sigur, mai multe lucruri. Ele arată mai întâi că teza idealității spațiului și timpului, care bruschează atât de vehement viziunea comună, este ceva pe deplin inteligibil, deci posibil. Mai arată apoi că identitatea timpului și spațiului este o ipoteză nu numai posibilă, dar și foarte probabilă, dat fiind că numai în sânul ei capătă deplină raționalitate unele cruciale întrebări ale minții omenești.

Vom vedea, în schimb, dacă celebrele argumente kantiene cuprinse în *Estetica transcendentă*, cât și acelea, la fel de importante și cunoscute, cuprinse sub numele de „antinomii”, pot să ne aducă formula decisivă în această discuție. Trecem deci la expunerea și examinarea lor.

După concepția lui Kant, spațiul și timpul nu pot fi decât sau scoase din experiență, deci empirice, sau sunt intuiții pure apriorice ale sensibilității. Toată străduința sa prin cele cinci argumente din *Estetica transcendentă* va avea în

vedere să dovedească faptul că spațiul și timpul nu pot fi concepte empirice, scoase din experiență, fiindcă, așa cum va susține el, tocmai această experiență presupune existența lor.

1. Întâiul argument pentru susținerea apriorității spațiului și deci, implicit, în concepția kantiană, și a idealității lui, este formulat în felul următor: „Spațiul nu este un concept empiric care ar fi scos din experiențe externe. Căci pentru ca anumite senzații să fie raportate la ceva afară de mine (adică la ceva în alt loc al spațiului decât în care mă aflu eu), tot astfel pentru ca să le pot reprezenta ca afară una de alta și (lângă o altă), deci nu numai ca diferite, ci în locuri deosebite, pentru aceasta reprezentarea spațiului trebuie să fie acum la bază, prin urmare reprezentarea spațiului nu poate fi împrumutată prin experiență din raporturile fenomenului extern, ci această experiență externă este ea însăși înainte de toate posibilă numai prin amintita reprezentare.”²⁸

2. Al doilea argument kantian vrea să învedereze că spațiul este atât de intim structurii noastre intuitive încât, cât am încerca, nu vom reuși să gândim contrariul său, adică lipsa spațiului. În el gândim toate fenomenele exterioare, iar pe el nu putem să nu-l gândim. În formularea kantiană, argumentul al doilea ia următoarea înfățișare: „Spațiul e o reprezentare necesară a priori, care stă la baza tuturor intuițiilor externe. Nu ne putem face nicicând o reprezentare despre cum ar fi dacă n-ar fi spațiul, deși ne putem gândi foarte bine ca în el să nu se întâlnească obiecte. El se consideră deci ca o condiție a posibilității fenomenelor și nu ca o determinare dependentă de ele, și este o reprezentare a priori care în mod necesar stă la baza tuturor fenomenelor externe.”²⁹

Acest argument se bazează, după cum se vede, pe proba imposibilității de a gândi corpuri fără spațiu, deși putem foarte bine să gândim spațiul fără corpuri. Ceea ce ar dovedi că spațiul este structural integrat în funcția noastră de reprezentare în așa măsură încât el nu poate fi înlăturat în niciun fel. Ne putem închipui că lipsește cutare lucru sau cutare altul, dar nu ne putem închipui că a dispărut și spațiul pe care ele îl ocupau.

3. În cel de al treilea argument, Kant se va strădui să arate că spațiul nu este un concept, ci o intuiție pură, deci apriorică. Raționamentul kantian vrea să spună că, dacă spațiul ar fi un concept, el ar trebui să se formeze, ca toate conceptele, dintr-o multiplicitate de reprezentări spațiale prealabile – care de fapt, după părerea lui Kant, nu există. „Spațiul nu este un concept discursiv, sau, cum se zice, universal, de raporturi ale obiectelor în general, ci o intuiție pură. Căci mai întâi nu se poate reprezenta decât un spațiu unitar, și dacă se vorbește de multe spații, se înțelege prin aceasta numai părți ale unui și aceluiași singur spațiu. Aceste părți nici nu pot fi anterioare spațiului unitar atotcuprinzător, așa-zicând ca părți constitutive ale sale (din care ar fi posibilă compunerea sa), ci pot fi numai gândite

²⁸ I. Kant, *Critica rațiunii pure* (trad. Tr. Brăileanu), București, Editura „Casa Școalelor”, 1930, p. 64.

²⁹ *Ibidem*.

în el. El este în mod esențial unitar, diversul în el, deci și conceptul universal de spațiu în general se întemeiază numai pe limitări. De aici urmează că, în ce privește spațiul, o intuiție *a priori* (care nu e empirică) stă la baza tuturor conceptelor despre spațiu.”³⁰

Argumentul mai aduce în plus afirmația că principiile geometrice se deduc cu certitudine apodictică pe baza apriorității intuiției spațiului. Idealismul kantian găsește astfel încă o justificare în faptul că altfel nu s-ar putea justifica adevărurile universale și apodictice ale geometriei. Acestea depășesc experiența prin universalitatea și necesitatea lor, deci nu pot fi scoase din experiență.

4. Al patrulea argument kantian urmărește, ca și cel de al treilea, să dovedească afirmația că spațiul nu este concept, ci intuiție pură. Că este așa, se vede de acolo că spațiul, ca intuiție pură, are același conținut ca și spațiile parțiale, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă ar fi concept, fiindcă se știe că orice noțiune cuprinde în conținutul ei mai puțin decât exemplarele din care este extrasă. Însă spațiul, ca intuiție pură, cuprinde mai mult decât spațiile individuale: este infinit. Argumentul are cuprinsul următor: „Spațiul e reprezentat ca o cantitate infinită dată. Or, noi trebuie, ce-i drept, să gândim orice concept ca o reprezentare care e conținută într-o mulțime infinită de diferite reprezentări posibile (ca notă comună a lor), cuprinzându-le deci pe acestea sub sine, dar niciun concept, ca atare, nu poate fi gândit așa, ca și cum ar conține în sine o mulțime infinită de reprezentări. Cu toate acestea, spațiul e gândit în acest fel (căci toate părțile spațiului în infinit sunt simultane). Prin urmare, reprezentarea originară a spațiului e o intuiție *a priori* și nu un concept.”³¹

Timpul. În conformitate cu teoria kantiană, după cum spațiul reprezintă posibilitatea de existență pentru noi a lucrurilor exterioare, deoarece numai în această formă ele pot fi deosebite unele de altele și pot să prindă înfățișare, individual, tot așa timpul este suportul și posibilitatea de existență pentru noi a fenomenelor sufletești în special – el întinzându-se și asupra lumii obiectelor exterioare.

