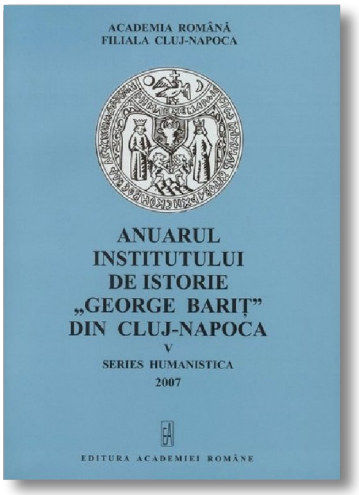

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu
History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Filosofia teoretică și filosofia practică la Kant

Dumitru Isac

How to cite this article:
Isac, Dumitru (2007) *Filosofia teoretică și filosofia practică la Kant*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 5, pp. 357–383. DOI: 10.5281/zenodo.22965735

© 2007: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

FILOSOFIA TEORETICĂ ŞI 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. CONSIDERAŢII INTRODUCTIVE

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

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

Hume – de ale cărui idei Kant ia cunoştinţă în 1762 sau, după alţii, în 1776 – contesta atât posibilitatea filosofiei, cât şi posibilitatea ştiinţei. În Kant s-a răzvrătit atunci mai ales omul de ştiinţă. Hume atacase principiul cauzalităţii ca nederivând din experienţă, ca fiind o iluzie subiectivă, un produs al asocierii ideilor, o deprindere a minţii noastre, *nu o lege a naturii*. Odată cu acest principiu, cădea ştiinţa însăşi. Existenţa obiectivă a cauzalităţii rămânea o simplă ipoteză, şi încă una indemonstrabilă. Experienţa nu înfăţişează decât succesiune, nu cauzalitate. Deci ştiinţa, 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. Barit" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. V, 2007, p. 357–383

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

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

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

2. FORMELE CUNOAŞTERII: SPAŢIUL ŞI TIMPUL

Cu privire la spaţiu, Kant a rămas multă vreme între limitele concepţiei vremii sale, admiţând odată cu Leibniz că spaţiul ar fi un produs al corpurilor materiale, admiţând apoi cu Newton că spaţiul are o existenţă absolută în afara corpurilor, exercitând o influenţă asupra lor (corpurile se atrag în raport proporţional cu masa lor şi invers proporţional cu pătratul distanţei dintre ele). În *Monadologia fizică* (1756), Kant trecuse de partea lui Newton, convins şi el că spaţiul are o existenţă proprie, distinctă de aceea a corpurilor materiale.

Dar ce este spaţiul? Kant cugetase îndelung şi asupra acestei probleme. În 1763, el declara (în *Unicul fundament posibil al unei demonstraţii a existenţei lui Dumnezeu*): „Mă îndoiesc că cineva a putut vreodată să-şi explice cu adevărat ce este spaţiul."[1]

Kant a ajuns la conceperea spaţiului ca formă a cunoaşterii încă în 1769, „an memorabil în evoluţia 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 sfârşit, că spaţiul nu putea fi înţeles decât numai ca formă a cunoaşterii. Mintea omenească este aşa întocmită, încât nu poate cunoaşte nici lucrurile individuale, nici lumea în general, decât numai sub această formă a exteriorizării senzaţiilor pe care le primim de la ele, formă care este spaţiul."[2]

Kant a mai descoperit sau a extins şi la *timp* caracterul de *formă* a cunoaşterii, dar a cunoaşterii lumii interioare a stărilor sufleteşti. Lucrarea care marchează acest moment important în evoluţia lui intelectuală este *De mundi* … (1770), care pune

[1] P. P. Negulescu, *Scrieri inedite*, I (*Problema cunoaşterii*), Bucureşti, Edit. Academiei R.S.R., 1969, p. 379.

[2] *Ibidem*, p. 384.

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

Argumentele kantiene pentru idealitatea spaţiului şi timpului au caracter deductiv şi ipotetic: de vreme ce nu putem explica în alt mod cutare situaţie, urmează să acceptăm că … În *Prolegomene*, Kant dă astfel de cazuri – *paradoxale* le spune el –, din geometrie şi din realitate (din viaţa de toate zilele). N-am înţeles încă bine valabilitatea lor – poate va mai trebui să stăruim[3] –, dar ni se par îndoielnice, nesigure, inconsistente.

Se profilează aici unele scăpări în aprecierea kantiană. El declară cu totul asemănătoare mâna şi urechea unei persoane care stă în faţa 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, aşa cum un copac îşi are o imagine inversă în apă. Reflectarea nu înseamnă niciodată *identitate*.

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

În ce priveşte obiectele simţurilor, „ … 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 menţionează permanent că situaţia şi originea *conţinutului* cunoaşterii sensibile sunt altele decât cele ale formelor intuiţiei pure *a priori*. „Această facultate de intuiţie *a priori* nu se referă la materia fenomenului, adică la ceea ce este senzaţie într-însul, căci aceasta alcătuieşte partea empirică a fenomenului, ci numai la forma lui, spaţiul şi timpul."[6]

Kant este cum nu se poate mai clar în a spune că forma nu izvorăşte nici din lucrurile empirice constituite ca atare, nici nu aparţine lucrurilor în sine. „Dacă ar exista cea mai mică îndoială asupra faptului că atât spaţiul cât şi timpul nu sunt determinări care depind de lucrurile în sine, ci numai de raportul lor cu sensibilitatea, aş vrea să ştiu cum este cu putinţă ca, înainte de orice cunoştinţă a lucrurilor, înainte chiar ca ele să ne fie date, deci *a priori*, să cunoaştem natura intuiţiei lor, căci aşa se întâmplă în cazul nostru cu spaţiul şi timpul. Lucrul se poate înţelege însă foarte bine îndată ce privim spaţiul şi timpul numai ca condiţii formale ale sensibilităţii noastre, căci în acest caz putem să ne reprezentăm forma fenomenului, adică intuiţia pură, ca existând în noi înşine, deci *a priori*."[7]

[3] Vezi *Prolegomene* (trad. M. Antoniade), Bucureşti, Edit. „Cultura Naţională", 1924, p. 58 şi 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 şi a explica existența judecăților sintetice apriorice, adică existența cunoştințelor apodictice şi necesare, independente de experiență şi anterioare acesteia. Explicația lui – singura care i se pare posibilă şi valabilă – este ipoteza existenței unor forme apriorice ale intuiției. „Aşadar numai prin forma intuiției sensibile putem avea intuiția *a priori* a lucrurilor. Prin această intuiție *a priori* nu putem cunoaşte însă obiectele decât aşa 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 şi să determinăm mai dinainte posibilitatea lor.”[9]

Spațiul şi timpul sunt intuiții pure care stau *a priori* la baza intuițiilor empirice şi 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, şi că numai în conformitate cu ele obiectele pot fi cunoscute *a priori*, însă numai aşa cum ne apar.”

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

Kant vrea să dea o explicație şi o întemeiere, adică să asigure – contra scepticismului humeist – valoarea şi îndreptățirea cunoştințelor apodictice care depăşesc experiența empirică (aşa cum le numeşte el, „judecăți sintetice *a priori*”).

