



ISSN 1584-4404

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



humanistica.ro

Unitatea rațiunii. Dinamica facultății de judecare reflexive în sistemul kantian

Sebastian Pavalache

How to cite this article:

Pavalache, Sebastian (2025) *Unitatea rațiunii. Dinamica facultății de judecare reflexive în sistemul kantian*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 23, pp. 95–154. DOI: 10.5281/zenodo.17655060



© 2025: 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

UNITATEA RAȚIUNII. DINAMICA FACULTĂȚII DE JUDECARE REFLEXIVE ÎN SISTEMUL KANTIAN

Sebastian Pavalache¹

Abstract: *UNITY OF REASON. THE DYNAMIC OF THE REFLEXIVE POWER OF JUDGEMENT IN THE KANTIAN SYSTEM. The critique of pure speculative reason was able to establish the meaning of a truth that does not amount to a merely specular and pleonastic enclosure within its own conditions of possibility. Instead, through its “Dialectic”, it sketches the morphology of a form of thought capable of relating systematically to a nature permeable to the intelligible causality of a rational will. Truth therefore becomes not merely a simple analytical condition, but rather the unconditioned that makes the series of conditions possible. The price of such a grounding, understood as the necessity for the unconditioned to fold into itself as differently conditioned, under the form of a rational will that does not contradict itself in its own transcendental, is managed, within the framework of an architectonic of practical reason, through the grounding of a topic of autonomy, by which the will maintains the hope that it can remain coherent with its own unconditioned conditions of possibility, within a conditioned nature. Rational freedom thus becomes not merely the formal coherence of the categorical imperative, but rather the dynamic of the series of conditions that makes possible the unconditioned of the will. The essential gesture of the architectonic thus becomes that of a grounding that opens rather than encloses. The role of the Critique of the Power of Judgment is not the presentation of a mere aesthetic theory, nor of the delimitation of the legitimacy of the teleological within the regulative, but rather it becomes the very portrayal of the degree in which the entire unity of the system of transcendental idealism can take place through the overcoming of the logic of separation initially necessary for grounding. Since the unity of the system coincides architectonically with that of the system of faculties, the aim of this effort will consist in reconstructing the manner in which Kant manages such a task within the final Critique, through the topic of a reflective power of judgment that intimately engages the relationship between truth, the good, and the beautiful. Such a reconstruction will take into account the dynamic of a beauty that symbolically engages morality, as well as that of a sublime through which the subject acquires the aesthetic consciousness of their own supersensible vocation. Lastly, the Critique of Teleological Judgment will serve to capture the role that reflective judgment plays in closing the architectonic gaps of systematicity and moral faith, by outlining the meaning of a subject that becomes, in a sense, the very *als ob* of the unconditioned determining itself as nature.*

Keywords: *Kant; System of Faculties; Architectonic; Understanding; Reason; Power of Judgment; Beauty; Sublime; Teleology; Systematicity; Unconditioned.*

¹ “Babeș-Bolyai” University, Cluj-Napoca.

INTRODUCERE

Sistemul filosofiei transcendente a putut întemeia domeniul naturii prin deducția principiului *a priori* al legalității (*Gesetzmäßigkeit*) și libertatea prin cel al scopului final (*Endzweck*)², unde primul face cu puțință un adevăr condiționat al intelectului, iar cel din urmă, o cauzalitate necondiționată a rațiunii. Logica distincțiilor, care face cu puțință o asemenea arhitectonică, pare, cât timp este înțeleasă sub forma unei analitici eterogene și ierarhice, să producă un subiect al cărui adevăr se închide pleonastic în propriile-i condiții de posibilitate și o libertate a cărei temeii nu-și poate găsi vreodată loc într-o natură determinată. Subiectul riscă să fie produsul unei unități sistematice schizofrenice, unde ceea ce întemeiază nu se mai poate întemeia³, iar ceea ce este absolut întemeiat nu are unde legitim întemeia⁴. Subiectul epistemologic (i.e., apercceptiv) se înfățișează drept ireconciliabil decuplat de subiectul inteligibil (i.e., transcendental): „*orice influență reciprocă, pe care ar putea avea-o unul asupra celuilalt (fiecare potrivit legilor sale fundamentale), este exclusă datorită prăpastiei adânci (die große Kluft) care desparte suprasensibilul de fenomene*”⁵, prăpastie peste care, suntem avertizați, nu „*poate fi așezată [nici] o punte (Brücke) de legătură*”⁶.

Un asemenea impas este, totuși, doar aparent. Întreaga structură a rațiunii pure teoretice și practice a presupus o dinamică⁷ a facultăților în care închiderea și separarea au fost doar un pariu metodologic inițial și provizoriu necesar întemeierii, unde restanța arhitectonică a celui din urmă a fost întotdeauna depășită printr-o unitate ce are loc într-un alt grad. Restanța discursivității, adică a rupturii dintre subiectul și predicatul gândirii în dinamica dintre intelect și sensibilitate, a fost recuperată prin intermediul locuțiunii topice a imaginației transcendente, înțeleasă ca *loc de joc al legii* analog topicii devenirii. Ruptura dintre constitutiv și regulativ, ca dinamică a intelectului și rațiunii, precum și problema unui adevăr înghețat în specularitatea pleonastică a formelor pure ale gândirii, a fost gestionată prin sensul unei unități raționale, ce, dincolo de producerea de simple iluzii transcendente, completează unitatea intelectuală a gândirii prin mișcarea

² Vezi KU, 5:198. Toate trimerile la textele lui Kant s-au bazat pe sistemul standard de citare, prin indicarea numărului paginii din *Kant's Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 28 Bde, Berlin, 1910–1972. Trimerile la cele două ediții ale *Criticii Rațiunii Pure* au fost făcute sub forma KrV, A/B. Trimerile la restul operelor au fost făcute indicând volumul și paginația standard din ediția Academiei. Abrevierile folosite au fost următoarele: KrV, A/B – *Kritik der reinen Vernunft* (KGS 3 & 4); Gr. – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (KGS 4); KprV – *Kritik der praktischen Vernunft* (KGS 5); KU – *Kritik der Urtheilskraft* (KGS 5).

³ Căzând într-o regresie prosilogistică infinită, prin seria condițiilor, unde fiecare condiție este, la rândul ei, condiționată.

⁴ Necondiționatul nu poate fi obiect al unei experiențe posibile, cât timp cea din urmă aparține unei naturi determinate.

⁵ KU, 5:195.

⁶ Ibid.

⁷ De la *δυναμικός* (*dunamikós*), cu sensul de studiu și calcul al mișcării în conformitate cu legile forței; aplicat, în acest caz, asupra sistemului facultăților.

prosilogistică spre necondiționat, precum și prin *als ob-ul* necesității subiective a unității sistematice (*Systematische Einheit*), pe care o introduce în cadrul adevărului, unind *în* și *ca* limită însăși fractura dintre constitutiv și regulativ, făcând, așadar, posibilă o cunoaștere ce deschide și o natură în care se poate spera. În cele din urmă, ruptura dintre ideea unui necondiționat care face cu puțință seria condițiilor și seria condițiilor care fac cu puțință necondiționatul voinței, în dinamica domeniului naturii și a libertății, este rearticulată în cadrul intermediarității *als ob-ului* unui *summum bonum* ce, prin topica unei necesități necondiționate, deschide arhitectonic natura unei speranțe ce conturează sensul unui bine intim legat de adevăr. O astfel de relație introduce în dinamica intermediarității facultăților o unitate în alt grad a fracturii dintre condiționat și necondiționat, sub forma depășirii la limită a principiul separării prin conceptul finalității.

Prin urmare, argumentul lui Kant privind prăpastia arhitectonică de netrecut are în vedere doar un anumit raport al separării (mai precis cel dintre suprasensibil și fenomen), argumentând în imediata continuare a introducerii faptul că „*chiar dacă factorii determinanți ai cauzalității, potrivit conceptului libertății [...], nu există în natură și chiar dacă, în subiect, sensibilul nu poate determina suprasensibilul, totuși raportul invers este posibil*”⁸, indicând așadar topica unui alt grad al raportului sub care dinamica separării este gestionată, mai precis cel al principiului *a priori* al finalității (*Zweckmäßigkeit*) facultății de judecare reflexive⁹: „*Ceea ce această condiție presupune a priori și fără a avea în vedere practicul este că facultatea de judecare oferă în conceptul unei finalități a naturii conceptul mijlocitor între conceptele naturii și conceptul libertății*”¹⁰.

Întemeierea unui sistem al filosofiei transcendente ar coincide, așadar, cu deducția posibilității principiului *a priori* al legalității (*Gesetzmäßigkeit*) intelectului în cadrul naturii, a scopului final (*Endzweck*) al rațiunii în cadrul libertății, precum și, în cele din urmă, al finalității (*Zweckmäßigkeit*) facultății de judecare în cadrul artei, articulând, în proces, miza, domeniul, precum și sistemul totalității facultăților sufletului (*Gemüt*) și a facultăților de cunoaștere (*Erkenntnisvermögen*) a celor trei critici. Sarcina ultimei critici pare, așadar, a se impune cu claritate:

„Dacă prima Critică [...] poate fi considerată o examinare critică a naturii și statutului pretențiilor de cunoaștere științifică, iar a doua Critică [...] poate fi considerată o examinare critică a naturii și statutului pretențiilor noastre de cunoaștere

⁸ Ibid.

⁹ Cuvântul german *Reflexion* (din *Reflexionsbegriffe* sau *reflektierende Urteilskraft* etc.) poate fi tradus în limba română atât prin „Reflecție”, cât și prin „Reflexie”. Am păstrat termenul de „judecată reflexivă” pentru a păstra consecvența cu traducerea ultimei critici realizată de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, publicată de Editura Științifică și Enciclopedică în 1981, precum și cu traducerea realizată de Rodica Croitoru, publicată de Ed. All în 2008. Am folosit termenul de „reflexivitate” pentru a desemna dinamica trecerii de la particular la universal prin intermediul *facultății de judecare reflexive*.

¹⁰ KU, 5:196.

morală, atunci [...] a treia Critică este o examinare a naturii și statutului pretențiilor noastre de cunoaștere estetică [...] și a pretențiilor noastre de cunoaștere teleologică în general.”¹¹

Rolul ultimei critici, redus la o simplă întemeiere a esteticului prin intermediul deducției principiului *a priori* al finalității și al uzului legitim al acestuia de către judecata reflexivă, nu este o interpretare propriu-zis greșită, dar cât timp aceasta nu este raportată la o dinamică arhitectonică a unității de ansamblu a sistemului, cea mai mare parte a conținutului acestuia, precum și logica legăturii părților lui, rămân obscure. Dinamica facultății de plăcere sau neplăcere (*Gefühl der Lust und Unlust*), înțeleasă într-o asemenea manieră, poate produce deducția legitimității și posibilității universalității subiective a judecății de gust, dar topica implicată¹², legătura acesteia cu sublimul, în contextul în care cel din urmă nici măcar nu este o calitate a vreunui obiect posibil al naturii¹³, precum și, în cele din urmă, însăși coerența arhitectonică a legăturii criticii facultății de judecare estetice cu cea teleologică, într-un sistem mai amplu al judecății reflexive, rămân confuze și artificiale. Elementele unui asemenea proiect, sub forma articulării frumosului drept simbol al moralității, a dinamicii dintre imaginație, intelect și rațiune, a expunerii momentelor gustului urmărind arhitectonica celor patru titluri ale conceptelor pure, a topicii geniului etc., par a se adăuga imprevizibil ori chiar redundant unui proiect ce pare, la prima vedere, a avea doar sarcina întemeierii domeniului artei și a legitimității universale a gustului prin intermediul facultății de judecare reflexive.