Argumentele kantiene pentru aprioritatea – și deci idealitatea – timpului sunt strict analoage celor aduse în discuția despre spațiu.

1. Cel dintâi dintre ele se va strădui să arate că timpul nu este un concept empiric, scos adică din experiență, și aceasta pentru bunul motiv că tocmai această experiență, prin care s-ar putea bănuși că se însușește timpul, îl presupune ca preexistent. Empiric, timpul nu poate fi abstras decât din perceperea simultaneității sau succesiunii fenomenelor – or, este evident că atât simultaneitatea, cât și succesiunea presupun timpul. În formularea sa kantiană, argumentul spune: „Timpul nu e un concept empiric care ar fi scos dintr-o experiență oarecare. Căci simultaneitatea sau succesiunea n-ar putea chiar intra în percepție, dacă

³⁰ *Ibidem*, p. 64–65.

³¹ *Ibidem*, p. 65–66.

reprezentarea timpului n-ar sta la bază. Numai sub presupunerea ei ne putem reprezenta că ceva este în unul și același timp (simultan) sau în timpuri diferite (după o altă).³²

2. O altă dovadă că timpul nu e scos din lucruri, ci că fenomenele sunt așezate în timp, Kant crede că a găsit-o în faptul că timpul nu ar dispărea odată cu fenomenele, cum ar fi normal să se întâmple dacă le-ar aparține. „Timpul e o reprezentare necesară, care stă la baza tuturor intuițiilor. Cu privire la fenomene în general, timpul însuși nu poate fi anulat, deși fenomenele pot fi scoase prea bine din timp. Timpul e dat deci a priori. Numai în el e posibilă toată realitatea fenomenelor. Acestea pot lipsi cu desăvârșire, dar timpul însuși (ca o condiție generală a posibilității lor) nu poate fi anulat.”³³

3. Al treilea argument învederează că timpul nu este un concept scos dintr-o multiplicitate empirică, ci o intuiție pură apriorică. Timpul n-ar fi abstras din succesiunile concrete și limitate, ci dimpotrivă, succesiunile individuale sunt fragmentele aceluiasi timp total și unic.

4. Cel de al patrulea argument ne informează: „Timpul nu e un concept discursiv, sau, cum e numit, general, ci o formă pură a intuiției sensibile. Timpuri diferite nu sunt decât părți ale aceluiasi timp. Reprezentarea, care poate fi dată printr-un singur obiect, e însă intuiție. Și nici propoziția că timpuri diferite nu pot fi simultane nu s-ar lăsa dedusă dintr-un concept general. Propoziția e sintetică și nu poate izvorî numai din concepte. Ea e deci conținută în mod nemijlocit în intuiția și reprezentarea timpului.”³⁴ Prin el, Kant mai sprijină cu încă un fapt afirmația că timpul nu poate fi un concept, scos deci dintr-o multiplicitate de reprezentări ale unor „timpuri” limitate, ci este o intuiție a unui singur obiect. Putem gândi mai multe timpuri, însă numai ca părți ale aceluiasi timp unic. Aceste „timpuri” nu pot fi simultane, ci numai succesive. Faptul că nu le putem gândi decât în felul acesta este, zice Kant, o dovadă că acea cunoștință pe care o avem despre ele nu poate fi decât intuitivă. În sensul teoriei lui Kant, dacă timpul ar fi o noțiune scoasă din experiență, ea ar trebui, cum se întâmplă în mod normal, să conțină mai puține attribute decât cazurile individuale, ceea ce nu se întâmplă, fiindcă noțiunea de timp conține, în plus față de succesiunile particulare, *infinitatea*.

5. În sfârșit, Kant mai adaugă încă un argument pentru idealitatea timpului. În textul *Criticii*, el are următoarea formulare: „Infinitatea timpului nu însemnează nimic altceva decât că orice mărime determinată a timpului e posibilă numai prin limitările unui timp unitar care stă la bază. Prin urmare, reprezentarea originară de timp trebuie să fie dată ca nelimitată. De unde însă părțile însele și orice mărime a unui lucru pot fi reprezentate în mod determinat numai prin limitare, acolo întreaga reprezentare trebuie să fie dată nu prin concepte (căci acestea conțin numai

³² *Ibidem*, p. 70.

³³ *Ibidem*, p. 70.

³⁴ *Ibidem*.

reprezentări parțiale), ci la baza lor trebuie să fie intuiție nemijlocită.”³⁵ Detaliat în alți termeni, raționamentul kantian ia următoarea formă: mărimile diferitelor părți ale timpului infinit nu pot fi determinate decât prin „limitări”.

Acest fapt arată însă că timpul nu e o reprezentare, ci o noțiune, pentru că la noțiuni părțile nu se determină prin limitări. Părțile unei noțiuni oarecare, cum ar fi noțiunea „casă”, nu se precizează prin limitarea lor dintr-o existență unică și mai mare care ar fi „casa generală”. Timpul este deci intuiție, va conchide Kant.

Argumentația kantiană pentru aprioritatea și deci idealitatea spațiului și timpului nu se oprește aici. Kant mai expune o serie de argumente care, deși sunt declarate ca dovedind doar indirect idealitatea spațiului și timpului, par totuși să aibă chiar mai multă forță probatorie decât cele din *Estetica transcendentă*. Ele sunt cuprinse în celebrele *antinomii*, argumente pe care unii le consideră de mai mare valoare chiar decât cele prevăzute pentru aprioritatea formelor sensibilității. De altfel, însuși Kant recunoaște antinomiile, în mod expres după cum vom vedea, ca argumente indirecte în sprijinul idealității spațiului și timpului.

Ce sunt și ce ne spun aceste antinomii? Ele sunt o serie de patru perechi de afirmații contrarii, cu egală îndreptățire, ce se pot face cu privire la cosmos, considerat ca o existență reală. Să le vedem:

1. Antinomia primă are cele două părți componente și contrarii formulate astfel: a) „Lumea are un început în timp și este și după spațiu închisă în limite”; b) „Lumea n-are nici început și nici limite în spațiu, ci e infinită atât cu privire la timp cât și la spațiu.” În consecință, Kant se va sili să demonstreze că ambele atribute ale lumii sunt la fel de admisibile, în principiu. De exemplu, trebuie să admitem că lumea are un început, fiindcă dacă nu l-ar avea însemnează că durează din eternitate și atunci, până în clipa actuală, ar fi trebuit să se scurgă o serie infinită de fenomene, ceea ce nu e cazul și nici nu poate fi conceput, pentru că „infinitatea unei serii stă tocmai în faptul că ea nu poate fi nicicând terminată printr-o sinteză succesivă.”³⁶ Pe de altă parte însă, lumea nu poate fi concepută nici ca având un început, deoarece ar însemna că înainte de acest început nu exista nimic altceva decât timpul vid. „Or, într-un timp vid nu e posibilă nicio devenire a unui lucru, deoarece o parte a unui atare timp n-are în sine mai mult decât alta o condiție distinctivă a existenței înaintea celei a neexistenței (fie că presupunem că lumea se naște de la sine, sau printr-o altă cauză). Deci, în lume pot începe, ce-i drept, multe serii de lucruri, dar lumea însăși nu poate avea niciun început și este deci, cu privire la timpul trecut, infinită.”³⁷