Relația dintre simțuri şi intelect este astfel descrisă: „ … funcția simțurilor este intuiția, aceea a intelectului este cugetarea. Dar a cugeta este a uni reprezentările într-o conştiință. Această unire se produce sau numai relativ cu un subiect şi este în acest caz accidentală şi subiectivă, sau are loc în mod absolut şi atunci este necesară sau obiectivă. Unirea reprezentărilor într-o conştiință 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 conştiința unui subiect şi reunite într-însul, sau obiective, când sunt reunite într-o conştiință 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 cunoaştere care continuă procesul intuiției şi

[8] *Ibidem*, p. 62.
[9] *Ibidem*, p. 55.
[10] *Ibidem*, p. 88.

sunt chiar „ … principiile fundamentale *a priori* ale oricărei experienţe posibile."[11] Iar aceste principii sunt în acelaşi timp legi universale ale naturii care pot fi cunoscute *a priori*.

Eforturile cunoaşterii – sensibile, ca şi prin intelect – nu operează şi nu au valoare decât în sfera fenomenalităţii, nu şi a lucrurilor în sine. „ … conceptele pure ale intelectului nu au niciun sens dacă sunt despărţite de obiectele experienţei şi 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 experienţă."[12]

Există foarte multe locuri în *Prolegomene* unde Kant revine cu stăruinţă şi îndârjire asupra a două poziţii pe care vrea să le concilieze, dar la care nu găseşte că trebuie să renunţe în vreun fel: a) întreaga noastră cunoştinţă 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 – „credinţă scuzabilă, spune el, pentru nişte vremuri încă neîndestul de cultivate" – şi să nu acorde realitate decât fiinţelor intelectuale, *noumenelor*. „E drept că dacă privim obiectele simţurilor numai ca simple fenomene, cum se şi cuvine, admitem implicit că fenomenele au ca fundament un lucru în sine, cu toate că nu ştim cum acest lucru este alcătuit în sine, ci îi cunoaştem numai fenomenul, adică modul în care simţurile noastre sunt afectate de acest ceva necunoscut. Intelectul deci, prin simplul fapt că priveşte fenomene, recunoaşte existenţa unor lucruri în sine, astfel că putem spune că reprezentarea unor asemenea fiinţe care stau la baza fenomenelor, prin urmare a unor fiinţe pur intelectuale, este nu numai admisibilă, dar şi de neînlăturat."[13]

„Deducţia 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) şi recunoscându-le valoare numai în privinţa obiectelor unei experienţe posibile. Aşadar fiinţele intelectuale sunt admise numai sub condiţia pe care o pune această regulă care nu suferă nici o excepţie: în niciun chip nu ştim şi nu putem şti nimic determinat despre aceste fiinţe pur intelectuale, deoarece atât conceptele pure ale intelectului cât şi intuiţiile pure nu se aplică la nimic alt decât la obiectele experienţei posibile, prin urmare numai la simplele fiinţe sensibile, şi îndată ce ne depărtăm de acestea, conceptele pure ale intelectului nu mai au nici cel mai mic înţeles."[14]

Kant nu e un raţionalist în sensul că ar admite raţiunii sau intelectului dreptul de a se desfăşura cu pretenţii de valabilitate dincolo de marginile experienţei sensibile, intuiţiei empirice. Dimpotrivă, el interzice orice metafizică bazată pe simpla tendinţă a intelectului de a opera fără datul experienţei. El, Kant, se opune

[11] *Ibidem*, p. 89.
[12] *Ibidem*, p. 99.
[13] *Ibidem*, p. 102–103.
[14] *Ibidem*.

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

Kant are memorabile cuvinte la adresa bunei întrebuinţări a intelectului, ca şi la pericolul întrebuinţării lui fără control: „Putem ierta imaginaţiei să aiureze uneori, adică să nu se menţină cu prudenţă în limitele experienţei, căci un asemenea zbor liber o va însufleţi şi îi va spori puterile, şi va fi totdeauna mai uşor să-i potolim îndrăzneala decât să o facem să-şi scuture inerţia. 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 imaginaţiei.”[16] Kant denunţă jocul acela uşor al gândirii animate de imaginaţie, care închipuie existenţe pe care realitatea, experienţa nu le confirmă, dar nici nu le-au contrazis vreodată. E tocmai ceea ce criticismul (Kant) îşi propune să facă: să înlăture speculaţiile sterile printr-o stabilire a limitelor până la care raţiunea e justificată să opereze.

Nucleul cel mai adânc al gândirii kantiene, acela care implică esenţa cunoaşterii, ca şi posibilitatea obiectului ei (existenţa), e cuprins în următorul text din *Prolegomene*: la întrebarea „ … cum este posibilă natura în înţeles *material*, adică natura privită din punct de vedere al intuiţiei, ca totalitate a fenomenelor; în ce chip spaţiul, timpul şi obiectul senzaţiei, care le umple pe amândouă, sunt posibile în general? Răspunsul este: datorită naturii sensibilităţii noastre, care face ca această facultate să fie impresionată, într-un mod propriu ei, de obiecte care îi rămân necunoscute în sine şi care sunt cu totul deosebite de fenomenele lor.”[17]

Din punct de vedere *formal*, natura este posibilă numai datorită alcătuirii intelectului, care face posibilă experienţa, dar nicidecum cunoaşterea lucrurilor în sine. „În ce chip însă este posibilă însăşi această proprietate particulară a sensibilităţii sau aceea a intelectului şi a apercepţiei necesare care stă la baza intelectului şi a oricărei cugetării? La această întrebare nu mai putem da nici un răspuns, căci pentru orice răspuns şi pentru orice cugetare a obiectelor avem nevoie totdeauna tocmai de această proprietate.”[18]

După Kant, cunoştinţa apriorică e posibilă pentru că ea îşi are izvorul în intelectul uman, de aceea „ … intelectul nu-şi scoate din natură legile lui (*a priori*), ci dimpotrivă prescrie naturii legile lui.”[19] Kant gândeşte în ipoteza lui: „ … intelectul este originea ordinii universale a naturii pentru că supune toate fenomenele sub legile lui proprii şi constituie în acest chip o experienţă *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 experienţă este supus în mod necesar legilor intelectului. Căci nu avem a face cu natura lucrurilor în sine, care este independentă atât de condiţiile sensibilităţii cât şi de acelea ale intelectului, ci cu natura ca obiect al unei experienţe posibile. Astfel, intelectul, făcând posibilă această natură, face în acelaşi timp ca lumea sensibilă sau să nu fie obiect al experienţei, sau să fie natură."[20]

3. **IDEALITATEA SPAŢIULUI ŞI TIMPULUI**

Multe dintre argumentele susţinute de idealism pălesc, ca valoare probantă, în faţa problemelor idealităţii spaţiului şi timpului. Căci, oricum ar sta lucrurile, pentru lumea exterioară spaţiul şi timpul constituie însuşi 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 puţin acest lucru: că tot ce există pentru noi există în mod necesar în spaţiu şi în timp. Un fenomen nu poate exista decât în două forme: sau în afară de mine, în spaţiu, sau în mine sub formă de stare sufletească, şi atunci e supus altei „urzeli", care este timpul. Spaţiul şi timpul constituie astfel însuşi modul de existenţă a fenomenelor, însuşi suportul lor fundamental. Şi atunci, întreaga problemă – în orice caz, esenţialul – se rezumă la rezolvarea problemei spaţiului şi timpului. Dacă aceste două fenomene sunt de natură transcendentală, urmează că toate celelalte fenomene pe care ele le cuprind, deci întreaga lume exterioară şi interioară nouă este la fel, o existenţă în noi, şi idealismul va triumfa. Dacă, dimpotrivă, se va dovedi că ele sunt în afara noastră, însemnează că s-a dovedit, cel puţin în parte, existenţa unor calităţi primare, deci realismul îşi va avea temeiul asigurat.