O astfel de dificultate este depășită prin considerarea faptului că, într-un sens, pentru Kant, de cele mai multe ori, materia este o simplă consecință a formei. Adevărul nu este subiectul primei critici, ci consecința considerării dinamicii formei unui necondiționat ce face cu puțință seria condițiilor, unde cea din urmă este subiectul propriu-zis al criticii rațiunii speculative. Analog, binele nu este subiectul celei de-a doua critici, ci însăși dinamica topicii inteligibilului, sub forma jocului închiderilor și deschiderilor necondiționatului care se întoarce la el însăși altfel condiționat, unde binele, ca *summum bonum*, este doar consecința realinieri arhitectonice a naturii și libertății. Într-o astfel de logică, subiectul ultimei critici nu este frumosul, ci însăși dinamica arhitectonică a unificării întreg sistemului filosofiei transcendente prin topica intermediară a facultății de judecare, unde acesta, alături de sublim și de teleologic, este doar consecința formei dinamicii judecății ca dublu intermediar, al relației dintre particular și universal, precum și al celei dintre condiționat și necondiționat.

¹¹ “If the First Critique [...] can be said to be a critical examination of the nature and status of claims to scientific knowledge, and the Second Critique [...] can be said to be a critical examination of the nature and status of our claims to moral knowledge, then it is not too misleading to say that the Third Critique is an examination of the nature and status of our claims to aesthetic knowledge [...] and our claims to teleological knowledge generally.” Donald W. Crawford, *Kant’s Aesthetic Theory*, The University of Wisconsin Press, Madison 1974, p. 3. Pentru toate trimiterile la surse în limba engleză, acolo unde textul original este menționat în notele de subsol, acestea sunt redată în cadrul tezei prin traducerea autorului în limba română.

¹² A manierei prin care subiectivul poate fi universal.

¹³ „Sublimul naturii este o denumire improprie [...] el trebuie atribuit numai modului de gândire sau mai curând temeiului său din natura umană” KU, §30 5:280.

Dinamica dintre particular și universal a caracterizat intermediaritatea imaginației transcendente în cadrul rupturii intelectului de sensibilitate în structura gândirii discursive, iar cea dintre constitutiv și regulativ a conturat intermediaritatea unității raționale a gândirii, precum și a unității sistematice a naturii, în cadrul rupturii intelectului de rațiune. Cea de-a doua critică a adăugat sistemului dinamica dintre condiționat și necondiționat, prin intermediaritatea topică a necesității necondiționate a speranței voinței unui subiect ce se regăsește cetățean al sensibilului, precum și al inteligibilului, în cadrul rupturii dintre natură și libertate. Cu toate acestea, deși fiecare limită în parte reușește să gestioneze rupturile printr-o unitate sub alt raport decât cel în logica căruia au avut loc separările, totuși sistemul lor nu poate produce o topică a însăși unității lor. Subiectul rămâne la fel de fracturat chiar dacă eterogenitatea sa este una a intermediarităților. Dacă sistemul celor trei critici poate fi citit sub forma mișcării dialectice ce pornește din separație și se determină, trecând prin întemeiere, sub forma unei *altfel* de unități, atunci poate și trebuie pusă însăși problema unității de ansamblu a formei unui astfel de proiect. În alte cuvinte, unitatea arhitectonică a sistemului celor trei critici trebuie căutată nu în materia lor, adică în adevăr, bine și frumos, sau în simpla lor relație, ci în forma unității limitelor ce le gestionează întemeierea.

Maniera prin care Kant gestionează o asemenea sarcină se impune, prin urmare, drept dinamica facultății de judecare, înțelegă aici drept o sinteză a unei duble intermediari sau, mai precis, a unei sinteze ce angajează limita rupturii dintre particular și universal, alături de cea dintre condiționat și necondiționat, în cadrul unui alt grad al limitei unității dintre intelect și rațiune, prin intermediul imaginației. Dificultatea conturării legăturii dintre facultatea de judecare estetică și cea teleologică, precum și a elementelor acestora, este depășită dacă problema ultimei critici nu este înțeleasă strict drept o unidimensională problemă epistemologică a întemeierii unui nou principiu *a priori* și al domeniului lui, ci mai degrabă, dacă aceasta este înțeleasă drept o sarcină ce privește conturarea realizabilității libertății, unde sensul deplin al celei din urmă nu poate fi articulat fără aporie, în lipsa identificării turnurii etice ce are loc în cadrul proiectului acesteia¹⁴:

„O interpretare coerentă a Criticii Facultății de Judecare trebuie să corespundă următoarelor criterii: trebuie să fie capabilă să clarifice legătura dintre lucrările critice, trebuie să poată justifica unitatea Criticii Facultății de Judecare în sine și, în cele din urmă, trebuie să poată integra analizele specifice ale judecăților estetice și teleologice în schema globală. Convingerea noastră este că o asemenea interpretare este posibilă doar pornind de la problema tranziției, a tranziției de la natură spre libertate.”¹⁵

¹⁴ Vezi Bart Raymaekers, *The Importance of Freedom in the Architectonic of the Critique of Judgment*, în: Herman Parret (Ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*, De Gruyter, New York 1998, p. 85.

¹⁵ “A coherent interpretation of the Critique of Judgment must match with the following criteria: it must be able to clarify the connection between the critical works, it must be able to justify the unity of the Critique of Judgment itself and, finally, it must be able to integrate the factual analyses of the aesthetic and teleological judgments into the global scheme. It is our conviction that such an interpretation is only possible from the problem of transition, the transition from nature to freedom.” Ibid.

Dar, alături de relația topică pe care o menține cu libertatea, prin însăși definiția unei judecăți¹⁶, aceasta trebuie să mențină o relație privilegiată și cu domeniul adevărului, sub forma topicii mișcării între particular și universal, precum și prin finalitatea pe care o angajează prin intermediul unității sistematice: „[Aceasta] revine la o problemă abordată pentru prima dată în Supliment [Anhang] [...], și anume ideea unui sistem de legi empirice ale naturii, sugerând pentru prima dată, că sistematicitatea lor poate întemeia necesitatea unor astfel de legi”¹⁷.

O deducție completă a legitimității tezei conform căreia dinamica arhitectonică a sistemului celor trei critici nu este una a distincțiilor și a ierarhiei, ci mai degrabă a unității prin topica intermediarității, o astfel de deducție presupune, așadar, articularea manierei prin care topica judecății, ca intermediere a rupturii dintre sensibilitate și intelect, sub forma dinamicii dintre particular și universal, dar și a celei dintre intelect și rațiune, ca dinamică a condiționatului și a necondiționatului, poate produce unitatea arhitectonică a întregului sistem, sub forma topicii reflexivității necesare posibilității unei experiențe în care frumosul devine un simbol al faptului că sistematicitatea naturii trebuie și poate să fie coerentă cu necesitatea necondiționată a voinței raționale. Or, urmărind mai degrabă nu forma, ci materia sistemului, unitatea sistematică a sensibilității, intelectului și a rațiunii nu poate avea loc decât conturând maniera prin care unitatea adevărului, binelui și a frumosului este conturată în jurul locuțiunii topice a unei facultăți de judecare, ce reangajează spațiul gol dintre natură și libertate ca reflexivitate constitutivă, nu a unor obiecte posibile, ci a însăși relației dintre determinat și inteligibil (i.e., a finitului și a infinitului).

Maniera prin care o asemenea deducție poate avea loc presupune identificarea în cadrul termenilor sistemului judecății, a relației lor, precum și a întemeierii domeniilor lui, maniera prin care aceasta angajează problema și unitatea de ansamblu a arhitectonicii sistemului. Astfel, în cadrul facultății de judecare estetice, o clarificare a însăși formei Analiticii frumosului, mai precis a logicii și necesității structurării momentelor sale sub cele patru titluri (ale calității, cantității, relației și modalității), se impune drept prima sarcină a unei astfel de deducții. Mai departe, necesară deducției devine înfățișarea manierei prin care relația dintre sensibilitate și intelect este articulată în cadrul determinării frumosului drept dezinteresat, universal fără concept, precum și sub forma finalității fără scop (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*) și necesității fără concept.

Printr-o articulare topică a relației dintre frumos, agreabil și bine, portretul deducției intermediarității facultății de judecare poate angaja și următoarele trei momente privilegiate ale dinamicii sale. Primul, în cadrul Deducției judecăților estetice pure, privește un sens al geniului înțeles drept posibilitatea, într-un sens,

¹⁶ „*Judecata este deci cunoașterea mijlocită a unui obiect, prin urmare reprezentarea unei reprezentări a acestuia.*” KrV, A 68/B 93.

¹⁷ “[It] returns to an issue first broached in the Appendix [...], namely, the idea of a system of empirical laws of nature, but also suggests for the first time that their systematicity can ground the necessity of such laws.” P. Guyer, *Kant's ambitions in the third Critique*, în: P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 538.

a prezentării libertății ca și cum ar fi natură¹⁸. Cel de-al doilea, în cadrul Dialecticii facultății de judecare estetice, se impune drept determinarea frumosului ca simbol al moralității¹⁹, ce, prin universalitatea asentimentului pe care o pretinde, implică judecata în contactul ei cu logica adevărului, precum și cu cea a libertății. În cele din urmă, al treilea moment privilegiat, și poate cel mai fecund eforului unei astfel de deducții, este cel al topicii sublimului în cadrul celei de-a doua cărți a Analiticii, ce nu doar că implică dinamica rațiunii cu imaginația, dar completează întreg sistemul limitelor și depășirilor, conturând un sens moral al însăși vocației suprasensibile pe care subiectul o descoperă în propria arhitectonică, în procesul determinării finitului ca și cum ar fi inteligibil.

Ultima sarcină ce revine deducției este conturarea facultății de judecare teleologice, nu ca punct al închiderii în topica regulativului a problemei finalității, ci drept punct de maximă deschidere a arhitectonicii filosofiei transcendente, în care întreaga unitate a sistemului este, în cele din urmă, atinsă. O astfel de interpretare trebuie să poată integra problema teleologiei și a esteticului într-o mai amplă logică a intermediarității facultății de judecare și să-i surprindă calitatea de a fi însăși culminarea sistemului kantian în ideea unui ideal al naturii în care subiectul rațional își poate determina atât sistematicitatea cunoașterii cât și scopul moral al binelui suveran²⁰, producând als ob-ul unui scop final al naturii ce nu poate fi altceva decât valoarea necondiționată a libertății raționale:

„Argumentul culminant al Criticii Facultății de Judecare și, prin urmare, al filosofiei critice a lui Kant în ansamblu este un argument dublu: (1) idealul regulativ al sistematicității întregii naturi [...] nu poate fi satisfăcut decât printr-un apel la o premisă furnizată de către rațiunea practică; (2) rațiunea practică cere, la rândul său, să fim capabili să concepem natura în ansamblul ei drept un astfel de sistem, chiar dacă, la prima vedere, concepția kantiană a moralității ar putea părea complet independentă de orice știință a naturii.”²¹

Critica Facultății de Judecare devine prin urmare nu doar o simplă întemeiere a domeniului artei, prin deducția legitimității noului descoperit principiu *a priori* al finalității, precum nici o închidere radicală a teleologicului în conturul regulativului, ci mai degrabă, aceasta devine punctul în care întreaga dinamică a rupturilor sistemului kantian este gestionată sub forma topicii unei facultăți ce angajează depășirea la limită a relației dintre particular și universal, precum și a celei dintre condiționat și necondiționat, drept condiția de posibilitate arhitectonică

¹⁸ „geniul este dispoziția înăscută a sufletului (*ingenium*) prin care natura prescrie reguli artei” KU, §46 5:307.