De același element contradictoriu ne lovim dacă atribuim lumii calitatea de „finită” sau „infinită”. Lumea trebuie concepută ca finită, pentru că „mărimea unui quantum ce nu e dat înăuntrul unor anumite limite oricărei intuiții, noi nu o putem gândi în niciun alt mod decât numai prin sinteza părților și totalitatea unui atare quantum, numai prin sinteza desăvârșită sau prin adăugarea repetată a unei unități

³⁵ *Ibidem*, p. 72.

³⁶ *Ibidem*, p. 386.

³⁷ *Ibidem*, p. 387.

la ea însăși”. Însă, „pentru a ne gândi lumea care umple toate spațiile, ca un tot, sinteza succesivă a părților unei lumi infinite ar trebui considerată ca terminată, adică un timp infinit ar trebui considerat, în numărarea tuturor lucrurilor coexistente, ca scurs; ceea ce-i imposibil.”³⁸ Lumea trebuie deci concepută ca având limite, ca fiind finită. Luând însă această concluzie, la care rațiunea se vede constrânsă să adere, și examinând-o mai de aproape, Kant ajunge în cele din urmă să conchidă că și ea este la fel de inadmisibilă. Pentru că, fiind finită, limitată, „atunci ea se află într-un spațiu vid care nu e limitat.” Dar, deoarece lumea e un tot absolut, în afară de care niciun obiect al intuiției și deci niciun corelat al lumii nu se găsește cu care ea să stea în raport, atunci raportul lumii față de spațiul vid ar fi un raport al ei față de *niciun lucru*. Un atare raport însă, deci și limitarea lumii prin spațiul vid, nu e nimic. În consecință, ar trebui să admitem că lumea este infinită, revenind astfel la partea întâi a antinomiei pe care o găsisem de fapt nejustificată.

2. Cea de a doua antinomie evidențiază aceeași situație pentru întrebarea dacă lumea *e compusă din elemente simple* sau *nu există nimic simplu în lume*.

3. Lucrul stă la fel când ne punem problema dacă toate fenomenele lumii se explică prin *cauzalitate* sau trebuie să mai admitem o *cauzalitate prin libertate*.

4. În fine, cea din urmă antinomie kantiană pune față în față, fără să poată înclina balanța gândirii pentru una sau alta dintre ele, afirmațiile: „Lumea implică ceva ce, sau ca parte a ei sau ca o cauză a ei, e o ființă absolut necesară” – „Nu există nicăieri o ființă absolut necesară, nici în lume nici în afară de lume, ca fiind cauza ei.”

În fond, antinomiile kantiene învederează caracterul contradictoriu al conceptului cosmologic. Lumea nu poate fi concepută nici ca având un început, nici ca fiind din eternitate, nici ca fiind limitată, adică finită, nici ca fiind infinită. Sau – ceea ce pune în și mai mare încurcătură acest concept – lumea ar putea fi concepută și ca fiind din eternitate, și ca având un început, și ca fiind limitată, și ca fiind infinită. Soluția kantiană la această situație gordiană vine cu o stringență logică impresionantă: lumea poate fi gândită și ca infinită, și ca finită, și ca eternă, și ca având început în timp, pentru că de fapt lumea este doar reprezentare și nu realitate aievea.

Intenția probatorie în sens idealist a antinomiilor a fost accentuată și de Kant în mod explicit. „Noi putem trage din această antinomie și un adevărat folos, deși nu dogmatic, dar totuși critic și doctrinal: anume, de a dovedi prin ea în mod indirect idealitatea transcendentă a fenomenelor în cazul când cineva n-ar fi fost cumva mulțumit cu dovada directă din Estetica transcendentă. Dovada ar consta în această dilemă: dacă lumea e un tot existent în sine, atunci ea este sau finită sau infinită. Or, atât întâia cât și a doua supoziție e falsă (în temeiul dovezilor expuse mai sus ale antitezei pe de o parte și ale tezei pe de altă parte). Așadar e fals și că lumea (ansamblul

³⁸ *Ibidem*, p. 384.

tuturor fenomenelor) ar fi un tot existent în sine. Din care urmează că fenomenele în general nu sunt nimic în afară de reprezentările noastre, ceea ce tocmai am vrut să exprimăm prin idealitatea lor transcendentă.³⁹

4. CATEGORIILE, FORME APRIORICE ALE INTELIGENȚEI

Formele sensibilității, spațiul și timpul, au operat o primă sinteză în diversul material al senzațiilor. Ele sunt în spațiu și timp, dar mai trebuie să aibă și o legătură între ele; pentru aceasta intervine, după Kant, inteligența cu categoriile ei, care pune unitate, ordine și armonie în lumea senzațiilor.

Problema categoriilor e tratată de Kant în prima parte a „logicii transcendente” din *Critica rațiunii pure (Analitica transcendentă)*. După el, aceste categorii continuă opera de constituire a lumii cunoașterii începută de sensibilitate. În enumerarea și sistematizarea în tabel a categoriilor, Kant se servește de vechea schemă după care logica formală clasifica judecățile. Această schemă împărțea judecățile după cantitate, calitate, relație și modalitate.

În felul acesta, socotind corespondența dintre judecăți și categorii, Kant va clasifica în tabelul său, după cantitate:

Categoriile: *unitate*

pluralitate

totalitate

Ceea ce înseamnă că, pentru ca o realitate oarecare să poată fi gândită cantitativ, ea trebuie să fie sau o unitate sau o pluralitate sau o totalitate.

Din punctul de vedere al calității, Kant grupează următoarele:

categorii: *realitate*

negație

limitație

Din punctul de vedere al relației, am avea:

substanță-accident

cauză-efect

reciprocitate

Categoriile enumerate arată – mai ales primele două – cadre permanente ale obiectelor.

După modalitate, categoriile se grupează astfel:

posibilitate

existență

necesitate

Tabela categoriilor kantiene e lipsită de valoare din multe puncte de vedere, atât în formularea, cât și în conținutul ei teoretic. Totuși, ea conține și un sâmbure de gândire dialectică, de la care e probabil să fi plecat însuși Hegel în stabilirea celor trei faze dialectice: teză, antiteză, sinteză.