Ne face însă impresia că ar fi foarte greu de susţinut de exemplu că spaţiul este într-adevăr exterior, iar alte fenomene, cum ar fi forma, culoarea etc. sunt subiective. În asemenea caz ar fi de neînţeles cum aceste fenomene psihice se pot încadra în spaţiu, căci din moment ce iau formă spaţială, iar spaţiul 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 privinţa realităţii lor soarta spaţiului. La fel şi timpul.

Fără îndoială că, punând problema spaţiului şi 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 argumentaţie, cele două forme apriorice ale intuiţiei sensibile. Se impune deci, întâi de toate, să examinăm argumentele aduse de el, argumente care, dovedind de fapt aprioritatea spaţiului şi timpului, le dovedesc *ipso facto* şi idealitatea – după concepţia lui Kant.

Este clar că, prin celebrele sale argumente expuse în *Estetica transcendentală*, Kant ţintea primordial nu chiar idealitatea spaţiului, ci doar

[20] *Ibidem*, p. 113.

aprioritatea lui, dar „în convingerea lui Kant, cele cinci argumente nu dovedeau numai aprioritatea spațiului, ci simultan şi *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 aşa de uşor justificabilă; „că apriorismul nu include obligatoriu idealitatea, că s-ar putea în adevăr ca lumea fenomenelor percepute să fie un produs al spiritului nostru şi totuşi această activitate subiectivă să reproducă sau mai exact să creeze încă o dată lumea, chiar aşa cum este în sine."[22] Sau, cum se mai exprimă acelaşi cugetător: „O cunoştință poate fi foarte bine înnăscută nouă, fără a fi totodată şi ideală, înțelegând prin aceasta că o formă înnăscută poate să existe în acelaşi timp şi în afară de noi. Aprioritatea unei cunoştințe nu înlătură câtuşi de puțin realitatea ei aievea. Nu vedem unde ar putea fi riguros impedimentul ca ceea ce este în noi, să fie şi în afară."[23]

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

Este însă tot aşa 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 reuşeşte să zdruncine din adâncimi confiența mentalității obişnuite în realitatea în sine a spațiului."[24]

Să procedăm, deci, la expunerea şi examinarea argumentelor prin care Kant susține aprioritatea spațiului şi timpului şi să încercăm totodată a arăta în ce măsură considerăm întemeiate aceste argumente în pretenția lor de a stabili şi idealitatea lor. Mai întâi, însă, să înfățişăm câteva considerente emise de un kantian român, I. Petrovici, care pledează în sensul unei interpretări idealiste a spațiului şi 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 însăşi a spațiului, care ar apărea contradictorie şi deci de neînțeles: „Dacă spațiul n-ar fi o simplă formă ideală, ci o

[21] I. Petrovici, *Viața şi opera lui Kant*, Bucureşti, Edit. Casei Şcoalelor, 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 substanţă? Nu. Căci el este locul unde stau substanţele şi care rămâne chiar când substanţele dispar. Atunci ce este? Un simplu gol, un nimic? Un nimic, spune Spencer, dar adaugă cu un simţământ de consternare: un nimic cu trei dimensiuni!"[25]

Acestei dificultăţi, pe care concepţia idealistă a spaţiului o rezolvă cu uşurinţă, gânditorul român îi alătură o alta, de o importanţă vizibilă: „Dacă spaţiul ar fi o realitate aievea – fiind infinit şi pretutindeni – nimic n-ar putea să i se sustragă, să scape din cleştele său. Spaţiul ar cuprinde toate categoriile de fenomene şi nimic n-ar putea fugi din cadrul lui, însă spiritul care aşează lucrurile în spaţiu, vedem că rămâne în afară de el, nu are spaţialitate. Viaţa noastră psihică nu se desfăşoară în spaţiu, nu are întindere … Iar existenţa de fenomene nespaţiale, extrem de stranie dacă spaţiul nesfârşit ar fi real, se armonizează foarte bine cu tema idealităţii, care face din spaţiu, aşa imens cum este, numai o insulă în domeniul perceperii subiective. Şi este foarte natural ca spiritul nostru să rămână în afară de spaţiu, când el este acela care orânduieşte lucrurile în spaţiu."[26]

Un alt argument ar fi faptul că în concepţia idealistă se ajunge la o înţelegere mai dreaptă a raportului dintre spirit şi corp, fiindcă altfel ar rămâne neexplicată posibilitatea unei colaborări între ceva material (spaţial) şi între ceva fără spaţiu, imaterial. În vreme ce concepţia idealistă împacă lucrurile, fiindcă, ridicând spaţiului 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 atracţia de la distanţă, gravitaţia corpurilor cereşti sau transmiterea gândurilor la distanţă. Toate acestea devin inteligibile dacă ne gândim că spaţiul nu stă realmente în lucruri sau persoane şi că aceste lucruri sau persoane privite dincolo de spaţiu, adică „în sine", pot să stea foarte bine în anume relaţii care, exprimate spaţial, par atât de nefireşti.

În sfârşit, I. Petrovici mai adaugă acestui şir de argumente şi consideraţia următoare: „Forma spaţiului s-ar volatiliza cu desăvârşire fără determinările ei esenţiale: stânga-dreapta, sus-jos, înainte-înapoi. Or, aceste determinări nu au o semnificaţie absolută, ci una complet relativă, căci ceea ce pentru unul pare jos, pentru altul este sus şi aşa mai departe. Nu există deci o stânga sau o dreapta «în sine», un sus sau un jos «în sine», şi cum nu poate exista spaţiu fără aceste determinări, urmează că nu există nici un spaţiu în sine, ci numai o formă de intuiţie, legată de structura fiecărui subiect percepător, faţă de care îşi păstrează determinările acelea, cu o deplină fixitate."[27]

Argumentul acesta din urmă se prezintă, după cum se vede, sub forma unui raţionament perfect. O gândire asemănătoare am mai găsit în tendinţa sociologismului – în speţă 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 spaţiu şi timp, cât şi categoriile kantiene, ca fiind de sorginte socială, pe motivul că organizarea interioară a spaţiului şi 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 spaţiu fără determinările de sus-jos, dreapta-stânga", pentru motivul foarte evident că, spre a putea stabili un sus şi un jos, o stânga şi o dreapta, trebuie să ai mai întâi un spaţiu … Nu spaţiul rezultă din punctele cardinale, ci punctele cardinale se fixează în spaţiu, după cum nu timpul decurge din împărţirea calendaristică în ani, luni, zile, ci aceste diviziuni calendaristice se situează în timp …

Argumentele de mai sus, evidenţiate de I. Petrovici, n-au ţintit direct să aducă un cuvânt decisiv în imensa problemă a idealităţii spaţiului şi timpului. Ele sunt numai elemente aruncate în balanţa discuţiei, ca prin greutatea lor să încline hotărârea spre o decizie idealistă. Din ele, însuşi 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 observaţia că aceasta este o manieră pragmatistă de a conchide la veracitatea unei concepţii pe baza rezultatelor utile – din punct de vedere teoretic, bineînţeles – la care ea duce.