¹⁹ „frumosul este simbolul binelui moral și doar din acest punct de vedere [...] el place și pretinde asentimentul tuturor” KU, §59 5:353.

²⁰ Vezi P. Guyer, *Kants Principles of Reflective Judgment*, în: P. Guyer (Ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003, p. 55

²¹ “The culminating argument of the Critique of the Power of Judgment, and thus of Kant’s critical philosophy as a whole, is a twofold argument: (1) the regulative ideal of the whole of nature as a system [...] can only be satisfied by an appeal to a premise supplied by practical reason; (2) practical reason in turn requires that we be able to conceive of nature as a whole as such a system, even though on first glance the Kantian conception of morality might seem to be entirely independent of any science of nature.” *Ibid.*, p. 51.

a unei experiențe estetice ce devine esențial morală, și a unei finalități ce poate determina sub adevăr o natură în care vocația suprasensibilă a subiectului își poate găsi locul sub forma valorii absolute a libertății transcendente coerente cu ea însăși. Frumosul angajează binele, precum și adevărul libertatea.

FRUMOSUL

Kant definește facultatea de judecare drept „*facultatea de a gândi particularul ca fiind cuprins în general*”²², unde, atunci când subsumarea particularului are loc sub un general care este deja dat, funcția acesteia este determinativă (*bestimmend*), iar atunci când „*este dat numai particularul, pentru care ea trebuie să găsească generalul, atunci facultatea de judecare este doar reflexivă [reflektierend]*”²³. Judecata avută în vedere în cadrul primei critici devine, așadar, un tablou acum incomplet, ce a tratat și s-a limitat la forma determinativă a judecății, iar facultatea de judecare estetică, în contextul în care în cadrul acesteia nu se poate presupune un general anterior dat particularului pentru a putea fi subsumat, devine prima instanțiere a unei dinamici (i.e., în direcția reflexivă a judecății), ce are sarcina de a completa portretul arhitectonic al gândirii.

Prima dificultate pe care textul lui Kant o propune este însăși structura analiticii frumosului. Aceasta propune o arhitectonică a patru momente ale gustului, după calitate, cantitate, relație și modalitate. Dacă ultima critică este înțeleasă drept strictul efort al elaborării unei teorii estetice în vederea căreia facultatea de judecare reflexivă este doar instrumentul articulat în vederea stabilirii legitimității și structurii gustului²⁴, atunci o asemenea structură pare a fi în cel mai bun caz redundantă și artificială, iar în cel mai rău o moștenire ilegală din cadrul primei critici ce denaturează materia expusă: „*Acest aranjament este oarecum forțat și nu reușește să convingă în detaliu. Poate că nu ar trebui să acordăm prea multă importanță acestui ecou arhitectonic din prima Critică*”²⁵. Cu atât mai mult, argumentul privind artificialitatea structurii a fost de cele mai multe ori extins asupra întregii structuri a ultimei critici, contestând și rațiunea împărțirii acesteia într-o analitică și o dialectică, precum și introducerea teleologiei alături de domeniul esteticului: „*Dar acest aranjament este inexact și înșelător, artificial și repetitiv; el tinde să mascheze dezvoltarea reală și etapele distincte din punct de vedere logic ale argumentului lui Kant și obscură unitatea teoriei sale estetice*”²⁶.

²² KU, 5:179.

²³ Ibid.

²⁴ Înțeles drept „*facultatea de apreciere [Beurteilung] a frumosului*” KU, 5:203.

²⁵ “This arrangement is somewhat forced and fails to convince in detail. Perhaps one should not place too much weight on this architectonic echo from the first Critique.” Eva Schaper, *Taste, sublimity, and genius: The aesthetics of nature and art*, în: P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 272.

²⁶ “But this arrangement is inaccurate and misleading, artificial and repetitious; it tends to mask the actual development and the logically distinct stages of Kant’s argument, and obscures the unity of his aesthetic theory.” Donald W. Crawford, *op. cit.*, p. 66.

Chiar și interpretările favorabile unității sistematice ale ultimei critici presupun și sunt articulate printr-un apel la redundanța inofensivă a arhitectonicii: „*Aceste analogii pot părea extrem de artificiale, iar artificialitatea lor a fost considerată ca subminând întreg argumentul [...] din Critica Facultății de Judecare. Voi susține că aceste analogii sunt nepersuasive, dar că acestea nu afectează cu adevărat argumentul lui Kant*”²⁷.

Structura ultimei critici pare așadar a se decupla, sub forma unei artificialități redundante, de conținutul acesteia. Coerența materiei pare a fi, în cel mai bun caz, indiferentă, ori, în cel mai rău caz, lezată de către logica formei. Totuși, o asemenea dificultate poate fi clarificată și depășită dacă miza *Analiticii frumosului* este înțeleasă drept o articulare a unei dinamici privilegiate a intelectului și a imaginației, sub forma limitei dintre universal și particular, în cadrul unei facultăți de judecare reflexive ce este totuși înțeleasă ca aparținând, alături de cea determinativă, unei facultăți eterogene de a „*gândi particularul ca fiind cuprins în general*”²⁸, și ale cărei judecăți sunt înțelese drept „*funcții ale unității în reprezentările noastre*”²⁹. În alte cuvinte, facultatea de judecare din cadrul ultimei critici, deși considerată sub vectorul³⁰ ei reflexiv, nu este totuși o altă facultate de judecare decât cea conturată în analitica rațiunii pure speculative. Diferența aici rezidă în faptul că, în cazul vectorului determinativ al mișcării între general și particular, „*legea îi este prescrisă a priori*”³¹ facultății de judecare, aceasta stând sub legalitatea transcendentală a intelectului, neavând astfel nevoie „*să-și caute o lege proprie pentru a putea subordona generalului particularul din natură*”³², în timp ce, în cazul vectorului reflexiv al judecării, aceasta trebuie să-și procure singură un principiu „*pe care nu-l poate deriva din experiență*”³³ sub forma unui principiu transcendental propriu. Cum un astfel de principiu este însăși finalitatea naturii³⁴, înțeles drept depășire la limită a rupturii dintre condiționat și necondiționat, sub forma *als ob-ului* unei unități sistematice nedeterminate, dar necesare („*natura este prezentată prin acest concept ca și când un intelect al conține temeiul unității diversului legilor ei empirice*”³⁵), iar facultatea de judecare estetică implică o dinamică privilegiată a intelectului cu imaginația, sub forma topicii universalității unei finalități fără scop, devine evident cum o arhitectonică a judecării implică necesar o dimensiune estetică, precum și una teleologică. Relația este aici a analogiei materiei și a identității logicii formei. Cu atât mai mult, Lyotard observă și argumentează faptul că o astfel de structură propune o dinamică a

²⁷ “These analogies may appear highly artificial, and their artificiality has been held to undermine Kant’s whole argument in the Critique of Judgment. I will argue that these analogies are unpersuasive, but that they do not really damage Kant’s argument” Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, New York 1997, p. 30.

²⁸ KU, 5:179.

²⁹ KrV, A 69/B 94.

³⁰ Pentru că implică *direcția* mișcării de la particular spre general.

³¹ KU, 5:179.

³² Ibid.

³³ KU, 5:180.

³⁴ Vezi Ibid.

³⁵ Ibid.

Analiticii, prin care gustul este înfățișat sub forma prin care acesta „distorsionează” logica categoriilor, unde cele patru momente nu sunt altceva decât descrieri ale manierei prin care judecata nu reușește să „încapă” în acestea și unde reflexivitatea este o formă a depășirii la limită a logicii lor.

„Astfel, se va arăta de patru ori că gustul nu se va lăsa înțeles prin categorie decât cu condiția ieșirii sale din logica categoriei. Judecata pe care o implică are o cantitate, o calitate, o relație și o modalitate «distorsionate», și acestea doar prin analogie.”³⁶

Clară devine, prin urmare, nu doar posibilitatea, cât și rațiunea faptului că momentele analiticii frumosului se vor determina „după modelul funcțiunilor judecării logice”³⁷, adică făcând „abstracție de orice conținut al unei judecări în genere și [...] [considerând doar] simpla formă a intelectului”³⁸, în contextul în care Analitica presupune topica unei singure facultăți de judecare în relație cu un unic intelect: „judecata de gust presupune întotdeauna și o relație cu intelectul”³⁹. Structura nu este prin urmare o simplă estetică, mai mult sau mai puțin contingentă, a conținutului. Structura analiticii frumosului implică și deschide o intimă legătură a dinamicii acesteia cu cea a topicii limitelor naturii și a intelectului, iar relația cu teleologicul are loc prin intermediul als ob-ului autonomiei (i.e., a propriei legi transcendente) reflexivității prin principiul finalității. Primul moment al judecării de gust se impune prin urmare a se determina după calitate.

CALITATEA ȘI CANTITATEA FACULTĂȚII DE JUDECARE

În cadrul momentului calității, judecata de gust este conturată drept raportarea unei reprezentări „*nu prin intelect la obiect în vederea cunoașterii, ci prin imaginație (asociată poate cu intelectul) la subiect și la sentimentul său de plăcere și neplăcere*”⁴⁰, raportare care rupe frumosul, în primă instanță, de logica adevărului, fiind necesar subiectivă (subiectul nu se raportează aici la obiect în vederea determinării lui, ci se raportează la însăși modul în care o reprezentare îi angajează structura), precum și necesar dezinteresată, delimitând, așadar, topica frumosului de cea a agreabilului (*das Angenehme*), precum și de cea a binelui (*das Gute*). Agreabilul este subiectiv, pentru că presupune o raportare a reprezentării la sentimentul de plăcere sau neplăcere, dar, înțeles drept „*cea ce place simțurilor în senzație*”⁴¹, se definește printr-un interes a cărui satisfacție

³⁶ “Thus it will be shown four times that taste only lets itself be understood by the category on the condition that it escape the category’s logic. The judgment it contains has a «distorted» quantity, quality, relation, and modality, and these it has merely by analogy.” Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, traducere în limba engleză de Elizabeth Ronenberg, Stanford University Press, Stanford 1994, p. 46.

³⁷ KU, 5:203.

³⁸ KrV, A 70/B 95.

³⁹ KU, 5:203.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ KU, 5:205.

presupune relația subiectului cu însăși existența obiectului. Binele, în schimb, se raportează întotdeauna la conceptul unui scop al voinței raționale, despărțindu-se, prin urmare, de frumos prin faptul că este, în consecință, mereu interesat, dar și de agreabil, care se raportează doar la senzație, nu și la concept, deși la fel de interesat precum binele.

Frumosul se rupe așadar, într-un sens, de logica adevărului, precum și de cea a libertății. De prima, pentru că acesta nu este o formă de cunoaștere a obiectului, ci o formă a reflexivității subiectului, adică de sentiment al propriei dinamici arhitectonice în jurul raportării la o reprezentare, iar de a doua, pentru că nu se poate determina sub conceptul unui scop rațional. Acesta se rupe și de topica senzației, care, raportată la sentimentul de plăcere și neplăcere, produce un agreabil mereu interesat de existența obiectului. Agreabilul este subiectiv, dar interesat. Binele este interesat, dar, spre deosebire de agreabil, se raportează la concept, nu la senzație. Frumosul devine așadar „*singura plăcere dezinteresată și liberă; căci nici un interes, nici cel al simțurilor, nici cel al rațiunii, nu ne constrânge să ne dăm adeviziunea*”⁴². Prima definiție a frumosului se articulează așadar, într-un sens, strict negativ. Acesta nu este nici particularul contingent al sensibilității, nici universalul legal al conceptului unui scop practic. Judecata de gust este, după momentul calității, necesar „*a unui obiect sau a unei reprezentări printr-o plăcere sau neplăcere, fără nici un interes*”⁴³.