³⁹ *Ibidem*, p. 438.

În concepția lui Kant, categoriile duc mai departe acțiunea organizatorică și de unificare începută de sensibilitate. „Categoriile – spune el – sunt concepte care prescriu *a priori* legi fenomenelor, deci naturii ca totalitate a fenomenelor.” Ele sunt comune tuturor oamenilor; fiind condiția de existență a experienței, sunt și condițiile adevărului. „Regulile intelectului nu numai că sunt *a priori* adevărate, ci sunt chiar izvorul a tot adevărul, prin faptul că conțin în sine principiul posibilității experienței ca totalitate, a oricărei cunoașteri în care ne-ar putea fi date obiecte”. Categoriile țin de „conștiința în genere” (*Bewusstsein überhaupt*), unică și comună tuturor oamenilor.

În cadrul acestei teorii kantiene, noțiunile de *adevăr* și *obiectivitate* prind înțelesuri diferite. Adevărul nu mai este concordanța cu realitatea exterioară, cu „în sinele” lucrurilor. Criteriul adevărului devine interior: concordanța cunoașterii cu legile generale și formale ale intelectului, deci concordanța cu conștiința în genere. În aceasta constă și obiectivitatea ei.

Valoarea cognitivă a categoriilor rămâne restrânsă la lumea fenomenelor. În prelegerea sa inaugurală din 1770, Kant le dăduse capacitate de transcendere, de cunoaștere adecvată a lucrurilor, spre deosebire de sensibilitate, care era și atunci doar fenomenală.

5. FORMELE RAȚIUNII: IDEILE

În cea de a treia parte a *Criticii rațiunii pure*, intitulată *Dialectica transcendentă*, Kant ne vorbește de formele apriorice ale celei de a treia funcțiuni organizatorice: rațiunea, cu *ideile* ei. Prin idee, el înțelege „un concept scos din noțiuni și care depășește posibilitatea experienței.”

Spre deosebire însă de celelalte forme apriorice, ideile nu se mai aplică unui material anume, ci au funcții directe, sunt norme pentru acțiunea intelectului. „Toate cunoștințele pure ale intelectului au drept caracteristici faptul că își înfățișează conceptele lor în experiență și își verifică astfel principiile prin ea. Dimpotrivă, cunoștințele transcendente ale rațiunii nu-și prezintă ideile în experiență și nici nu pot găsi în ea o confirmare sau o contrazicere a principiilor lor.” Scopul ideilor e să unifice total experiența. Kant consideră însă că pretenția de supremă și absolută unificare a cunoașterii, prin rațiune, e numai o iluzie de care s-au lăsat amăgiți mulți filosofi. El arată că mai ales trei idei s-au înfățișat cu asemenea pretenție: ideea de *substanță spirituală*, de *cosmos unitar* și de *Dumnezeu*.

Ideea de *suflet substanțial*, simplu, identic cu sine și nemuritor vine însă din necesitatea unificării depline a cunoștințelor despre viața noastră psihică. Ideea de *univers*, ca ansamblu necondiționat al fenomenelor externe, este combătută de Kant, în valabilitatea obiectivității sale, prin *antinomiile rațiunii*, de care am vorbit. Ideea de *Dumnezeu* vrea să fie fundamentul unic al spiritului și materiei – necondiționatul absolut. Analizând această idee, Kant dărmă mai întâi vechiul argument teologic. El

arată că „existența” nu este o notă dată în conținutul unei noțiuni, cum presupunea argumentul. Pentru Kant, dacă se gândește o ființă drept cea mai înaltă realitate (perfectă), mai rămâne totuși întrebarea dacă aceasta există sau nu. „Conceptul nostru despre un obiect poate conține ce și cât vrea, noi trebuie totuși să-l depășim pentru a atribui obiectului existența. La obiectele simțurilor aceasta se întâmplă prin înlănțuirea cu vreuna din percepțiile mele după legi empirice. Dar pentru obiecte ale cugetării pure nu există absolut nici un mijloc de a cunoaște existența lor.”

Kant distruge, de asemenea, și argumentul cosmologic în susținerea existenței lui Dumnezeu. Pentru el, argumentul nu rezistă din trei motive: conține o aplicație nejustificată (conform sistemului său) a categoriei cauzalității, dincolo de lumea fenomenală; apoi, chiar dacă am admite o existență transcendentă necondiționată, nu rezultă de nicăieri că ea trebuie identificată cu perfecțiunea; și în al treilea rând, chiar dacă ajungem *regresiv* la existența unei ființe necesare, derivarea lumii din ea nu e posibilă. De aici, Kant conchide că Dumnezeu nu este o existență suficient fundată; dimpotrivă, e un simplu principiu director al rațiunii în operația de sinteză și unificare.

Argumentul teleologic, fluturat de asemenea de teologie, nu aduce, nici el, sprijinul așteptat. Finalitatea și armonia naturii ar putea dovedi cel mult existența unui *arhitect* care a construit cu material dat, nu a unui *creator*.

Concluzia ultimă a lui Kant e că existența lui Dumnezeu nu poate să fie demonstrată, dar nici negată. „Ființa supremă – va spune el – rămâne deci pentru întrebuintărea numai speculativă a rațiunii, un simplu ideal, dar un ideal fără prihană, un concept care încheie și încoronează întreaga cunoaștere omenească, a cărui realitate obiectivă adevărată că nu poate fi dovedită pe această cale, dar nici nu poate fi răsturnată.”⁴⁰

6. RAȚIUNEA PURĂ ȘI RAȚIUNEA PRACTICĂ

Agnosticismul kantian este absolut, în *Critica rațiunii pure*, în raport cu *lucrul în sine*. Nici formele apriorice ale sensibilității, nici categoriile intelectului, nici ideile rațiunii nu redau adecvat lucrul în sine. Ideile transcendentele nu sunt nici ele decât concepte pure ale rațiunii. P. P. Negulescu semnalează chiar o mai mare apropiere de real a conceptelor decât a ideilor rațiunii.⁴¹ Așa că metafizica, în sensul ei tradițional istoric, e sortită dispariției ca nefondată.

Kant va încerca, însă, restabilirea metafizicii, pe alte baze, în *Critica rațiunii practice*. E o „întorsătură a cugetării lui, prin care întemeietorul criticismului caută să dea problemei epistemologice o soluție integrală, stabilind, pe lângă posibilitatea științei, și posibilitatea metafizicii ...”⁴².

⁴⁰ *Ibidem*, p. 68.

⁴¹ Vezi P. P. Negulescu, *Problema cunoașterii*, ..., p. 461–462.

⁴² *Ibidem*, p. 463.