Or, chiar dacă unele dificultăţi dispar, ne îndoim că nu pot surveni altele, care să reziste unei idealizări a spaţiului şi timpului. Apoi, mai intervine şi faptul că, în filosofie, fiecare sistem dezleagă unele dificultăţi şi aduce o lumină explicativă, fără ca prin aceasta să aibă, toate, dreptate. Pe urmă, chiar în ştiinţă acest mod de a gândi a dus uneori la contradicţii. Este cazul cunoscut al teoriilor ondulatorie şi 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 lămurea 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 obligaţi să le menţină pe amândouă şi să le găsească o eventuală sinteză, deşi împreunarea lor este contradictorie.

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

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

După concepţia lui Kant, spaţiul şi timpul nu pot fi decât sau scoase din experienţă, deci empirice, sau sunt intuiţii pure apriorice ale sensibilităţii. Toată străduinţa sa prin cele cinci argumente din *Estetica transcendentală* va avea în

vedere să dovedească faptul că spaţiul şi timpul nu pot fi concepte empirice, scoase din experienţă, fiindcă, aşa cum va susţine el, tocmai această experienţă presupune existenţa lor.

1. Întâiul argument pentru susţinerea aprioritătii spaţiului şi deci, implicit, în concepţia kantiană, şi a idealităţii lui, este formulat în felul următor: „Spaţiul nu este un concept empiric care ar fi scos din experienţe externe. Căci pentru ca anumite senzaţii să fie raportate la ceva afară de mine (adică la ceva în alt loc al spaţiului decât în care mă aflu eu), tot astfel pentru ca să le pot reprezenta ca afară una de alta şi (lângă olaltă), deci nu numai ca diferite, ci în locuri deosebite, pentru aceasta reprezentarea spaţiului trebuie să fie acum la bază, prin urmare reprezentarea spaţiului nu poate fi împrumutată prin experienţă din raporturile fenomenului extern, ci această experienţă externă este ea însăşi înainte de toate posibilă numai prin amintita reprezentare."[28]

2. Al doilea argument kantian vrea să învedereze că spaţiul este atât de intim structurii noastre intuitive încât, cât am încerca, nu vom reuşi să gândim contrariul său, adică lipsa spaţiului. În el gândim toate fenomenele exterioare, iar pe el nu putem să nu-l gândim. În formularea kantiană, argumentul al doilea ia următoarea înfăţişare: „Spaţiul e o reprezentare necesară a priori, care stă la baza tuturor intuiţiilor externe. Nu ne putem face nicicând o reprezentare despre cum ar fi dacă n-ar fi spaţiul, deşi ne putem gândi foarte bine ca în el să nu se întâlnească obiecte. El se consideră deci ca o condiţie a posibilităţii fenomenelor şi nu ca o determinare dependentă de ele, şi 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 imposibilităţii de a gândi corpuri fără spaţiu, deşi putem foarte bine să gândim spaţiul fără corpuri. Ceea ce ar dovedi că spaţiul este structural integrat în funcţia noastră de reprezentare în aşa măsură încât el nu poate fi înlăturat în niciun fel. Ne putem închipui că lipseşte cutare lucru sau cutare altul, dar nu ne putem închipui că a dispărut şi spaţiul pe care ele îl ocupau.

3. În cel de al treilea argument, Kant se va strădui să arate că spaţiul nu este un concept, ci o intuiţie pură, deci apriorică. Raţionamentul kantian vrea să spună că, dacă spaţiul ar fi un concept, el ar trebui să se formeze, ca toate conceptele, dintr-o multiplicitate de reprezentări spaţiale prealabile – care de fapt, după părerea lui Kant, nu există. „Spaţiul nu este un concept discursiv, sau, cum se zice, universal, de raporturi ale obiectelor în general, ci o intuiţie pură. Căci mai întâi nu se poate reprezenta decât un spaţiu unitar, şi dacă se vorbeşte de multe spaţii, se înţelege prin aceasta numai părţi ale unuia şi aceluiaşi singur spaţiu. Aceste părţi nici nu pot fi anterioare spaţiului unitar atotcuprinzător, aşa-zicând ca părţi constitutive ale sale (din care ar fi posibilă compunerea sa), ci pot fi numai gândite

[28] I. Kant, *Critica raţiunii pure* (trad. Tr. Brăileanu), Bucureşti, Editura „Casa Şcoalelor", 1930, p. 64.

[29] *Ibidem*.

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

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

4. Al patrulea argument kantian urmăreşte, ca şi cel de al treilea, să dovedească afirmația că spațiul nu este concept, ci intuiție pură. Că este aşa, se vede de acolo că spațiul, ca intuiție pură, are acelaşi conținut ca şi spațiile parțiale, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă ar fi concept, fiindcă se ştie 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 aşa, ca şi 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* şi 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 şi pot să prindă înfățişare, individual, tot aşa timpul este suportul şi posibilitatea de existență pentru noi a fenomenelor sufleteşti în special – el întinzându-se şi asupra lumii obiectelor exterioare.

Argumentele kantiene pentru aprioritatea – şi 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, şi aceasta pentru bunul motiv că tocmai această experiență, prin care s-ar putea bănui că se însuşeşte 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 şi 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 şi acelaşi timp (simultan) sau în timpuri diferite (după olaltă).”[32]

2. O altă dovadă că timpul nu e scos din lucruri, ci că fenomenele sunt aşezate 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 însuşi nu poate fi anulat, deşi 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 desăvârşire, dar timpul însuşi (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 şi limitate, ci dimpotrivă, succesiunile individuale sunt fragmentele aceluiaşi timp total şi 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 aceluiaşi timp. Reprezentarea, care poate fi dată printr-un singur obiect, e însă intuiție. Şi nici propoziția că timpuri diferite nu pot fi simultane nu s-ar lăsa dedusă dintr-un concept general. Propoziția e sintetică şi nu poate izvorî numai din concepte. Ea e deci conținută în mod nemijlocit în intuiția şi 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 aceluiaşi 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 cunoştință 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 atribute decât cazurile individuale, ceea ce nu se întâmplă, fiindcă noțiunea de timp conține, în plus față de succesiunile particulare, *infinitatea*.

5. În sfârşit, 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 şi 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 şi mai mare care ar fi „casa generală". Timpul este deci intuiție, va conchide Kant.