Dacă momentul calității a conturat judecata de gust printr-o definiție negativă, cel al cantității propune în schimb o definiție problematic pozitivă sub forma depășirii la limită a însăși rupturii dintre particular și universal. Satisfacția dezinteresată a subiectului, angajată în cadrul judecății reflexive, presupune o apreciere a obiectului ca și cum acesta, cu necesitate, trebuie să producă satisfacția în orice subiect posibil: „*[subiectul] nu poate aprecia acest lucru altfel decât că el trebuie să conțină cauza satisfacției pentru oricine*”⁴⁴. Iar, cum o asemenea universalitate nu trebuie să se poată sprijini pe un concept, pentru că asta ar implica interesul pentru un scop rațional, judecata reflexivă conturează topica unei universalități subiective fără concept.

Universalitatea, în cadrul domeniului adevărului, este fie empirică, când se realizează trecerea inductivă de la ceea ce este valid pentru cele mai multe cazuri la ceea ce *trebuie* să fie valid pentru toate, fie strictă, când însăși principiul determinării (i.e., conceptul) produce cu necesitate forma obiectului și care este, în consecință, necesar universală. Primul tip de universalitate (care este, prin definiție, mai degrabă o simplă generalizare) ar aparține aici, în cel mai bun caz, agreabilului, în timp ce ultimul ar privi fie legalitatea intelectuală a naturii, fie cea practică a rațiunii (diferența fiind aici doar domeniul aplicării, ambele cazuri presupunând conceptul, fie el obiectiv și intelectual ori practic și rațional). În alte cuvinte, universalitatea în sistemul kantian a fost, până în acest punct, inseparabilă arhitectonic de obiectivitate și de concept.

⁴² KU, 5:210.

⁴³ KU, 5:211.

⁴⁴ Ibid.

Arhitectonica frumosului, în schimb, reangajează întreg sistemul rupturilor (dintre subiectiv și obiectiv, precum și dintre particular și universal), sub forma posibilității topicii universalității subiective fără concept. Frumosul produce, așadar, dinamica unei *locuțiuni topice*, sub forma depășirii la limită, a însăși relației dintre universal și concept, prin *als ob-ul* unității în alt grad a principiului separării: „[vom] vorbi deci despre frumos, ca și cum frumusețea ar fi o proprietate a obiectului, iar judecata ar fi logică (oferind prin concepte o cunoștință despre obiect)”⁴⁵. Frumosul capătă, sub momentul cantității, dinamica topică a jocului participării și excluderii. Acesta nu poate fi simplă senzație până la capăt, pentru că are pretenția universalității, dar nici lege până la capăt, pentru că nu poate avea regulă. Nu poate fi subiectivitate, pentru că este dezinteresat, dar nici pură obiectivitate, pentru că nu determină nimic, judecata care-l implică nu este logică. Acesta rupe subiectivitatea din particular și universalitatea din concept: „[Gândirea] vrea să aibă obiectul sub proprii săi ochi, ca și cum satisfacția sa ar depinde de senzație [...] [vrând să creadă, în același timp] că are de partea sa un *asentiment universal*”⁴⁶. Reflexivitatea judecății, prin intermediul unui frumos valabil universal și subiectiv, implică, prin urmare, o facultate de judecare ce se propune ca însăși forma gestiunii în alt grad a rupturii particularului de universal și a subiectivului de obiectiv, deschizând și preîntâmpinând arhitectonic posibilitatea unei relații privilegiate cu imaginația, care, în cadrul primei critici, contura deja dinamica unei intermediarității a receptivității și spontaneității.

Înșuși Kant surprinde și pune în vedere topica privilegiată a judecății estetice ce reiese din momentul cantității, argumentând faptul că „*acest specific al universalității [...] este o ciudățenie nu pentru logician, ci pentru filosoful transcendental*”⁴⁷. Filosoful transcendental trebuie să caute, prin urmare, în vederea unei astfel de universalități, un principiu al legitimității, ce nu se sprijină nici pe senzație, dar nici pe concept, dar și care este, în același timp, o depășire a însăși limitei dintre particular și universal. Un asemenea principiu este identificat de către Kant sub forma jocului liber al facultăților (a comunicabilității lui universale), pentru că doar un asemenea joc poate implica un raport subiectiv, dar totuși dezinteresat, precum și fără regulă, dar totuși universal: „[el] pune în relație o reprezentare dată cu cunoașterea în genere”⁴⁸, iar cum pentru o cunoaștere în genere este necesară o dublă sinteză, mai precis sinteza dintre unitatea diversului sensibil (i.e., sinteza imaginației) și unitatea reprezentărilor sub concept (i.e., sinteza intelectului), jocul liber trebuie să fie necesar cel dintre imaginație și intelect, unde ceea ce este comunicabil nu aparține până la capăt nici logicii receptivității⁴⁹, dar nici a spontaneității, ci a însăși unității lor nedeterminate, sub forma topicii intermediarității lor în judecata reflexivă.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ KU, 5:216.

⁴⁷ KU, 5:213.

⁴⁸ KU, 5:217.

⁴⁹ În contextul în care imaginația deja implică o logică a receptivității, cu atât mai mult, implică însăși limita dintre receptivitate și spontaneitate.

Facultatea de judecare devine, așadar, conform cantității ei, însăși topica intermediarității particularului și a universalului, ce, ca universalitate subiectivă, implică însăși gestionarea rupturii dintre sensibilitate, imaginație și intelect, sub forma unității în alt grad (mai precis, cel al jocului liber dintre sinteza nedeterminată a formei unității diversului și a formei reprezentărilor sub concept) a însuși principiului separării, producând în proces sensul unui frumos ce rupe subiectivitatea din particular și universalitatea din concept. Frumosul este, prin urmare, după momentul cantității „*ceea ce place în mod universal fără concepte*”⁵⁰.

RELAȚIA ȘI MODALITATEA FACULTĂȚII DE JUDECARE

Dacă *als ob-ul* dinamicii dintre particular și universal a produs, conform momentului cantității judecății de gust, o universalitate care se rupe de concept și se leagă de o subiectivitate ruptă de interes, atunci, conform momentului relației, aceasta va produce o finalitate ce se poate rupe de scop [*Zweck*], unde cel din urmă este înțeles drept „*obiectul unui concept, întrucât acesta este considerat ca fiind cauza primului (cauza reală a posibilității lui); iar cauzalitatea unui concept în raport cu obiectul său constituie finalitatea [Zweckmäßigkeit]*”⁵¹. Momentul relației implică, așadar, dinamica depășirii rupturii dintre subiectiv și obiectiv, sub forma decuplării finalității de scop. Un scop strict subiectiv presupune interesul plăcerii simțurilor, care nu se poate ridica vreodată la universalitate, în timp ce un scop obiectiv nu ar putea-o atinge decât prin intermediul conceptului, determinând judecata drept una de cunoaștere și nu drept estetică. În alte cuvinte, sub forma momentului relației, frumosul se rupe de dinamica subiectivă a scopului (i.e., de agreabil), precum și de dinamica obiectivă a acestuia (i.e., de bine), articulându-se ca simplă formă nedeterminată și subiectivă a finalității. O astfel de finalitate fără scop nu poate fi articulată decât prin intermediul unui joc (topic) liber al facultăților, care angajează însăși conformitatea reprezentării cu forma finalității, fără a o determina, subiectiv ori obiectiv, ca scop. Dinamica arhitectonică a reflexivității produce, prin urmare, aceeași gestionare a rupturii (aici între scopul subiectiv al plăcerii particulare și scopul obiectiv al voinței morale), sub forma unei unități în alt grad, înțeleasă aici drept pură formă a finalității, fără determinarea unui scop:

„Finalitatea [obiectului] constă în faptul că-i pot recunoaște finalitatea. Faptul că îi pot recunoaște finalitatea (ceea ce este o recunoaștere realizată sub forma sentimentului meu de plăcere) ia locul scopului propriu-zis care, în toate celelalte cazuri, însoțește finalitatea. Atunci când mă raportez la obiect, are loc ceea ce Kant numește o armonie a facultăților de cunoaștere. [...] Ceea ce întâlnesc este purul sens, pura adecvare.”⁵²

⁵⁰ KU, 5:219.

⁵¹ Ibid.

⁵² “[The object’s] purposiveness consists in my finding it purposive. My finding it purposive (which is a finding realized as my feeling of pleasure) takes the place of the genuine purpose that in all other cases accompanies purposiveness. When I engage the object something occurs which Kant calls the harmony of my faculties of cognition. [...] What I encounter is mere sense, mere suitability.” Ted Cohen, *Why Beauty Is a Symbol of Morality*, în: T. Cohen & P. Guyer (Eds.), *Essays in Kant’s Aesthetics*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 231.

Judecata de gust decuplează, prin urmare, finalitatea de scop prin armonia nedeterminată a intelectului și a imaginației, ce nu este nici plăcerea interesat-patologică a subiectivului, nici cea a perfecțiunii determinate a obiectului sau a universalității practice a conceptului, ci este depășirea la limită a rupturii subiectivului de obiectiv, sub forma plăcerii însăși (*die Lust selbst*⁵³) a conștiinței „*finalității pur formale în jocul facultăților de cunoaștere [ale subiectului]*”⁵⁴, unde universalitatea este ruptă de obiectivitatea conceptului, pentru că nu are în vedere decât o finalitate formală, iar subiectivitatea este decuplată de patologic, pentru că nu are în vedere decât raportul reciproc al facultăților raportată la aceasta (i.e., la finalitatea formală a reprezentării în care se regăsește pura adecvare), producând, astfel, o unitate într-un alt grad, mai precis în cel al topicii universalității finalității subiective a judecății. Experiența estetică este aici a unui subiect ce descoperă drept plăcere topica propriei judecăți ca loc de joc constitutiv posibilității unei altfel de unități a rupturii dintre particular și universal, precum și a celei dintre subiectiv și obiectiv.

Formalismul estetic a lui Kant trebuie, prin urmare, înțeles nu drept o consecință a doar definirii negative a materiei (frumosul nu trebuie să fie patologic interesat, nu trebuie să aibă concept ori scop etc.), ci drept consecință a însăși formei arhitectonicii, înțelesă drept dinamică a intermedierei rupturilor în topica facultății de judecare. Un trandafir este frumos⁵⁵, în cadrul filosofiei transcendente, nu doar pentru că plăcerea estetică nu rezultă din agreabilitatea posibilelor senzații pe care le produce în subiect sau din conceptul utilității ori perfecțiunii lui (ambele reprezentând forme ale finalității obiective: în primul caz exterioară, iar în cel din urmă interioară⁵⁶); acesta nu este frumos nici pentru că poate determina conceptul a ceea ce este bun, nici când floarea acestuia este determinată prin intermediul conceptului de organ de reproducere al plantei⁵⁷. Cu toate acestea, frumosul nu este aici nici simpla formă a trandafirului în cadrul unui formalism estetic înțeles negativ, drept ceea ce rămâne în reprezentarea acestuia după satisfacerea criteriilor de mai sus. Mai degrabă, frumosul este aici plăcerea subiectului care, prin jocul facultăților făcut posibil de către finalitatea formală a reprezentării, descoperă și *simte* cum poate decupla subiectivitatea din particular și universalitatea din concept sub forma unei zăboviri⁵⁸ în conștiința universalității finalității subiective a judecății. În alte cuvinte, formalismul lui Kant trebuie înțeles aici nu (doar) ca o teorie a esteticului, ci ca o expresie a arhitectonicii intermediarității și a manierei prin care aceasta angajează dinamica facultăților spre producerea unității subiectului rațional, într-un sistem în care subiectul este logica formei, iar materia este, de cele mai multe ori, doar o exemplificare.