Se poate acuza aici, și pe bună dreptate, fie contradicție, fie inconsecvență, fie incongruență, între cele două critici. Întrebarea primă care se pune este însă de ce anume Kant nu a rămas în limitele trasate de *Critica rațiunii pure* și, peste prevederile ei, a justificat incursiuni metafizice, de sens tradițional?

Găsim că nu e lipsită de justificare invocarea argumentului următor: Kant era convins de faptul că opreliștile gnoseologice nu vor fi în măsură să descurajeze incursiunile metafizice. O spune el însuși foarte răspicat în *Prolegomene* (capitolul penultim): „Nu trebuie să ne așteptăm ca spiritul omenesc să părăsească vreodată cu desăvârșire cercetările metafizice (pe motivul că ele nu pot duce decât la contradicții), precum nu trebuie să ne așteptăm ca oamenii să se hotărască vreodată să nu mai respire deloc, spre a nu mai respira un aer curat. Va exista dar totdeauna în lume, ba chiar în fiecare om, mai ales în omul reflexiv, o metafizică pe care în lipsa unei reguli comune, fiecare și-o va alcătui în felul său. Iar dacă ceea ce s-a numit până acum metafizică nu poate satisface nicio minte care judecă, ne este totuși peste putință să renunțăm cu desăvârșire la ea.”

De aici rezultă, în continuare, un alt argument: incursiunile metafizice au alte impulsuri la bază, în ființa umană, mult mai puternice decât zăgazarile impuse de considerații gnoseologice. Rădăcinile acestea sunt de ordin afectiv, moral, axiologic. Și atunci, problemele metafizice nu sunt indiferente naturii omenești înseși. Această constatare îl determină să limiteze atacurile sale la adresa metafizicii și să caute restabilirea posibilității ei.

Critica rațiunii pure dovedise, într-adevăr, imposibilitatea metafizicii, dar Kant va observa că rațiunea pură sau speculativă nu este singurul izvor al cunoștințelor noastre. El va admite [în *Critica rațiunii practice*], printr-o foarte discutabilă lărgire a surselor cunoașterii, existența rațiunii practice ca funcție în măsură să ne arate *ce trebuie să fie*, în ordinea ideală a desfășurării evenimentelor.

Există și în această ordine o *necesitate*, dar de altă natură (morală) decât cea bazată pe cauzalitatea fizică și cunoscută de rațiunea pură. Necesitatea ideală, morală e principiul regulator al acțiunilor noastre, și e însoțită de sentimentul de a proceda într-un anumit fel și nu în altul. O procedare neconformă cu acest sentiment e dublată întotdeauna de o anumită remușcare, ceea ce nu se întâmplă în primul caz, pentru că, așa cum exemplifică admirabil P. P. Negulescu, „pe nimeni nu l-ar mustra niciodată conștiința că suma unghiurilor unui triunghi nu e mai mare decât două unghiuri drepte”⁴³.

Diferența dintre cele două rațiuni: rațiunea pură ne arată *cum este* lumea, pe când rațiunea practică ne arată *cum ar trebui să fie* lumea și cum trebuie să lucrăm noi ca lumea să fie sau să devină așa cum ar trebui să fie. Deci, cele două izvoare de cunoaștere ne arată unul ordinea reală, altul ordinea ideală a fenomenelor. Primul nu justifică metafizica, al doilea însă îi poate sta ca fundament – consideră Kant.

⁴³ *Ibidem*, p. 470.

Kant transferă doctrina sa despre formele apriorice și asupra rațiunii practice, în sensul că nici aceasta nu poate ajunge la cunoștințele privitoare la ordinea ideală a lumii decât cu ajutorul unor forme apriorice inerente. Principiile morale sunt universale și necesare datorită unor forme apriorice care le stau la bază.

Forma oricărei legi morale este *conștiința morală*; conștiința datoriei este forma oricărei concepții morale. „Conștiința datoriei însă, când nu o avem efectiv, când ne gândim numai la ea, devine o idee. Putem zice, dar, că ideea datoriei este forma vieții morale în general. Această viață însă este o manifestare a rațiunii practice, care o determină. Putem zice, dar, că ideea datoriei este forma rațiunii practice.”⁴⁴

„În stabilirea postulatelor metafizice ale rațiunii practice, Kant pornește de la un principiu axiomatic: orice lucru care există în realitate dovedește prin aceasta chiar existența condițiilor de care atâră posibilitatea lui. Acest principiu este evident prin el însuși. El nu poate fi demonstrat; poate fi numai ilustrat.”⁴⁵

Condiția moralității e libertatea, dar lumea fenomenală e supusă determinismului cauzal, necesității, deci libertatea nu aparține acestei lumi, ci lumii numenale, lumii lucrurilor în sine. Noi nu suntem liberi în lumea fenomenală, în existența noastră spațio-temporală, ci în viața noastră numenală, inteligibilă. Care este izvorul acestei vieți numenale pe care o trăim odată cu cea fenomenală? Kant gândea că orice fenomen își are un numen al său. Rațiunea practică iese de sub îndoiala și indecizia celei pure. Ea va afirma existența sufletului, viața viitoare, nemurirea sufletului, existența lui Dumnezeu. De aici rezultă caracterul restrictiv al criticii aplicate rațiunii pure și funcția limitativă a conceptului de lucru în sine.

Critica rațiunii pure stabilea posibilitatea științei și imposibilitatea metafizicii. *Critica rațiunii practice* declară metafizica posibilă în domeniul credinței, nu al cunoașterii, pe baza postulatelor vieții morale. Inconsecvența și contradicțiile sistemului kantian sunt evidente și derutează. Kant, lucidul gânditor, revine la poziții teoretice care sfidează tot criticismul său și întoarce cugetarea cu mii de ani înapoi, la nivelurile unui Platon sau Socrate. Nu e de mirare, deci, că filosofia ulterioară a respins cu deosebire soluția dată de *Critica rațiunii practice*. Cum observă și P. P. Negulescu, cel care, se pare, face o *notabilă critică poziției kantiene* din *Critica rațiunii practice*.

Postulatele rațiunii practice nu duc mai departe cunoașterea metafizică; Kant o spune explicit. E vizibilă aici o concesie: agnosticismul absolut al *Criticii rațiunii pure* este rupt, dar numai pentru a enunța niște incognoscibile realități indeterminate, ca postulate ale vieții morale. Aceste realități sunt numai obiecte de credință, simple ipoteze. Pe această cale – cum observă P. P. Negulescu –, metafizica devine posibilă numai în aparență. În realitate, ea rămâne un cadru gol, pe care nu-l pot umple cunoștințe propriu-zise cu privire la obiectele ei.”⁴⁶

⁴⁴ *Ibidem*, p. 473.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 485.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 512.