Argumentația kantiană pentru aprioritatea şi deci idealitatea spațiului şi timpului nu se opreşte aici. Kant mai expune o serie de argumente care, deşi sunt declarate ca dovedind doar indirect idealitatea spațiului şi timpului, par totuşi să aibă chiar mai multă forță probatorie decât cele din *Estetica transcendentală*. 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, însuşi Kant recunoaşte antinomiile, în mod expres după cum vom vedea, ca argumente indirecte în sprijinul idealității spațiului şi timpului.

Ce sunt şi 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 şi contrarii formulate astfel: a) „Lumea are un început în timp şi este şi după spațiu închisă în limite"; b) „Lumea n-are nici început şi nici limite în spațiu, ci e infinită atât cu privire la timp cât şi 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 şi atunci, până în clipa actuală, ar fi trebuit să se scurgă o serie infinită de fenomene, ceea ce nu e cazul şi 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 naşte de la sine, sau printr-o altă cauză). Deci, în lume pot începe, ce-i drept, multe serii de lucruri, dar lumea însăşi nu poate avea niciun început şi este deci, cu privire la timpul trecut, infinită."[37]

De acelaşi 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 şi totalitatea unui atare quantum, numai prin sinteza desăvârşită sau prin adăugarea repetată a unei unități

[35] *Ibidem*, p. 72.
[36] *Ibidem*, p. 386.
[37] *Ibidem*, p. 387.

la ea însăşi". Însă, „pentru a ne gândi lumea care umple toate spaţiile, ca un tot, sinteza succesivă a părţilor 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 raţiunea se vede constrânsă să adere, şi examinând-o mai de aproape, Kant ajunge în cele din urmă să conchidă că şi ea este la fel de inadmisibilă. Pentru că, fiind finită, limitată, „atunci ea se află într-un spaţiu vid care nu e limitat." Dar, deoarece lumea e un tot absolut, în afară de care niciun obiect al intuiţiei şi deci niciun corelat al lumii nu se găseşte cu care ea să stea în raport, atunci raportul lumii faţă de spaţiul vid ar fi un raport al ei faţă de *niciun lucru*. Un atare raport însă, deci şi limitarea lumii prin spaţiul vid, nu e nimic. În consecinţă, 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 evidenţiază aceeaşi situaţie 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 faţă în faţă, fără să poată înclina balanţa gândirii pentru una sau alta dintre ele, afirmaţiile: „Lumea implică ceva ce, sau ca parte a ei sau ca o cauză a ei, e o fiinţă absolut necesară" – „Nu există nicăieri o fiinţă 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 şi mai mare încurcătură acest concept – lumea ar putea fi concepută şi ca fiind din eternitate, şi ca având un început, şi ca fiind limitată, şi ca fiind infinită. Soluţia kantiană la această situaţie gordiană vine cu o stringenţă logică impresionantă: lumea poate fi gândită şi ca infinită, şi ca finită, şi ca eternă, şi ca având început în timp, pentru că de fapt lumea este doar reprezentare şi nu realitate aievea.

Intenţia probatorie în sens idealist a antinomiilor a fost accentuată şi de Kant în mod explicit. „Noi putem trage din această antinomie şi un adevărat folos, deşi nu dogmatic, dar totuşi critic şi doctrinal: anume, de a dovedi prin ea în mod indirect idealitatea transcendentală a fenomenelor în cazul când cineva n-ar fi fost cumva mulţumit cu dovada directă din Estetica transcendentală. 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 şi a doua supoziţie e falsă (în temeiul dovezilor expuse mai sus ale antitezei pe de o parte şi ale tezei pe de altă parte). Aşadar e fals şi 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 transcendentală."[39]

4. CATEGORIILE, FORME APRIORICE ALE INTELIGENȚEI

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

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

În felul acesta, socotind corespondența dintre judecăți şi 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 şi în conținutul ei teoretic. Totuşi, ea conține şi un sâmbure de gândire dialectică, de la care e probabil să fi plecat însuşi Hegel în stabilirea celor trei faze dialectice: teză, antiteză, sinteză.

[39] *Ibidem*, p. 438.

În concepţia lui Kant, categoriile duc mai departe acţiunea organizatorică şi 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 condiţia de existenţă a experienţei, sunt şi condiţiile adevărului. „Regulile intelectului nu numai că sunt *a priori* adevărate, ci sunt chiar izvorul a tot adevărul, prin faptul că conţin în sine principiul posibilităţii experienţei ca totalitate, a oricărei cunoaşteri în care ne-ar putea fi date obiecte". Categoriile ţin de „conştiinţa în genere" (*Bewusstsein überhaupt*), unică şi comună tuturor oamenilor.

În cadrul acestei teorii kantiene, noţiunile de *adevăr* şi *obiectivitate* prind înţelesuri diferite. Adevărul nu mai este concordanţa cu realitatea exterioară, cu „în sinele" lucrurilor. Criteriul adevărului devine interior: concordanţa cunoaşterii cu legile generale şi formale ale intelectului, deci concordanţa cu conştiinţa în genere. În aceasta constă şi obiectivitatea ei.

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

5. FORMELE RAŢIUNII: IDEILE

În cea de a treia parte a *Criticii raţiunii pure*, intitulată *Dialectica transcendentală*, Kant ne vorbeşte de formele apriorice ale celei de a treia funcţiuni organizatorice: raţiunea, cu *ideile* ei. Prin idee, el înţelege „un concept scos din noţiuni şi care depăşeşte posibilitatea experienţei."

Spre deosebire însă de celelalte forme apriorice, ideile nu se mai aplică unui material anume, ci au funcţii directoare, sunt norme pentru acţiunea intelectului. „Toate cunoştinţele pure ale intelectului au drept caracteristici faptul că îşi înfăţişează conceptele lor în experienţă şi îşi verifică astfel principiile prin ea. Dimpotrivă, cunoştinţele transcendente ale raţiunii nu-şi prezintă ideile în experienţă şi nici nu pot găsi în ea o confirmare sau o contrazicere a principiilor lor." Scopul ideilor e să unifice total experienţa. Kant consideră însă că pretenţia de supremă şi absolută unificare a cunoaşterii, prin raţiune, e numai o iluzie de care s-au lăsat amăgiţi mulţi filosofi. El arată că mai ales trei idei s-au înfăţişat cu asemenea pretenţie: ideea de *substanţă spirituală*, de *cosmos unitar* şi de *Dumnezeu*.

Ideea de *suflet substanţial*, simplu, identic cu sine şi nemuritor vine însă din necesitatea unificării depline a cunoştinţelor despre viaţa noastră psihică. Ideea de *univers*, ca ansamblu necondiţionat al fenomenelor externe, este combătută de Kant, în valabilitatea obiectivităţii sale, prin *antinomiile raţiunii*, de care am vorbit. Ideea de *Dumnezeu* vrea să fie fundamentul unic al spiritului şi materiei – necondiţionatul absolut. Analizând această idee, Kant dărâmă 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 şi cât vrea, noi trebuie totuşi să-l depăşim 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 cunoaşte existența lor."