⁵³ Vezi KU, §12 5:221.

⁵⁴ „*Das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts*” Ibid.

⁵⁵ Frumos în contextul judecății pure de gust.

⁵⁶ Vezi KU, 5:226.

⁵⁷ Vezi KU, 5:229.

⁵⁸ „*Wir weilen bei der Betrachtung des Schönen*” KU, 5:221.

Dacă, conform momentului cantității, judecata de gust a fost articulată drept ceea ce este reprezentat fără concept, Kant adaugă, conform relației, și faptul că o judecată de gust pe deplin pură nu poate avea un ideal al frumuseții, acesta fiind rezervat doar frumuseții fixate (*fixierte Schönheit*) prin intermediul unei finalități obiective sub concept⁵⁹, unde „*ideea este de fapt un concept al rațiunii, iar idealul, reprezentarea unei ființe particulare ca fiind adecvată unei idei*”⁶⁰. O astfel de afirmație pare, la prima vedere, contradictorie, în contextul în care teza principală a momentului relației presupune faptul că judecata de gust presupune finalitatea *fără scop*, însă o finalitate obiectivă presupune, prin definiție, un scop determinat.

O finalitate obiectivă presupune o judecată de gust legată, în parte, de spontaneitatea intelectului și de conceptele lui determinate, ce ar realinia arhitectonic universalitatea obiectivității și ar recolapsa scopul în finalitate. O astfel de aporie este, însă, doar superficială și aparentă, pentru că în cadrul tezei idealului frumosului are loc o decuplare mult mai profundă, ce anunță și preîntâmpină una dintre deschiderile esențiale ale ultimei critici. Mai precis, Kant nu propune aici conceptul unei judecăți de gust care, prin finalitatea obiectivă pe care se întemeiază, s-ar contrasta cu judecata de gust pură care nu poate presupune un scop. Mai degrabă, ceea ce Kant propune este o frumusețe *fixată*⁶¹ printr-un concept al finalității obiective, nu o frumusețe *determinată* prin intermediul uneia, care este, prin urmare, doar *parțial*⁶² intelectualizată, nu complet *determinată* sub concept. O astfel de decuplare, considerată în sine, pare a fi o soluție artificială și incompletă, care ar putea servi cel mult coerenței sistemului distincțiilor, dar nu și materiei, pentru că, în acest punct al argumentului, nu este clar încă ce fel de obiect ar putea produce o frumusețe doar *fixată* printr-o finalitate obiectivă, adică care să rupă doar *parțial* scopul de finalitate, lăsând locul unui ideal al frumuseții.

Kant identifică un asemenea posibil obiect ce ar putea satisface criteriile idealului frumuseții sub forma subiectului rațional (i.e., omul), ce constituite singurul obiect posibil al lumii al cărui scop colapsează topic în propria existență sub forma unei necesități necondiționate. Doar ființa umană are, așadar, o rațiune care-i poate *fixa*, necesar, dar necondiționat, scopul existenței în sine însuși, unde decuplarea dintre necesitate și condiționat face posibilă satisfacerea simultană a condițiilor judecății estetice și a celor idealului frumosului:

„Numai ceea ce are scopul existenței sale în sine însuși, omul, care poate să-și fixeze el însuși prin rațiune scopurile sale sau, acolo unde trebuie să le ia din percepția exterioară, poate totuși să le unească cu scopurile esențiale și universale, iar acordul cu ele poate să-l judece și estetic, acest om este deci singurul dintre toate obiectele lumii capabil de un ideal de frumusețe, așa cum umanitatea în persoana sa, ca inteligență, este capabilă de un ideal de perfecțiune.”⁶³

⁵⁹ Vezi KU, 5:231.

⁶⁰ KU, 5:232.

⁶¹ „[...] sondern durch einen Begriff von objektiver Zweckmäßigkeit fixierte Schönheit sein”
Ibid.

⁶² „[...] sondern dem eines zum Teil intellektuierten Geschmacksurteils angehören müsse”
KU, 5:233.

⁶³ KU, 5:233.

Ființa umană, prin topica heautonomiei⁶⁴, produce, așadar, dinamica decuplării scopului presupus în finalitatea obiectivă de un condiționat ce nu ar putea satisface criteriile judecății de gust, pentru că necesitatea este aici necondiționată, conturându-se drept singurul obiect al cărui frumusețe este doar *fixată* de către o asemenea finalitate, producând, în alte cuvinte, posibilitatea unei judecăți estetice care este permeabilă rațiunii, adică care poate avea un ideal, dar care poate rămâne în același timp strict estetică și reflexivă, pentru că nu presupune o finalitate legată condiționat de scop. Posibilitatea unei astfel de judecăți deschide și preîntâmpină în cadrul frumosului, încă din cadrul momentului relației acestuia, posibilitatea unei legături intime cu dinamica binelui în cadrul topicii facultății de judecare, prin analogia dintre decuplarea arhitectonică a scopului de finalitate și a condiționatului de necesitate, precum și a unității în alt grad rezultate (mai precis cel al finalității fără scop și a necesității necondiționate).

Odată stabilită posibilitatea și natura unui tip de frumos ce poate suporta un ideal, Kant propune două tipuri distincte ale celui din urmă. Primul este definit drept o idee normală estetică (*die ästhetische Normalidee*) „care este o intuiție particulară (a imaginației) ce reprezintă etalonul omului ca exemplar al unei anumite specii animale”⁶⁵, în timp ce al doilea este propus drept o idee a rațiunii (*die Vernunftidee*) „care transformă scopurile umanității, întrucât ele nu pot fi reprezentate sensibil, în principiu al aprecierii unei forme prin care el se manifestă în lumea fenomenelor”⁶⁶, unde primul implică, prin urmare, o dinamică a sensibilului, iar cel din urmă, a inteligibilului, ambele prin intermediul imaginației. O astfel de dihotomie introduce, în consecință, în cadrul obiectului idealului, însăși topica dublei cetățenii a ființe raționale morale. Ideea normală se raportează prin intermediul imaginației la reprezentare, într-un sens, *ca și cum* genul ar fi raportat la specie (în acest caz imaginea model la obiectul acesteia). Kant invocă proprietatea imaginației de a putea contura, prin reproducția semnelor conceptelor și a formei obiectului, o structură medie a tuturor ocurențelor sensibile ale unui gen⁶⁷. Procesul imaginației este aici, conform lui Kant, de a putea suprapune întreaga serie a speciilor unui gen și de a extrage ideea estetică sub forma unei imagini model a obiectului, prin înlăturarea din cea din urmă a tot ce suprapunerea

⁶⁴ Din *ἐαυτονομία*, unde articolul hotărât „*he*” este adăugat lui „*auto*”, producând sensul unui „*sine*” care nu poate funcționa decât sub aspectul gramatical al (autoreferențialității) reflexivității, folosit de către Kant pentru a descrie maniera prin care o facultate își poate prescrie subiectiv și apriori sieși, heautonomic, legea: Vezi KrU 5:186. Kant nu a folosit niciodată termenul de „*heautonomie*” în cadrul filosofiei practice, folosind mai degrabă termenul „*autonomie*” pentru a descrie legalitatea proprie voinței. *Heautonomia* a fost, în schimb, introdusă doar în cadrul introducerii ultimei critici, pentru a descrie maniera prin care o facultate își poate prescrie subiectiv și apriori propria legalitate. Folosim aici termenul „*heautonomie*”, într-un context ce privește libertatea voinței, cu sensul articulat de către Schiller, mai precis cu sensul unei libertăți ce nu este înțeleasă strict în raportul ei cu legea morală a rațiunii și cu inteligibilul, dar într-o dinamică mai generală a libertății cu întreaga arhitectonică a subiectului: Vezi Jörg Noller, *Heautonomy: Schiller on freedom of the will*, în: *European Journal of Philosophy* 29(2), Wiley, New York 2021, p. 342.

⁶⁵ KU, 5:233.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ KU, 5:234.

conturează drept extreme ale exemplarului. De exemplu, imaginea model a unei planete, ce presupune forma ideală a sferei (care nu se poate regăsi decât în rațiune), nu este exemplificată în nici o ocurență posibilă ca fenomen a conceptului, dar, dacă, prin intermediul imaginației, s-ar putea realiza o suprapunere a tuturor planetelor posibile și s-ar înlătura tot ceea ce este extrem în aceasta, ceea ce ar rămâne ar contura idealul ideii normale sub forma unei sfere perfecte, ce nu ar putea fi determinată vreodată în cadrul unei experiențe posibile, dar la care specia poate fi raportată. Un astfel de exemplu este, bineînțeles, imperfect, pentru că suprapunerea este exemplificată printr-o analogie optică și pentru că reprezentarea unei planete nu poate satisface criteriile necesare pentru a putea fi obiect al judecății estetice, ce presupune frumusețea fixată printr-un concept al finalității obiective; doar ființa umană poate. Dar o asemenea analogie, deși imperfectă, surprinde maniera prin care imaginația, ca *triton genos* ce poate lăsa loc umbrei genului între specii, introduce, în cadrul facultății de judecare, o dinamică a intermediarității necesare unei topici a depășirii la limită a rupturii dintre universal și particular.

Kant este aici perfect conștient de limitele analogiei și de faptul că genul nu poate fi rezultatul sumei speciilor, ci doar ceea ce poate avea loc între ele. Cardinalitatea nu poate fi produsul unei sume ordinale, fie ea infinită sau totală. Suma tuturor oamenilor nu va putea produce vreodată idealul omului, fie el estetic ori conceptual. Genul poate doar lăsa o umbră arhitectonică între specii, ce presupune topica unei discursivități ce trebuie să lege întotdeauna particularul de universal în *altceva*. Ideea normală a frumosului angajează, așadar, un sentiment de plăcere ce plutește suspendat (*schwebend*), zăbovind (*weilen*) în umbra lăsată de către gen între specii, conturând topica judecății de gust drept cea a depășirii la limită și ca limită a dinamicii dintre particular și universal:

„Ea [ideea normală] este imaginea valabilă pentru întreaga specie, care plutește [schwebende] între toate intuițiile indivizilor, deosebite între ele din mai multe puncte de vedere, imagine pe care natura a pus-o ca arhetip la baza produselor ei în această specie, dar pe care, se pare, nu a realizat-o pe deplin în nici un individ.”⁶⁸

Ideea normală devine nu propriu-zis un ideal, cât o condiție doar necesară frumosului; ea satisface „*corectitudinea în întruchiparea speciei*”⁶⁹. Un ideal propriu-zis, în schimb, este ideea rațiunii (*die Vernunftidee*), ce, prin intermediul imaginației, constă nu în relația cu limitele sensibilității și ale exemplarității, ci în relația cu inteligibilul: „*aici idealul constă în expresia moralității*”⁷⁰. Dacă judecata, în cadrul ideii normale, opera doar negativ, stabilind simpla corectitudine în reprezentarea speciei ca plăcere estetică, în cadrul idealului rațional al frumuseții, judecata operează pozitiv, unde, prin deschiderea arhitectonică spre moralitate, obiectul poate produce o plăcere cu adevărat universală. Ideea rațiunii presupune, prin urmare, o judecată care îmbină și raportează, prin intermediul imaginației, ideile raționale practice cu figura umană (*menschlichen Gestalt*), unde

⁶⁸ KU, 5:234.

⁶⁹ KU, 5:235.