7. PROBLEMATICA „LUCRULUI ÎN SINE”

Nu este chiar așa de ușor de precizat sensul exact pe care Kant l-a dat lucrului în sine. Textul însuși justifică interpretări diverse, dar nu în sensul unei neclarități de gând, ci mai degrabă a unor ambiguități de formulare. Că este așa ne dovedește chiar și faptul că nici Kant n-a fost uneori mulțumit de felul cum și-a redactat (exprimat, formulat) ideile. Ne-o spune *expresis verbis* în *Prolegomene*. Diversitatea formulărilor privitoare la lucrul în sine, nuanțele diferite cu care îl precizează sau se referă la el au oferit posibilitatea mai multor interpretări.

Textul kantian e deseori șovăitor și încetșat: lucrul în sine e când apropiat, când îndepărtat de sfera fenomenală. Iată în *Prolegomene*⁴⁷ enunțată din nou imposibilitatea cunoașterii lucrurilor în sine: „... legile naturii care se aplică obiectelor nu pot fi niciodată cunoscute *a priori*, dacă obiectele nu sunt considerate în raport cu o experiență posibilă, ci sunt socotite drept lucruri în sine. Noi nu ne ocupăm însă aici de lucrurile în sine (proprietățile lor le lăsăm la o parte), ci numai de lucruri ca obiecte ale unei experiențe posibile: totalitatea lor este tocmai ceea ce numim aici natură.” Aici Kant vorbește de *proprietăți* ale lucrurilor în sine ... Ce semnificație poate avea un asemenea gând? Pe altă pagină va menționa că „... nu putem niciodată cunoaște căror legi obiectele sunt supuse în ele însele independent de vreo experiență posibilă ...”⁴⁸. Deci, în gândirea lui Kant astfel de legi există, numai că nu le putem cunoaște ...

Conceptul de „în sine” ... Obiectul ne rămâne necunoscut cum ar putea fi în sine: „Obiectul în sine rămâne totdeauna necunoscut.”⁴⁹

Într-un text din *Prolegomene*, Kant precizează concludiv că ar fi absurd să pretindem a cunoaște un lucru în sine. El spune, în continuare: „... ar fi însă și mai absurd să nu admitem niciun fel de lucruri în sine sau să privim experiența noastră drept singurul fel posibil de a cunoaște lucrurile, prin urmare intuiția noastră în spațiu și timp drept singura intuiție posibilă și intelectul nostru discursiv drept prototipul oricărui intelect posibil, cu alte cuvinte, să socotim principiile posibilității experienței drept condițiile universale ale lucrurilor în sine.”⁵⁰

Fenomenele sunt considerate uneori ca semne și dovezi de existență în sine a lucrurilor. Noi nu le cunoaștem și nu le vom cunoaște niciodată. Dar între ceea ce e cunoscut și ce e necunoscut, Kant acuză o legătură. Fenomenele „... presupun totdeauna un lucru în sine despre a cărui existență ne dau de știre, indiferent dacă îl putem sau nu cunoaște mai de aproape.”⁵¹

Referindu-ne la *noumene* ca lucruri în sine și dezbătând problema la nivelul *rațiunii*, Kant pare să apropie cele două ordini existențiale: „Cum însă nu putem niciodată cunoaște aceste ființe intelectuale în ceea ce sunt în sine, adică în mod

⁴⁷ *Prolegomene*, ..., p. 76.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 77.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 80.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 155.

⁵¹ *Ibidem*, p. 162.

determinat, dar totuși trebuie să le admitem în raport cu lumea sensibilă și să le legăm prin rațiune de această lume, vom putea cel puțin să concepem această legătură prin mijlocirea conceptelor care exprimă raportul lor cu lumea sensibilă. Căci dacă cugetăm o ființă intelectuală numai prin concepte pure ale intelectului nu cugetăm nimic determinat și conceptul nostru rămâne fără nici un înțeles; dacă însă o cugetăm cu ajutorul unor proprietăți luate din lumea sensibilă ea nu mai este o ființă intelectuală, ci este concepută ca un fenomen și aparține lumii sensibile.”⁵²

Filosofia ulterioară lui Kant a încercat să depășească contradicția *apriorism-lucru în sine*, pentru a întemeia o metafizică pe care Kant o declarase imposibilă în *Critica rațiunii pure* și n-o dusesse, efectiv, cu mult mai departe, din punct de vedere gnoseologic, în *Critica rațiunii practice*. Nu erau, în acest sens, decât două posibilități: fie să nege existența formelor apriorice, fie să conteste existența lucrului în sine.

Contemporanii și urmașii imediați ai lui Kant au preferat a doua soluție. Prima ar fi dus de la idealism spre materialism; a doua deschidea drumul spre cele mai fantastice elaborații idealiste. P. P. Negulescu, printre alții, crede că în această direcție ei găseau, în *Critica rațiunii pure* chiar, armele victoriei. Este adevărat că, dacă excludem acțiunea lucrurilor în sine asupra simțurilor, universul – după *Critica rațiunii pure* – rămâne să fie o creație integrală, exclusivă, a conștiinței.

Comentatorii imediați ai lui Kant au găsit o inconsecvență în *Critica rațiunii pure* atunci când Kant afirmă o acțiune a lucrurilor în sine asupra simțurilor. Lucrurile în sine sunt declarate de el *incognoscibile*, atunci rămân să fie incognoscibile și acțiunea și chiar existența lor. Deci, este negată legitimitatea kantiană a afirmării existenței și acțiunii lucrurilor în sine.

Tabela categoriilor și inaplicabilitatea lor la lucrurile în sine, conform doctrinei, ne opresc să știm dacă lucrurile în sine sunt mai multe sau numai unul – categoriile unității și pluralității fiind cu aplicație strict fenomenală; nu putem ști dacă ele sunt reale sau numai posibile, realitatea și posibilitatea fiind de asemenea simple categorii imanente.

P. P. Negulescu dă o bună interpretare lui Kant în această problemă, dar nu face clară disjunția dintre perspectiva *gnoseologică* și cea *ontologică*. Gnoseologic, conceptul de lucru în sine e negativ și limitativ, dar aici e vorba de *concept* ca formă de cunoaștere a *în sine* lui, nu de existența ontologică a lucrului în sine. Dacă se face această distincție, nu se mai vede cum s-ar putea spune că *există ceva*, dar că nu avem nicio cunoștință despre acest *ceva*.

Se mai supune discuției și observația că s-au aplicat categoriile existenței și cauzalității în lumea lucrurilor în sine. Însă rămâne de văzut ce sens are afirmația kantiană că lucrul în sine *acționează* asupra simțurilor sau că lucrurile în sine *există*.

⁵² *Ibidem*.