Kant distruge, de asemenea, şi 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; şi 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 şi unificare.

Argumentul teleologic, fluturat de asemenea de teologie, nu aduce, nici el, sprijinul aşteptat. Finalitatea şi 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 întrebuințarea numai speculativă a rațiunii, un simplu ideal, dar un ideal fără prihană, un concept care încheie şi încoronează întreaga cunoaştere omenească, a cărui realitate obiectivă adevărat că nu poate fi dovedită pe această cale, dar nici nu poate fi răsturnată."[40]

6. RAȚIUNEA PURĂ ŞI 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 transcendentale 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] Aşa 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 ştiinței, şi posibilitatea metafizicii … "[42].

[40] *Ibidem*, p. 68.
[41] Vezi P. P. Negulescu, *Problema cunoaşterii*, ..., p. 461–462.
[42] *Ibidem*, p. 463.

Se poate acuza aici, şi pe bună dreptate, fie contradicţie, fie inconsecvenţă, fie incongruenţă, între cele două critici. Întrebarea primă care se pune este însă de ce anume Kant nu a rămas în limitele trasate de *Critica raţiunii pure* şi, peste prevederile ei, a justificat incursiuni metafizice, de sens tradiţional?

Găsim că nu e lipsită de justificare invocarea argumentului următor: Kant era convins de faptul că opreliştile gnoseologice nu vor fi în măsură să descurajeze incursiunile metafizice. O spune el însuşi foarte răspicat în *Prolegomene* (capitolul penultim): „Nu trebuie să ne aşteptăm ca spiritul omenesc să părăsească vreodată cu desăvârşire cercetările metafizice (pe motivul că ele nu pot duce decât la contradicţii), precum nu trebuie să ne aşteptăm 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 şi-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 totuşi peste putinţă să renunţăm cu desăvârşire la ea."

De aici rezultă, în continuare, un alt argument: incursiunile metafizice au alte impulsuri la bază, în fiinţa umană, mult mai puternice decât zăgazurile impuse de consideraţii gnoseologice. Rădăcinile acestea sunt de ordin afectiv, moral, axiologic. Şi atunci, problemele metafizice nu sunt indiferente naturii omeneşti înseşi. Această constatare îl determină să limiteze atacurile sale la adresa metafizicii şi să caute restabilirea posibilităţii ei.

Critica raţiunii pure dovedise, într-adevăr, imposibilitatea metafizicii, dar Kant va observa că raţiunea pură sau speculativă nu este singurul izvor al cunoştinţelor noastre. El va admite [în *Critica raţiunii practice*], printr-o foarte discutabilă lărgire a surselor cunoaşterii, existenţa raţiunii practice ca funcţie în măsură să ne arate *ce trebuie să fie*, în ordinea *ideală* a desfăşurării evenimentelor.

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

Diferenţa dintre cele două raţiuni: raţiunea pură ne arată *cum este* lumea, pe când raţiunea practică ne arată *cum ar trebui să fie* lumea şi cum trebuie să lucrăm noi ca lumea să fie sau să devină aşa cum ar trebui să fie. Deci, cele două izvoare de cunoaştere 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 şi asupra raţiunii practice, în sensul că nici aceasta nu poate ajunge la cunoştinţele privitoare la ordinea ideală a lumii decât cu ajutorul unor forme apriorice inerente. Principiile morale sunt universale şi necesare datorită unor forme apriorice care le stau la bază.

Forma oricărei legi morale este *conştiinţa morală*; conştiinţa datoriei este forma oricărei concepţii morale. „Conştiinţa datoriei însă, când nu o avem efectiv, când ne gândim numai la ea, devine o idee. Putem zice, dar, că ideea datoriei este forma vieţii morale în general. Această viaţă însă este o manifestare a raţiunii practice, care o determină. Putem zice, dar, că ideea datoriei este forma raţiunii practice.”[44]

„În stabilirea postulatelor metafizice ale raţiunii practice, Kant porneşte de la un principiu axiomatic: orice lucru care există în realitate dovedeşte prin aceasta chiar existenţa condiţiilor de care atârnă posibilitatea lui. Acest principiu este evident prin el însuşi. El nu poate fi demonstrat; poate fi numai ilustrat.”[45]

Condiţia moralităţii e libertatea, dar lumea fenomenală e supusă determinismului cauzal, necesităţii, deci libertatea nu aparţine acestei lumi, ci lumii numenale, lumii lucrurilor în sine. Noi nu suntem liberi în lumea fenomenală, în existenţa noastră spaţio-temporală, ci în viaţa noastră numenală, inteligibilă. Care este izvorul acestei vieţi numenale pe care o trăim odată cu cea fenomenală? Kant gândea că orice fenomen îşi are un numen al său. Raţiunea practică iese de sub îndoiala şi indecizia celei pure. Ea va afirma existenţa sufletului, viaţa viitoare, nemurirea sufletului, existenţa lui Dumnezeu. De aici rezultă caracterul restrictiv al criticii aplicate raţiunii pure şi funcţia limitativă a conceptului de lucru în sine.

Critica raţiunii pure stabilea posibilitatea ştiinţei şi imposibilitatea metafizicii. *Critica raţiunii practice* declară metafizica posibilă în domeniul credinţei, nu al cunoaşterii, pe baza postulatelor vieţii morale. Inconsecvenţa şi contradicţiile sistemului kantian sunt evidente şi derutează. Kant, lucidul gânditor, revine la poziţii teoretice care sfidează tot criticismul său şi 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 soluţia dată de *Critica raţiunii practice*. Cum observă şi P. P. Negulescu, cel care, se pare, face *o notabilă critică poziţiei kantiene* din *Critica raţiunii practice*.

Postulatele raţiunii practice nu duc mai departe cunoaşterea metafizică; Kant o spune explicit. E vizibilă aici o concesie: agnosticismul absolut al *Criticii raţiunii pure* este rupt, dar numai pentru a enunţa nişte incognoscibile realităţi indeterminate, ca postulate ale vieţii morale. Aceste realităţi sunt numai obiecte de credinţă, simple ipoteze. Pe această cale – cum observă P. P. Negulescu –, metafizica devine posibilă numai în aparenţă. În realitate, ea rămâne un cadru gol, pe care nu-l pot umple cunoştinţe 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 aşa de uşor de precizat sensul exact pe care Kant l-a dat lucrului în sine. Textul însuşi justifică interpretări diverse, dar nu în sensul unei neclarităţi de gând, ci mai degrabă a unor ambiguităţi de formulare. Că este aşa ne dovedeşte chiar şi faptul că nici Kant n-a fost uneori mulţumit de felul cum şi-a redactat (exprimat, formulat) ideile. Ne-o spune *expresis verbis* în *Prolegomene*. Diversitatea formulărilor privitoare la lucrul în sine, nuanţele diferite cu care îl precizează sau se referă la el au oferit posibilitatea mai multor interpretări.