⁷⁰ Ibid.

frumosul are loc într-o dinamică a topicii unei umbre lăsate de inteligibil în finitul fenomenului. Singurul obiect în figura căruia o asemenea umbră poate avea loc este cea a omului, pentru că este singurul ce presupune o relație inteligibilă cu scopul constituită printr-o necesitate necondiționată. Facultatea de judecare resimte drept plăcere aici, prin intermediul posibilității unui ideal rațional al frumosului, faptul că poate recunoaște în figura omului vocația lui suprasensibilă și morală, recuplând, într-un alt ordin, ruptura dintre finalitate și scop.

Kant observă, la finalul secțiunii dedicată idealului frumuseții, cum o astfel de plăcere nu este pur estetică: „*aprecierea după un astfel de criteriu nu poate fi niciodată pur estetică*”⁷¹, argument ce poate fi, cu rezonabilă ușurință, citit sub forma declarației unui faliment al stabilirii unui ideal al frumosului care să poată respecta criteriile facultății de gust, sau, în cel mai bun caz, a retragerii din conceptul frumuseții vagi (*vage Schönheit*), ce ar aparține propriu judecății de gust pure, în cel al uneia fixe, care ar introduce conceptul unei finalități obiective, care, deși privilegiate sub forma obiectului omului, nu poate, prin urmare, fi legitim considerată proprie judecății pure estetice. O astfel de interpretare este coerentă cu textul kantian și cu maniera prin care judecata de gust a fost articulată în cadrul celor trei momente, dar, la fel de coerentă este și interpretarea conform căreia dinamica arhitectonică pe care o implică un astfel de ideal introduce, în cadrul facultății de judecare, sensul unui frumos intim legat de dinamica moralității, unde plăcerea estetică proprie primului este provocată de conștiința subiectului a faptului că poate vedea în obiectul său (i.e., figura omului), cum inteligibilul lasă o umbră în finitul înfățișării, transformând-o pe cea din urmă într-un simbol al manierei prin care voința rațională revine la sine ca necesitate necondiționată. Doar chipul este astfel frumos, nu pentru că nu presupune un concept sau pentru că nu implică o patologie interesată a simțului, ci pentru că poate da expresie vocației suprasensibile a subiectului rațional, prin intermediul nu a unei finalități fără scop, ci prin topica unui altfel de scop, legat aici, necesar și necondiționat, de voință. De altfel, Kant încheie secțiunea argumentând faptul că „*aprecierea conformă unui ideal de frumusețe nu este o simplă judecată de gust*”⁷². În acest sens, frumosul raportării la ideal nu este mai puțin decât frumusețea vagă, nu este o simplă judecată de gust, este *mai mult*, și conturează facultatea de judecare drept punctul în care dinamica separărilor implicate în frumos și bine poate căpăta o unitate în alt grad.

Frumosul este, prin urmare, conform momentului relației, „*forma finalității [der Zweckmäßigkeit] unui obiect, întrucât o percepem fără reprezentarea unui scop [ohne Vorstellung eines Zwecks]*”⁷³. Acesta devine plăcerea estetică resimțită de către subiect sub forma unui joc al facultăților produs de către finalitatea formală a reprezentării, experiență prin intermediul căreia acesta simte cum poate, în cadrul dinamicii judecății, decupla subiectivitatea din particular și universalitatea

⁷¹ KU, 5:236.

⁷² „[...] die Beurteilung nach einem Ideale der Schönheit kein bloßes Urteil des Geschmacks sei.” KU, 5:236.

⁷³ KU, 5:236.

din concept, dobândind astfel conștiința unei universalități a finalității subiective a judecății. Cu toate acestea, scopul este aici decuplat de finalitate doar pentru a fi apoi, în cadrul idealului de frumusețe, recuplat în alt ordin, mai precis în cel al dinamicii privilegiate a scopului ca necesitate necondiționată a voinței raționale, producând sensul unei judecăți care, deși nu respectă criteriile relației frumuseții vagi până la capăt, rămâne totuși o autentică judecată de gust, poate chiar mai mult, din moment ce aceasta propune deschiderea frumosului, în cadrul arhitectonicii gustului, spre inteligibil. Frumosul capătă, așadar, conform relației, mișcarea unei închideri și a unor separări ce nu fac altceva decât să anunțe o unitate a recuplării în alt grad, ca deschidere, în acest caz al frumosului către moralitate în cadrul topicii intermediarității judecății.

Dacă momentele judecății de gust au conturat până acum dinamica depășirii la limită a interesului, universalității și finalității, cel de-al patrulea moment, conform modalității, o va contura pe cea a necesității. Dacă depășirea interesului a presupus o depășire la limită a rupturii dintre logica adevărului și cea a libertății, cea a universalității a celei dintre particular și universal prin topica unei universalități fără concept, iar a finalității prin deconectarea acesteia de scop, urmată de recuplarea sub un alt raport, atunci dinamica necesității o va face prin sensul unei necesități *exemplare* (*exemplarische Notwendigkeit*) subiective și condiționate. Aceasta nu poate fi teoretică și obiectivă, pentru că ar implica o judecată de gust care s-ar sprijini pe concept și în cadrul căreia „*se poate ști a priori că fiecare va simți această satisfacție produsă de obiectul pe care l-am numit frumos*”⁷⁴, precum nici practică, pentru că atunci satisfacția estetică ar fi „*urmarea necesară a unei legi obiective*”⁷⁵, ambele cazuri încălcând, așadar, prin implicarea unui concept determinat, criteriile judecății de gust. Necesitatea exemplară proprie unei posibile judecăți estetice devine, prin urmare „*o necesitate a adeziunii tuturor la o judecată care este considerată ca exemplu al unei reguli universale ce nu poate fi formulată*”⁷⁶.

Modalitatea judecății de gust conturează o necesitate care nu poate fi obiectivă. Dar o asemenea necesitate nu poate fi nici necondiționată, în contextul în care aceasta se sprijină pe un simplu *acord* al subiecților care judecă, fără a implica un principiu determinat al frumosului (i.e., o regulă a ceea ce ar trebui să fie). Cu toate acestea, chiar dacă, în consecință, o astfel de judecată nu se poate sprijini pe un principiu determinat spre a impune necesitatea, aceasta are nevoie totuși de un principiu, pentru că în lipsa unuia „*așa cum se întâmplă cu judecățile simplului gust al simțurilor, nimeni nu s-ar gândi la necesitatea lor*”⁷⁷. Necesitatea trebuie, prin urmare, să fie condiționată și să se sprijine pe un principiu subiectiv. Dinamica facultății de judecare, prin modalitatea ei, rupe necesitatea de concept și universalitatea de acordul necondiționat al principiului obiectiv, prin articularea unei unități în alt grad, mai precis în cel al posibilității

⁷⁴ KU, 5:237.

⁷⁵ KU, 5:236.

⁷⁶ KU, 5:237.

⁷⁷ KU, 5:238.

unui tip de necesitate care nu este nici obiectiv, nici necondiționat, dar care solicită un acord universal.

Posibilitatea unei asemenea necesități va implica, așadar, identificarea unui tip de principiu subiectiv care ar putea determina „doar prin sentiment și nu prin concepte, totuși într-un mod universal valabil, ceea ce place sau displace”⁷⁸. Un astfel de principiu este propus de către Kant sub forma unui *simț comun* (*Gemeinsinn*), definit drept jocul liber al imaginației și intelectului. Un astfel de joc liber nu implică determinarea obiectivă sub un concept, pentru că atunci imaginația ar fi constrânsă de intelect sub forma unei judecăți determinative de cunoaștere, precum nici o radicală subiectivitate a unei imaginații sălbatice, ce nu ar putea fi comunicabilă sub forma unei valabilități universalizabile. Jocul liber al facultăților conturează dinamica unei subiectivități, pentru că nu determină sub concept, care este în același timp universală, pentru că este o legalitate liberă (*freie Gesetzmäßigkeit*), simțită sub forma plăcerii manierei prin care o reprezentare mișcă relația dintre imaginație și intelect *ca și cum* ar fi într-un acord perfect pentru realizarea finalității formale a cunoașterii. Subiectul judecă drept frumos o reprezentare care-i introduce în dinamica facultăților conștiința unui joc topic prin care libertatea imaginației este *simțită ca și cum* ar fi legală, iar legalitatea intelectului *ca și cum* ar fi liberă. Universalitatea comunicabilă este aici nu a conceptului, ci a însăși dinamicii facultăților:

„Dar dacă cunoștințele trebuie să fie comunicabile, atunci și starea de spirit, adică acordul facultăților noastre de cunoaștere în vederea unei cunoașteri în genere, și anume proporția necesară pentru a face dintr-o reprezentare (prin care ne este dat un obiect) o cunoștință, trebuie să fie universal comunicabilă.”⁷⁹

Facultatea de gust conturează, așadar, conform momentului modalității, sensul unei necesități care unește în alt grad subiectivul și universalul, sub forma unui joc liber al facultăților prin care imaginația și intelectul se acordă *ca și cum* libertatea ar fi legală și legalitatea liberă. Subiectul simte sub forma plăcerii estetice însăși dinamica depășirii la limită a principiului separării, și cum frumosul este aici produsul unei dinamici arhitectonice a intermediarității, o poate și comunica cu pretenția⁸⁰ unei valabilități universale. Frumosul devine, prim urmare „*ceea ce este cunoscut fără concept ca obiect al unei satisfacții necesare*”⁸¹.

Deși un asemenea joc al facultăților legitimează sensul unei necesități subiective universalizabile, ceea ce rămâne încă neclar este tipul de dinamică ce ar putea face posibil în cadrul judecății un astfel de joc topic al imaginației și intelectului, sau, mai precis, ce anume face cu puțință în relația acestora un joc al legalității și finalității. Soluția lui Kant este propusă în încheierea secțiunii dedicate

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Pretenția rămâne totuși o normă ideală (*eine bloße idealische Norm*), neavând concept, acordul nefiind exprimat de Kant prin necesitatea implicată de verbul „*müssen*”, ci prin „*sollen*”: *er [der Gemeinsinn] sagt nicht, daß jedermann mit unserm Urteile übereinstimmen werde, sondern damit zusammenstimmen solle*” KU, 5:239.

⁸¹ KU, 5:240.

expunerii celor patru momente ale gustului și presupune însăși topica imaginației productive. Imaginația implicată în judecata de gust nu poate fi (doar) cea reproductivă, în contextul în care, așa cum a fost stabilit în cadrul *Deducției* primei critici, imaginația reproductivă se raportează mai degrabă la sensibilitate prin intermediul legilor asociației. Imaginația productivă, în schimb, „ca sursă a formelor arbitrare ale intuițiilor posibile”⁸², presupune o dinamică a relației și permeabilității față de spontaneitatea intelectului. Imaginația transcendentă, ca *loc de joc* al legii, este, prin urmare, însăși cea care introduce în dinamica jocului facultăților o topică a intermediarității necesare unei judecăți reflexive, care angajează simultan o depășire la limită a principiului legalității (*Gesetzmäßigkeit*) libere, precum și al finalității (*Zweckmäßigkeit*) fără scop.