La Kant însă, lucrul în sine e un concept limitativ, de valabilitate immanentă – dar numai din punct de vedere *gnoseologic* –, *ontologic*, însă, e un concept pozitiv. *Noi, deși nu cunoaștem lucrurile în sine, trebuie să le gândim ca existente* – zice Kant undeva. (A se vedea aceste texte care pledează pentru un sens *negativ* al lucrului în sine. Dar noi, credem mai departe, că aici e vorba de o aplicare *gnoseologică* în discuție!) Sunt texte ambigui, care pot justifica – trebuie s-o recunoaștem – o interpretare idealistă, dacă nu ținem seama de alte texte, la fel de tari, care ne vorbesc altfel!

8. LUCRUL ÎN SINE ÎN CADRUL UNUI IDEALISM CRITIC

„Dar cum simțurile, după cum am dovedit, nu ne fac niciodată să cunoaștem lucrurile în sine în niciunul din elementele lor, ci numai fenomenele, care nu sunt decât simple reprezentări ale sensibilității, urmează că «toate corpurile, împreună cu spațiul în care ele se găsesc, trebuie să fie privite numai ca pure reprezentări care se petrec în noi și care nu există altundeva decât numai în gândirea noastră».”⁵³

Foarte semnificativ e faptul că el, Kant, nu se consideră, totuși – chiar după un text cum e cel de mai sus –, un idealist în sensul de până atunci și ține să se delimiteze, afirmându-și categoric dezaprobarea, de alți idealști și scoțând în evidență conținutul materialist al doctrinei lui, materialism susținut tocmai prin categorica afirmare a *lucrului în sine* ca existență transcendentă conștiinței și cunoașterii.

Lectura atentă a textului de mai sus – cel puțin în traducere – lasă posibilă o interpretare mult mai materialistă decât se poate bănuși la o primă vedere. Existența subiectului e presupusă, dincolo de el; *în afară*, se găsesc *lucrurile*, ca existențe reale și ele, dar cognitiv nu le avem decât ca reprezentări în măsura în care ne afectează simțurile (cine ne afectează: lucrurile fenomene sau lucrurile în sine?), ca *fenomene* și nu cum sunt în ele însele, *în sine*.

Distincția fenomen-lucru în sine pare a fi o distincție *gnoseologică*, nu *ontologică* – *în sinele* fiind doar conceptul prin care căutăm să prindem aspectul independent al obiectului. Dar obiectul e, totuși, declarat *în afara* subiectului!

Se impune presant o disjuncție între cele două perspective din care Kant atacă problema: *ontologică* și *gnoseologică*. *Existențial*, adică din perspectivă ontologică, avem, după textul de mai sus:

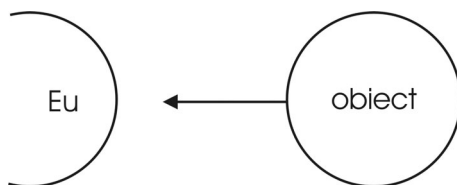


Fig. 1

⁵³ *Ibidem*, p. 63.

Gnoseologic, obiectul se despică oarecum:

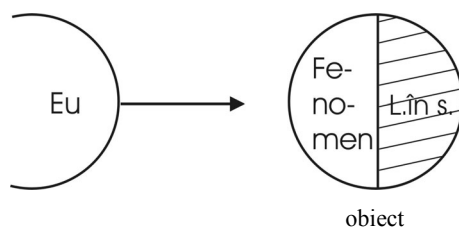


Fig. 2

Din lipsa acestei disjunții s-ar putea ajunge la o tripartiție *existențială*, care de altfel n-a lipsit la unii interpreți:

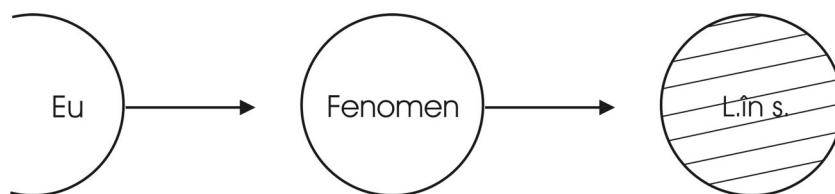


Fig. 3

Ceea ce, din textul de mai sus, ca și din altele, nu rezultă.
Sau la altă dualitate care ni se pare cu iz simplist:

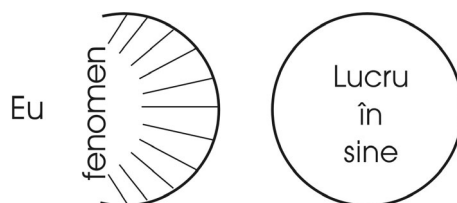


Fig. 4

Valabilă într-adevăr ni se pare numai reprezentarea:

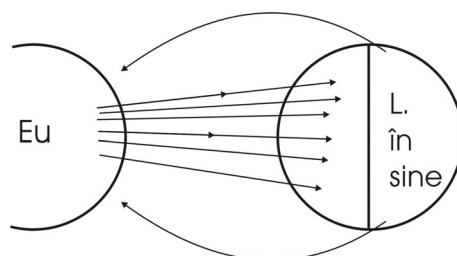


Fig. 5

în care obiectul exterior, ca lucru în sine, afectează simțurile, le activează în sens gnoseologic și acestea își însușesc cognitiv obiectul (lucrul în sine), în formele apriorice ale sensibilității, în sfera fenomenală. „Cunoștința sensibilă nu reprezintă lucrurile cum sunt ...”, scrie Kant.⁵⁴

De aici rezultă cunoașterea, lumea gnoseologicului, lume semi-subiectivă și semi-obiectivă, întrucât se constituie prin acțiunea formelor apriorice, dar după direcții hotărâte și de în sinele lucrului.

Kant nu sacrifică, în concepția sa, existența lucrului real, obiectiv, exterior conștiinței. El luptă și argumentează pentru a nu fi înțeles greșit în această problemă. Demersul gândirii sale nu caută să compromită existența lucrurilor exterioare, nici s-o suprimă. O spune clar, răspicat și cu ton ridicat. Și nu ni se va lua în nume de rău să-i dăm cuvântul ceva mai pe larg, pentru că spune cu mare pătrundere și justete adevăruri care-i apără poziția materialistă.

Kant ține să sublinieze și să precizeze că ar fi lipsită de temei obiecția conform căreia „prin idealitatea spațiului și timpului întreaga lume sensibilă ar fi prefăcută într-o pură aparență.”⁵⁵ Kant e atât de supărat pe cei ce nu au înțeles mersul gândirii lui și miezul ei realist, încât în cele din urmă îi bănuiește și de incorectitudine: „... obiecția că teoria mea ar preface toate lucrurile lumii sensibile într-o pură aparență izvorăște dintr-o confuzie neiertată și aproape premeditată.”⁵⁶

Sunt, oare, datele simțurilor eronate, de vreme ce nu redau lucrurile așa cum sunt în ele însele? Adevărul și eroarea sunt de resortul intelectului, nu a sensibilității; nu avem reprezentări eronate, ci numai judecăți adevărate sau false privitoare la reprezentări.