Textul kantian e deseori şovăitor şi încețoşat: lucrul în sine e când apropiat, când îndepărtat de sfera fenomenală. Iată în *Prolegomene*[47] enunţată din nou imposibilitatea cunoaşterii 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 experienţă posibilă, ci sunt socotite drept lucruri în sine. Noi nu ne ocupăm însă aici de lucrurile în sine (proprietăţile lor le lăsăm la o parte), ci numai de lucruri ca obiecte ale unei experienţe posibile: totalitatea lor este tocmai ceea ce numim aici natură.” Aici Kant vorbeşte de *proprietăţi* ale lucrurilor în sine … Ce semnificaţie poate avea un asemenea gând? Pe altă pagină va menţiona că „… nu putem niciodată cunoaşte căror legi obiectele sunt supuse în ele însele independent de vreo experienţă posibilă … ”[48]. Deci, în gândirea lui Kant astfel de legi există, numai că nu le putem cunoaşte …

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 concluziv că ar fi absurd să pretindem a cunoaşte un lucru în sine. El spune, în continuare: „… ar fi însă şi mai absurd să nu admitem niciun fel de lucruri în sine sau să privim experienţa noastră drept singurul fel posibil de a cunoaşte lucrurile, prin urmare intuiţia noastră în spaţiu şi timp drept singura intuiţie posibilă şi intelectul nostru discursiv drept prototipul oricărui intelect posibil, cu alte cuvinte, să socotim principiile posibilităţii experienţei drept condiţiile universale ale lucrurilor în sine.”[50]

Fenomenele sunt considerate uneori ca semne şi dovezi de existenţă în sine a lucrurilor. Noi nu le cunoaştem şi nu le vom cunoaşte niciodată. Dar între ceea ce e cunoscut şi ce e necunoscut, Kant acuză o legătură. Fenomenele „… presupun totdeauna un lucru în sine despre a cărui existenţă ne dau de ştire, indiferent dacă îl putem sau nu cunoaşte mai de aproape.”[51]

Referindu-ne la *noumene* ca lucruri în sine şi dezbătând problema la nivelul *raţiunii*, Kant pare să apropie cele două ordini existenţiale: „Cum însă nu putem niciodată cunoaşte aceste fiinţe 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 totuşi trebuie să le admitem în raport cu lumea sensibilă şi să le legăm prin raţiune de această lume, vom putea cel puţin să concepem această legătură prin mijlocirea conceptelor care exprimă raportul lor cu lumea sensibilă. Căci dacă cugetăm o fiinţă intelectuală numai prin concepte pure ale intelectului nu cugetăm nimic determinat şi conceptul nostru rămâne fără nici un înţeles; dacă însă o cugetăm cu ajutorul unor proprietăţi luate din lumea sensibilă ea nu mai este o fiinţă intelectuală, ci este concepută ca un fenomen şi aparţine lumii sensibile."[52]

Filosofia ulterioară lui Kant a încercat să depăşească contradicţia *apriorism-lucru în sine*, pentru a întemeia o metafizică pe care Kant o declarase imposibilă în *Critica raţiunii pure* şi n-o dusese, efectiv, cu mult mai departe, din punct de vedere gnoseologic, în *Critica raţiunii practice*. Nu erau, în acest sens, decât două posibilităţi: fie să nege existenţa formelor apriorice, fie să conteste existenţa lucrului în sine.

Contemporanii şi urmaşii imediaţi ai lui Kant au preferat a doua soluţie. Prima ar fi dus de la idealism spre materialism; a doua deschidea drumul spre cele mai fantastice elaboraţii idealiste. P. P. Negulescu, printre alţii, crede că în această direcţie ei găseau, în *Critica raţiunii pure* chiar, armele victoriei. Este adevărat că, dacă excludem acţiunea lucrurilor în sine asupra simţurilor, universul – după *Critica raţiunii pure* – rămâne să fie o creaţie integrală, exclusivă, a conştiinţei.

Comentatorii imediaţi ai lui Kant au găsit o inconsecvenţă în *Critica raţiunii pure* atunci când Kant afirmă o acţiune a lucrurilor în sine asupra simţurilor. Lucrurile în sine sunt declarate de el *incognoscibile*, atunci rămân să fie incognoscibile şi acţiunea şi chiar existenţa lor. Deci, este negată legitimitatea kantiană a afirmării existenţei şi acţiunii lucrurilor în sine.

Tabela categoriilor şi inaplicabilitatea lor la lucrurile în sine, conform doctrinei, ne opresc să ştim dacă lucrurile în sine sunt mai multe sau numai unul – categoriile unităţii şi pluralităţii fiind cu aplicaţie strict fenomenală; nu putem şti dacă ele sunt reale sau numai posibile, realitatea şi posibilitatea fiind de asemenea simple categorii imanente.

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

Se mai supune discuţiei şi observaţia că s-au aplicat categoriile existenţei şi cauzalităţii în lumea lucrurilor în sine. Însă rămâne de văzut ce sens are afirmaţia kantiană că lucrul în sine *acţionează* asupra simţurilor sau că lucrurile în sine *există*.

[52] *Ibidem*.

La Kant însă, lucrul în sine e un concept limitativ, de valabilitate imanentă – dar numai din punct de vedere *gnoseologic* –, *ontologic***,** însă, e un concept pozitiv. *Noi, deşi nu cunoaştem 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 discuţie!) Sunt texte ambigui, care pot justifica – trebuie s-o recunoaştem – o interpretare idealistă, dacă nu ţinem seama de alte texte, la fel de tari, care ne vorbesc altfel!

8. LUCRUL ÎN SINE ÎN CADRUL UNUI IDEALISM CRITIC

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

Foarte semnificativ e faptul că el, Kant, nu se consideră, totuşi – chiar după un text cum e cel de mai sus –, un idealist în sensul de până atunci şi ţine să se delimiteze, afirmându-şi categoric dezaprobarea, de alţi idealişti şi scoţând în evidenţă conţinutul materialist al doctrinei lui, materialism susţinut tocmai prin categorica afirmare a *lucrului în sine* ca existenţă transcendentă conştiinţei şi cunoaşterii.

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

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

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

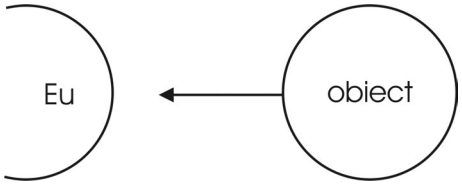

Fig. 1

[53] *Ibidem*, p. 63.