Conform *Deducției* primei critici, imaginația transcendentă nu este nici simplă receptivitate, dar nici spontaneitate, ci este însuși principiul unității lor în alt grad, sub forma unui *triton genos* constitutiv discursivității unei gândiri care mereu leagă ceva (predicatul intelectului) de altceva (subiectul gândirii). Cum topica constitutivă discursivității nu poate fi, la rândul ei, discursivă, cum, în alte cuvinte, imaginația nu este un loc, ci doar ceea ce poate da loc legii, devine evident cum, într-un sens, judecata reflexivă vizează legalitatea intelectului *ca și cum* aceasta ar fi liberă, prin intermediul unei imaginații (în) care se poate *juca liber* cu forma legii. Jocul liber al facultăților se întemeiază, așadar, pe locuțiunea topică a imaginației în relație cu o legitate liberă a intelectului, înțelegând aici drept finalitate fără scop:

„Prin urmare, doar o legitate fără lege și o concordanță subiectivă a imaginației cu intelectul, fără una obiectivă, unde reprezentarea este raportată la conceptul determinat al unui obiect, pot coexista cu legitatea liberă a intelectului [...] și cu caracterul particular al judecății de gust.”⁸³

Analitica frumosului, sub forma celor patru momente ale judecății, conturează așadar deducția metafizică a judecății de gust. Aceasta nu este încă o deducție transcendentă pentru că nu *dovedește* și nu garantează pretenția la valabilitate universală a judecății⁸⁴, ci doar *descrie* și expune faptul că o judecată de gust trebuie să fie dezinteresată, universală fără concept, finală fără scop și subiectiv necesară. Cu toate astea, un efort al stabilirii dinamicii facultăților sub forma articulării intermediarității topice a facultății de judecare reflexive poate deja identifica, chiar și în lipsa legitimității dovedite prin intermediul unei deducții transcendente, cum facultatea de gust implică, prin însăși arhitectonica sa, o continuă gestionare în cadrul topicii facultății de judecare, sub forma rupturilor și ulterioarelor recuplări într-o unitate de alt grad, a faptului că tot ceea ce a fost separat în vederea întemeierii trebuie rearticulat ca aparținând unui subiect omogen care judecă drept frumusețe faptul că poate recunoaște libertatea din lege și legea din libertate.

⁸² Ibid.

⁸³ KU, 5:241.

⁸⁴ Vezi KU, 5:279.

Momentul calității a conturat, așadar, o judecată reflexivă care se decuplează de logica adevărului, precum și de cea a libertății. Aceasta, drept facultatea de a gândi particularul într-un universal care nu este deja dat, nu poate fi aici nici particularul interesat și contingent al sensibilității, nici universalul legal și interesat al conceptului unui scop practic. Ca *triton genos*, ea nu poate fi nici aceasta, nici aceea; oscilația ei este între participație și excludere⁸⁵. Conform momentului cantității, facultatea de judecare a produs sensul unei dinamici a unei locuțiuni topice, mai precis, sub forma unei depășiri la limită a însăși relației dintre universalitate și concept. Cum universalitatea acesteia nu se poate sprijini pe o judecată logică, reflexivitatea a rupt subiectivitatea din particular și universalitatea din concept, sub forma limitei topicii unei universalități subiective fără concept.

Cel de-al treilea moment al *Analticiei* frumosului, a produs, conform relației, din nou relația unei excluderi și a participării în alt grad, mai precis, a decuplării finalității de scop și a unității lor sub idealul rațional al unei ființe care se poate determina *heautonomic*⁸⁶, necesar și necondiționat, ca voință morală. Finalitatea se rupe de scop pentru că reflexivitatea, în cadrul jocului liber al facultăților, se raportează la conformitatea reprezentării cu simpla și pura formă a finalității, fără a o determina ca scop, fie el obiectiv sau subiectiv. O asemenea ruptură, înțeleasă drept decuplarea gustului de plăcerea interesat-patologică a particularului și de perfecțiunea determinată a obiectului, este rearticulată sub forma unei mai profunde unități, prin intermediul unui ideal rațional ce conturează în cadrul reflexivității deschiderea către moralitate și inteligibil, prin propunerea ființei umane drept singurul posibil obiect în cadrul căruia finalitatea poate reangaja scopul, dar acum necesar și necondiționat, ca subiect al unui ideal al frumosului și formă a unei aprecieri care nu este o simplă judecată de gust, ci chiar mai mult. Ultimul moment al *Analticiei*, prin urmare, conform modalității, a propus sensul unei necesități exemplare ce, neputând fi obiectivă implicând conceptul, dar nici practic implicând o lege obiectivă ce ar putea produce o satisfacție estetică, trebuie să poată depăși logica separării, rupând necesitatea din concept și universalitatea din acordul necondiționat al principiului obiectiv, pentru a se putea propune drept o necesitate subiectivă și condiționată, singura care poate satisface criteriile unei reflexivități ce are pretenția universalului fără concept. Principiul subiectiv al simțului comun, ce face cu puțință o astfel de necesitate, conturează o experiență estetică ce se determină sub forma unui joc liber al facultăților, în care imaginația se acordă cu intelectul ca și cum libertatea ar fi legală și legalitatea liberă, unde universal comunicabilă este însăși dinamica facultăților, nu determinarea conceptului.

Analtica frumosului produce, prin urmare, nu doar deducția metafizică a facultății de gust, prin conturarea unei teorii estetice a cum trebuie să se înfățișeze o reprezentare pentru a putea fi subiectul unei aprecieri a frumosului, dar și un veritabil portret al arhitectonicii facultății de judecare. Aceasta a produs, prin însăși

⁸⁵ Avem în vedere jocul topic al participării și excluderii. Vezi J. Derrida, *Khôra*, traducere de Marius Ghica, Editura Scrisul Romanesc, Craiova, 1998., p. 23–46.

⁸⁶ Vezi nota 63.

considerarea naturii obiectului ei, o topică a reflexivității care se impune drept gradul în care o serie întreagă de rupturi și decuplări au fost gestionate prin intermediul unei facultăți ce se conturează, încă de la începutul proiectului ultimei critici, drept punctul final în care întreaga restanță arhitectonică a întemeierilor este recuperată în cadrul unui subiect omogen care combină în profunzime dinamica adevărului, a libertății și a frumosului, producând un adevăr care nu se închide, o libertate care nu se contrazice și un frumos care nu este simplă separare, ci libertatea din lege și legalitatea din libertate. Reflexivitatea poate introduce, așadar, prin intermediul imaginației transcendente, în cadrul acordului facultăților, o topică a intermediarității necesare unei judecăți care angajează simultan o depășire la limită a principiului legalității libere (*die freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft*), precum și a finalității fără scop (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*).

TOPICA GENIULUI

Topica imaginației conturează, prin urmare, și introduce în cadrul reflexivității și dinamica geniului, înțeles drept posibilitate a depășirii regulii determinate sub concept, pentru a putea lăsa loc unei noi reguli sub forma reprezentării ideilor estetice (*ästhetische Ideen*). Acesta devine, într-un sens, însăși limita prezentării libertății (i.e., a inteligibilului) *ca și cum* ar fi natură (i.e., legalitate), unde *als ob-*ul este însăși *forma legalității exprimării inexprimabilului*⁸⁷. Un portret al topicii facultății de judecare ca intermediere a rupturilor arhitectonice implică, prin urmare, cu necesitate, o surprindere a manierei prin care, sub forma geniului, este gestionată posibilitatea unei imaginații a cărei productivitate implică jocul topic al legalității. Kant va propune definiția conform căreia:

„Geniul este talentul (darul naturii) care prescrie reguli artei. Întrucât talentul însuși, ca facultate productivă înăscută a artistului, aparține naturii [selbst zur Natur gehört], am putea spune că geniul este dispoziția înăscută a sufletului (ingenium) prin care natura prescrie reguli artei.”⁸⁸

Dacă frumosul a presupus finalitatea fără scop, atunci geniul va presupune sensul unei legalități fără regulă. Geniul se conturează, conform lui Kant, drept originalitatea exemplară prin care subiectul, ca natură, poate prescrie reguli artei⁸⁹. Acesta implică originalitatea, pentru că nu poate fi produsul unei reguli determinate (i.e., formule). Acesta implică și exemplaritatea, pentru că produsele lui servesc în același timp drept modele, unde „*el [geniul] ca natură prescrie reguli*” nu științei, ci artei. Maniera prin care poate produce o astfel de exemplaritate presupune dinamica unei reguli *de alt ordin*, mai precis a celei întru chipării a ceea ce Kant numește o idee estetică, unde cea din urmă este înțeleasă drept o reprezentare a imaginației care nu poate fi determinată sub un concept al intelectului, ci doar sub forma acordului liber al facultăților.

⁸⁷ Vezi KU, 5:317.

⁸⁸ KU, 5:307.

⁸⁹ Vezi Ibid.

Ideea estetică devine, într-un sens, inversul arhitectonic al idei raționale⁹⁰. Dacă, în cazul celei din urmă, intelectul nu poate găsi o reprezentare a imaginației potrivită conceptului lui, atunci în cadrul celei estetice, imaginația nu poate găsi un concept determinat potrivit în cadrul intelectului. Dar, cum imaginația transcendențială este aici o *legalitate liberă (freie Gesetzmäßigkeit)*, geniul poate înfățișa o reprezentare ce poate „*cel puțin tind[e] spre ceva care se află dincolo de limitele experienței, încercând astfel să se aproprie de întruchiparea conceptelor rațiunii*”⁹¹. Dinamica geniului devine, prin urmare, într-un sens, asimptotică, pentru că presupune un vector al apropierii de o idee ce este prin definiție inexprimabilă și de neînfațșat. Geniul se conturează drept posibilitatea găsirii unei reguli pentru a putea înfățișa în experiență, drept reprezentare, însăși limitele acesteia. Ceea ce este prezentat de către geniul nu este o simplă reprezentare, ci însăși regula prin care poate fi reprezentat falimentul acesteia. Topica este cea a unui aparat de fotografiat care, îndreptat spre propria lentilă, reușește să producă nu o poză fără conținut, ci o poză a *purei umbre*⁹². Geniul este, pentru Kant, capacitatea de a găsi o regulă pentru a arăta cum ceva nu încapă sub lege, el „*exprimă și face universal comunicabil inexprimabilul*”⁹³. Poezia, de exemplu, devine, în cadrul unei asemenea dinamici, expresia a ceea ce nu poate încăpea sub cuvânt, unde ceea ce este exprimat este însăși regula prin care ceva nu poate fi spus. Versurile lui Rilke: „*Wer jetzt stirbt irgendwo in der Welt, / ohne Grund stirbt in der Welt: / sieht mich an.*”⁹⁴ aparțin unei astfel de creativități, nu pentru că propun o formulă a inexprimabilului, un stil al înfățișării sau un concept al discursivității, ci pentru că reușesc să arate cum ceva nu poate fi spus. În alte cuvinte, ceea ce forța creatoare introduce aici, în expresie, este o *cruce în cuvânt*, o articulare a faptului că *aici nu a încăput ceva*. Geniul devine, pentru poezie, posibilitatea înfățișării în expresie a unui *cuvânt de ne-în-locuit*⁹⁵.

Topica legalității este, prin urmare, în dinamica reflexivității, produsul unei duble depășiri și recuperări. Genialitatea rupe libertatea dintr-o legalitate sub care nu se poate determina și o reprezintă *ca și cum* ar putea fi legală (i.e., ca natură): „*el [geniul] este îndemnat să exercite în artă libertatea față de constrângerea regulilor, așa încât ea să primească o nouă regulă prin care talentul se manifestă exemplar*”⁹⁶. Limitele separării (a legalității condiționate a intelectului de indeterminabilitatea inteligibilului) sunt gestionate sub forma unei unități în alt grad, mai precis, sub forma unei legalități libere a imaginației în chipul

⁹⁰ „Este clar că ea este opusul (pendantul) unei idei raționale” KU, 5:314.

⁹¹ Ibid.

⁹² Vezi Sebastian Pavalache, *Topica imaginației în Deducția transcendențială a conceptelor pure ale intelectului*, în: Tat, Alin & Siserman, Dan (eds.), *Spicilegium Philosophicum*, Presa Universitară Clujeană 2022, p. 254.

⁹³ KU, 5:317.