Repetat și în diverse formulări, Kant avea să statornicească oarecare consistență lumii fenomenale, organizată prin mecanismul cunoașterii, să apere cunoașterea de scepticism și să asigure existența realității în sine.

Sensul ontologic al lucrului în sine e evident la Kant, și direct, și indirect. Într-un loc⁵⁷ el se referă vizibil la Platon, fără să-l numească.

*

Lucrul în sine nu e „nimic pentru noi”: „... putem foarte bine dovedi că ceva în afară de noi există în mod empiric, prin urmare ca fenomen în spațiu, căci nu avem a face în acest caz cu alte obiecte decât cu cele care aparțin unei experiențe posibile, pe când obiectele independente de experiență nu ne pot fi date în nicio experiență și, prin urmare, nu sunt nimic pentru noi.”⁵⁸

Acest „nimic” are, desigur, numai o semnificație gnoseologică, nu ontologică. El nu atinge existența în sine (ontologică) a lucrurilor, după cum o altă expresie kantiană ar putea să ne ducă în eroare în sens invers, dacă filosoful nu s-ar

⁵⁴ *Prolegomene*, ..., p. 65.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 102.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 134–135.

fi grăbit să ne prevină. Și anume, el va spune: „... este o experiență tot atât de sigură că în afară de noi există corpuri (în spațiu), precum este sigur, după reprezentarea simțului intern, că eu însumi exist (în timp). Conceptul *afară de noi* înseamnă numai existența în spațiu.”⁵⁹ Adâncimea problemei, subtilitatea ei reclamă din partea lui Kant eforturi de expresie care lasă impresia unor clare șovăieli, ambiguități, dacă nu suntem atenți la toate precizările lui.

Antinomiile sunt pentru Kant un argument important în sprijinul (idealității) fenomenalității naturii.

Gândirea kantiană se zbate în capcana unei erori plurimilenare, pe care marele gânditor din Königsberg e foarte aproape s-o dibuiască, dar, dramatic, ea totuși îi scapă și-l copleșește. Să ascultăm acest splendid efort de luciditate înfrântă: „Dacă natura ar însemna existența lucrurilor în sine, nu am putea niciodată să o cunoaștem nici *a priori*, nici *a posteriori*. Nu am cunoaște-o *a priori*, căci cum vom ști ce sunt lucrurile în sine dacă nu putem ajunge niciodată la cunoștința lor prin despicarea conceptelor noastre (prin propoziții analitice), dat fiind că voim să cunoaștem, nu ceea ce se cuprinde în conceptul nostru despre un lucru (aceasta privește natura logică a conceptului), ci ceea ce realitatea lucrului adaugă în concept și ceea ce determină lucrul însuși în existența pe care o are în afară de conceptul nostru? Intellectul meu și condițiile în care el poate lega determinările lucrurilor în existența lor nu prescriu lucrurilor înseși niciun fel de lege; lucrurile nu se regulează după intelectul meu, ci intelectul meu trebuie să se reguleze după ele; ar trebui deci ca lucrurile să-mi fie mai dinainte date pentru ca să pot lua de la ele aceste determinări. În acest caz însă lucrurile nu ar fi cunoscute *a priori*. *A posteriori*, o astfel de cunoștință a naturii lucrurilor în sine ar fi de asemenea imposibilă. Căci dacă experiența are să-mi arate legile cărora le este supusă existența lucrurilor, aceste legi trebuie, întrucât privesc lucrurile în sine, să li se aplice în mod necesar, independent de experiența mea. Este drept că experiența îmi arată 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-altfel. Prin urmare experiența nu ne poate niciodată arăta natura lucrurilor în sine.”⁶⁰

Adevărul este că însuși conceptul unei cunoașteri în sine a lucrurilor e un concept contradictoriu, iar problema unei atari cunoașteri – o milenar falsă problemă.

9. CRITERII DE SOLUȚIONARE

Elucidarea problematicii lucrului în sine la Kant reclamă întâi de toate înțelegerea faptului că filosoful l-a luat în considerare dintr-un dublu aspect, nespecificat întotdeauna cu precizia cuvenită: *aspectul cunoașterii* și *aspectul existențial*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 136.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 73–74.

Astfel, se va putea găsi mereu un element contradictoriu între anumite pasaje unde lucrul în sine e declarat (*cognitiv!*) un concept liminar și altele în care Kant îl arată ca fiind (*ontologic!*) o existență transsubiectivă. Firește, această contradicție va putea fi formulată doar atâta timp cât lectorul nu înțelege sensurile exacte în care vorbește Kant despre lucrul în sine.

Pe urmă, preluând strict formal și procedural anumite spuse kantiene, mulți, până în vremea noastră, i-au făcut filosofului o culpă fundamentală din a fi limitat valabilitatea formelor apriorice doar la sfera fenomenală, interzicând o aplicare transcendentă a lor, și de a le fi aplicat, totuși, printr-o, chipurile, vădită contradicție, la sfera lucrurilor în sine, afirmându-le existența și atribuindu-le o acțiune asupra simțurilor, singura în măsură să ofere cunoștinței un conținut, iar formelor apriorice un material asupra căruia să se aplice și să acționeze.

Dar tocmai pentru că, după cum se exprimase Kant într-o cunoscută formulare, *conceptele fără materialul sensibil sunt goale, iar sensibilitatea fără concepte e oarbă*, aplicarea însăși a categoriei *existenței* și a categoriei de *cauzalitate* în sfera lucrurilor în sine prinde un alt înțeles și nu constituie o contradicție. El ar fi intrat realmente în contradicție dacă ar fi înțeles prin *existență* același lucru ca în lumea fenomenală, dar este știut că, înainte de a face această extensiune transsubiectivă, el dezbracă conceptul de orice fenomenalitate și invită astfel gândirea la un suprem efort de abstracție, acela de a designa ca *existent* ceva ce nu mai seamănă cu nimic sensibil, adică o aplicație *goală* a categoriei. Kant subînțelege aici altă întrebuințare a conceptului, corespunzătoare unui nou tip de existență, opus celui pentru mine (fenomenal), care e de fapt un *existent al cunoașterii* – o existență *în sine*, un existent *ontologic*.

Rămânem la convingerea că numai pe baza acestor distincții – care reies direct din textul kantian – sunt posibile o înțelegere și o interpretare adecvată a criticismului.