Gnoseologic, obiectul se despică oarecum:

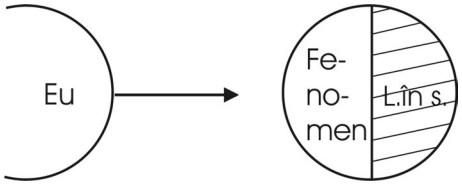

Fig. 2

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

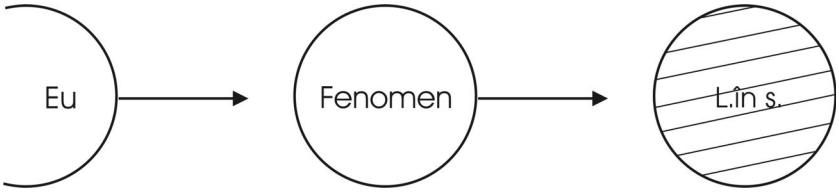

Fig. 3

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

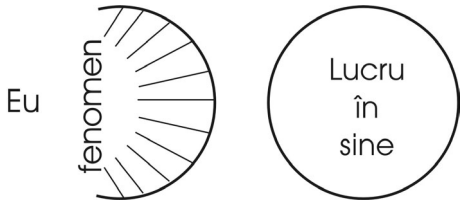

Fig. 4

Valabilă într-adevăr ni se pare numai reprezentarea:

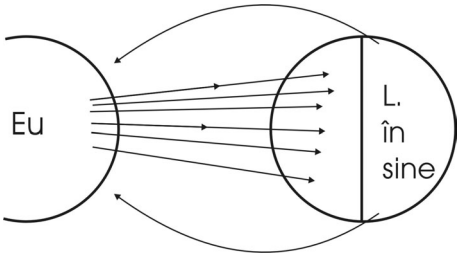

Fig. 5

în care obiectul exterior, ca lucru în sine, afectează simţurile, le activizează în sens gnoseologic şi acestea îşi însuşesc cognitiv obiectul (lucrul în sine), în formele apriorice ale sensibilităţii, în sfera fenomenală. „Cunoştinţa sensibilă nu reprezintă lucrurile cum sunt …", scrie Kant.[54]

De aici rezultă cunoaşterea, lumea gnoseologicului, lume semi-subiectivă şi semi-obiectivă, întrucât se constituie prin acţiunea formelor apriorice, dar după direcţii hotărâte şi de în sinele lucrului.

Kant nu sacrifică, în concepţia sa, existenţa lucrului real, obiectiv, exterior conştiinţei. El luptă şi argumentează pentru a nu fi înţeles greşit în această problemă. Demersul gândirii sale nu caută să compromită existenţa lucrurilor exterioare, nici s-o suprime. O spune clar, răspicat şi cu ton ridicat. Şi nu ni se va lua în nume de rău să-i dăm cuvântul ceva mai pe larg, pentru că spune cu mare pătrundere şi justeţe adevăruri care-i apără poziţia materialistă.

Kant ţine să sublinieze şi să precizeze că ar fi lipsită de temei obiecţia conform căreia „prin idealitatea spaţiului şi timpului întreaga lume sensibilă ar fi prefăcută într-o pură aparenţă."[55] Kant e atât de supărat pe cei ce nu au înţeles mersul gândirii lui şi miezul ei realist, încât în cele din urmă îi bănuieşte şi de incorectitudine: „ … obiecţia că teoria mea ar preface toate lucrurile lumii sensibile într-o pură aparenţă izvorăşte dintr-o confuzie neiertată şi aproape premeditată."[56]

Sunt, oare, datele simţurilor eronate, de vreme ce nu redau lucrurile aşa cum sunt în ele însele? Adevărul şi eroarea sunt de resortul intelectului, nu a sensibilităţii; nu avem reprezentări eronate, ci numai judecăţi adevărate sau false privitoare la reprezentări.

Repetat şi în diverse formulări, Kant avea să statornicească oarecare consistenţă lumii fenomenale, organizată prin mecanismul cunoaşterii, să apere cunoaşterea de scepticism şi să asigure existenţa realităţii în sine.

Sensul ontologic al lucrului în sine e evident la Kant, şi direct, şi indirect. Într-un loc[57] 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 spaţiu, căci nu avem a face în acest caz cu alte obiecte decât cu cele care aparţin unei experienţe posibile, pe când obiectele independente de experienţă nu ne pot fi date în nicio experienţă şi, prin urmare, nu sunt nimic pentru noi."[58]

Acest „nimic" are, desigur, numai o semnificaţie gnoseologică, nu ontologică. El nu atinge existenţa 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. Şi anume, el va spune: „… este o experienţă tot atât de sigură că în afară de noi există corpuri (în spaţiu), precum este sigur, după reprezentarea simţului intern, că eu însumi exist (în timp). Conceptul *afară de noi* înseamnă numai existenţa în spaţiu.”[59] Adâncimea problemei, subtilitatea ei reclamă din partea lui Kant eforturi de expresie care lasă impresia unor clare şovăieli, ambiguităţi, dacă nu suntem atenţi la toate precizările lui.

Antinomiile sunt pentru Kant un argument important în sprijinul (idealităţii) fenomenalităţii 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 totuşi îi scapă şi-l copleşeşte. Să ascultăm acest splendid efort de luciditate înfrântă: „Dacă natura ar însemna existenţa lucrurilor în sine, nu am putea niciodată să o cunoaştem nici *a priori*, nici *a posteriori*. Nu am cunoaşte-o *a priori*, căci cum vom şti ce sunt lucrurile în sine dacă nu putem ajunge niciodată la cunoştinţa lor prin despicarea conceptelor noastre (prin propoziţii analitice), dat fiind că voim să cunoaştem, nu ceea ce se cuprinde în conceptul nostru despre un lucru (aceasta priveşte natura logică a conceptului), ci ceea ce realitatea lucrului adaugă în concept şi ceea ce determină lucrul însuşi în existenţa pe care o are în afară de conceptul nostru? Intelectul meu şi condiţiile în care el poate lega determinările lucrurilor în existenţa lor nu prescriu lucrurilor înseşi 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 cunoştinţă a naturii lucrurilor în sine ar fi de asemenea imposibilă. Căci dacă experienţa are să-mi arate legile cărora le este supusă existenţa lucrurilor, aceste legi trebuie, întrucât privesc lucrurile în sine, să li se aplice în mod necesar, independent de experienţa mea. Este drept că experienţa îmi arată ceea ce există şi cum există; ea nu poate însă niciodată să-mi arate că ceva trebuie să existe în mod necesar aşa cum este şi nu într-altfel. Prin urmare experienţa nu ne poate niciodată arăta natura lucrurilor în sine.”[60]

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

9. **CRITERII DE SOLUŢIONARE**

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

[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 şi altele în care Kant îl arată ca fiind (*ontologic*!) o existenţă transsubiectivă. Firește, această contradicție va putea fi formulată doar atâta timp cât lectorul nu înțelege sensurile exacte în care vorbeşte Kant despre lucrul în sine.

Pe urmă, preluând strict formal şi 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, şi de a le fi aplicat, totuşi, printr-o, chipurile, vădită contradicție, la sfera lucrurilor în sine, afirmându-le existența şi atribuindu-le o acțiune asupra simțurilor, singura în măsură să ofere cunoştinței un conținut, iar formelor apriorice un material asupra căruia să se aplice şi 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 însăşi a categoriei *existenței* şi a categoriei de *cauzalitate* în sfera lucrurilor în sine prinde un alt înțeles şi nu constituie o contradicție. El ar fi intrat realmente în contradicție dacă ar fi înțeles prin *existență* acelaşi lucru ca în lumea fenomenală, dar este ştiut că, înainte de a face această extensiune transsubiectivă, el dezbracă conceptul de orice fenomenalitate şi 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 cunoaşterii* – 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 şi o interpretare adecvată a criticismului.