⁹⁴ Rainer Maria Rilke, *Ernste Stunde*, în: *Das Buch der Bilder*, Insel Verlag, Leipzig 1906, p. 59

⁹⁵ Termenul de „*ne-în-locuit*” este preluat aici din V. Ciomoș, *Timp și Eternitate*, Editura Paideia, București 1998, p. 154, și este folosit cu sensul de *locuțiune topică a triton genos-ului*, adică a faptului că ceea ce *dă loc* nu mai poate fi unul *dintre locuri*, analog lichidului inodor ce trebuie să stea la baza oricărui parfum prin care Platon descrie relația receptacolului cu esența. Vezi *Timaios* 50e.

⁹⁶ KU, 5:318.

ideii estetice. Geniul devine, așadar, însăși dinamica și conștiința creatoare a intermediarității facultăților, ce reușește să înfățișeze, sub forma unei depășiri la limită a regulii, original și exemplar, o idee estetică, care angajează vocația pentru suprasensibil a subiectului rațional printr-o dinamică arhitectonică care-i presupune unitatea, nu eterogenitatea⁹⁷. Limita geniului reconfirmă o topică a judecării reflexive prin care rupturile necesare inițial întemeierii sunt gestionate printr-o facultate de judecare care unește intelectul și imaginația, dar care și deschide orizontul spre sensul unei experiențe estetice intim legate de inteligibil.

FRUMOSUL CA SIMBOL AL MORALITĂȚII

Relația frumosului cu inteligibilul, sau, mai precis, cu moralul, este propusă și articulată explicit de către Kant în capitolul privind frumusețea ca simbol al moralității (§59 *Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit*). Argumentul secțiunii pornește de la o distincție între exemplu și schemă, unde primul este o subordonare *a posteriori* a unei intuiții sub un concept empiric, în timp ce cel din urmă presupune subordonarea *a priori* sub un concept pur al intelectului⁹⁸, ambele servind determinării realității conceptelor pentru care „*trebuie să apelăm întotdeauna la intuiții*”⁹⁹. Cu toate acestea, în cazul subordonării *a priori*, pe care Kant o numește *hypotypoză*¹⁰⁰, alături de schemă, mai este identificată și subordonarea prin simbol, unde cel din urmă nu mai presupune subordonarea sub un concept al intelectului, ci sub un concept al rațiunii (i.e., idee) „*analog cu procedeul schematismului*”¹⁰¹, unde reflexivitatea se confruntă cu faptul că ideii rațiunii „*nu [îi] este adecvată nici o intuiție sensibilă*”¹⁰²:

„Așadar, toate intuițiile care sunt subordonate a priori unor concepte sunt fie scheme, fie simboluri. Primele conțin întru chipări directe ale conceptului, cele din urmă, întru chipări indirecte ale lui. Schemele înfațișează conceptul demonstrativ, simbolurile, prin mijlocirea unei analogii (pentru care pot fi folosite și intuiții empirice).”¹⁰³

Simbolul devine, așadar, maniera prin care o idee poate fi reprezentată indirect. Cum ideea nu se poate determina ca intuiție, acordul are loc printr-o analogie, nu printr-o schemă a conceptului. Topica reflexivității se impune, prin urmare, drept gradul în care dinamica unității dintre inteligibil și sensibil este gestionată, drept posibilitate a analogiei simbolice dintre frumos și bine, simbolicul devenind astfel, într-un sens, un scurtcircuit topic al facultății de judecare, unde acesta decuplează regula reflexivității unei intuiții de obiectul ei și o aplică unui alt

⁹⁷ ἑτερογενής, cu sensul de *gen* (γενής) *diferit* (ἕτερος).

⁹⁸ Vezi KU, 5:351.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ De la ὑποτύπωσις cu sensul de model sau schiță.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ KU, 5:352.

concept¹⁰⁴. Permeabilitatea dintre bine și frumos nu are loc la nivelul materiei, ci la nivelul formei prin intermediul unei decuplări sau, mai precis, permeabilitatea nu are loc la nivelul sensibilității, simbolul nu este inteligibilitate încarnată ori analogie conceptuală, ci *analogie arhitectonică*, asemănarea „*există între regulile de a reflecta asupra [...] [obiectelor] și asupra cauzalității lor*”¹⁰⁵. Subiectul poate vedea în obiect o regulă a reflexivității pe care o poate decupla și lega, într-un alt ordin (al simbolicului), de un concept al inteligibilului, ce nu ar putea fi vreodată determinat sub forma unui obiect posibil al experienței, simbolicul devenind, prin urmare, un *surrogat arhitectonic al inteligibilului*. Crucea devine, conform unei astfel de dinamici a judecății, un simbol al paradisului, nu pentru că este inteligibilitate încarnată a speranței morale ori schematizare a unui concept intelectual, ci pentru că regula judecării reflexive implică contactul *u-topic* al cardinalității și ordinalității, a finitudinii orizontale și a logos-ului vertical, implicând însăși *dis-locarea speranței ca și cum ar avea loc în finit*.

În imediata continuare a definiției simbolicului Kant afirmă, aproape abrupt: „*Eu spun deci: frumosul este simbolul binelui moral și doar din acest punct de vedere [...] el place și pretinde asentimentul tuturor*”¹⁰⁶. Sensul complet al afirmației lui Kant, precum și rolul simbolului într-un mai larg portret al dinamicii facultății de judecare, presupune, prin urmare, clarificarea a trei întrebări. Maniera prin care o asemenea afirmație decurge din definiția simbolului, drept posibilitatea deplasării regulii judecării reflexive de la un obiect al intuiției la un alt concept insaturabil de materia posibilă a sensibilului, nu clarifică (încă) ce fel de loc (arhitectonic) este cel în care o asemenea decuplare și realiniere simbolică poate avea loc. La fel de neclară este încă și natura principiului la care Kant face apel pentru a putea stabili faptul că simbolul moralității trebuie să fie necesar frumosul, precum nici maniera prin care o asemenea realiniere a regulii reflexivității, ca dinamică a simbolului, poate pretinde că frumosul implică universalitatea asentimentului doar din acest punct de vedere. Cele trei întrebări ce reies dintr-o reangajare a relației dintre frumos și moralitate în cadrul dinamicii reflexivității judecării devin, așadar: (1) ce fel de loc este cel în care deplasarea regulii acesteia poate avea loc?; (2) de ce simbolul moralității este cu necesitate frumosul?; și (3) de ce universalitatea asentimentului este pretinsă doar din punctul de vedere al acestei relații simbolice?

Prima dintre aceste întrebări, mai precis cea privitoare la tipul de loc în care analogia arhitectonică a simbolului poate avea loc, nu va fi tratată explicit de către Kant în capitolul dedicat simbolului. Totuși, lipsa unei tematizări explicite nu este aici rezultatul unei simple omisiuni ori amânări, ci a faptului că acesta nici măcar nu este o problemă. Întreaga arhitectonică a facultății de judecare a produs încă din *Analitica facultății de judecare estetice*¹⁰⁷ sensul unei topici a reflexivității ce

¹⁰⁴ Vezi Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ KU, 5:353.

¹⁰⁷ În contextul în care capitolul dedicat frumosului ca simbol al moralității aparține *Dialecticii*, cu atât mai mult, chiar încheierii acestuia.

presupune dinamica intermedierei facultăților de cunoaștere ale subiectului. Facultatea de judecare a fost conturată încă de la început drept punctul de contact al facultăților separate, aceasta este, într-un sens, punctul în care eterogenul se întâlnește pentru a putea fi într-un alt grad și printr-un alt raport (al reflexivității) omogen. Topica facultății de judecare, înțelesă ca *triton genos* constitutiv unității arhitectonice a subiectului, este, prin urmare, tipul de loc în care deplasarea regulii judecării reflexive poate avea loc pentru a putea constitui analogia simbolicului, pentru că aceasta este gradul și însăși dinamica prin care facultățile sunt reangajate de subiect ca unitate. Este evident, prin urmare, că o asemenea decuplare nu poate avea loc decât în punctul în care termenii separației se pot, sub un alt raport, reangaja reciproc. Rezultatul formulării unei probleme privind tipul de loc constitutiv posibilității deplasării reflexivității drept analogie este, așadar, însăși reconfirmarea dinamicii facultății de judecare ca intermediaritate a unității subiectului gânditor.

Cea de-a doua întrebare, mai precis cea referitoare la maniera prin care frumosul poate fi un simbol al moralității, este în schimb gestionată explicit de către Kant. Argumentul presupune și pornește de la faptul că relația simbolică dintre moralitate și frumos rezidă în posibilitatea analogiei dintre formele reflexivității proprii fiecăreia¹⁰⁸. Primul pas al acestui argument este identificarea de către Kant a faptului că dinamica legalității este identică pentru cele două cazuri. În cazul frumosului, facultatea de judecare este heautonomică (pentru că „*nu este supusă unei eteronomii a legilor experienței*”¹⁰⁹), analog manierei prin care moralitatea implică o heautonomie a rațiunii în relație cu voința. Ambele cazuri presupun aici o dinamică heautonomică a legalității, adică își prescriu singure și *a priori* legea. Următorii pași ai argumentului presupun descrierea posibilității analogiei în jurul faptului că frumosul este rezultatul unei plăceri nemijlocite și dezinteresate, unde imaginația se poate acorda cu intelectul și produce un principiu subiectiv universal. Cum moralitatea presupune o mijlocire strict conceptuală și un interes care nu „*precede judecata asupra satisfacției, ci unul care abia este produs de ea*”¹¹⁰, iar analog acordului imaginației și intelectului, în cazul rațiunii regăsim un acord¹¹¹ al libertății voinței „*cu sine însăși potrivit legilor generale ale rațiunii*”¹¹², alături și de un principiu obiectiv, ce analog celui subiectiv al frumosului, poate produce o valabilitate și comunicabilitate universală (cu diferența faptului că, spre deosebire de frumos, acesta este cognoscibil printr-un concept universal), cum, așadar, reflexivitatea, în cazul moralității, dă dovadă de analogie arhitectonică, prin toate aceste patru aspecte, devine evident cum *frumosul este un simbol al moralității*, pentru că dinamica judecării, mai precis, regula reflexivității ei, este identică, adică poate fi aplicată la fel de ușor ambelor cazuri. Relația dintre

¹⁰⁸ Vezi Salim Kemal, *Heautonomy: The Practical Postulate of Freedom and Beauty as a Symbol of Morality*, în: Herman Parret (Ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*, De Gruyter, New York 1998, p. 356.

¹⁰⁹ KU, 5:353.

¹¹⁰ KU, 5:354.

¹¹¹ Adică o întoarcere a necondiționatului voinței înapoi la sine, drept altfel condiționat.

¹¹² Ibid.

frumos și moralitate nu este, prin urmare, a identității materiei, ci a analogiei arhitectonice, termenii relației sunt într-o relație simbolică pentru că regula reflexivității este deplasabilă.

Răspunsul la cea de-a treia întrebare, mai precis cea privitoare la faptul că frumosul pretinde asentimentul universal doar din punctul de vedere al posibilității acestuia de a putea fi un simbol al moralității, este cheia întregii secțiuni, precum și punctul de deschidere a relației reflexivității cu inteligibilul spre problema sublimului. Kant afirmă faptul că „*Inteligibilul este acela către care [...] năzuiește gustul, întru care se acordă facultățile noastre superioare de cunoaștere înseși și fără de care între natura lor și pretențiile gustului s-ar naște doar contradicții*”¹¹³. Dinamica gustului este propusă aici sub forma celei mai radicale deschideri. Cum întreaga topică a facultății de judecare estetice a fost până acum conturată sub forma unei forțe a intermedierei rupturii dintre particular și general, aceasta, sub forma unui nou grad al unității celor două, sfârșește prin a contura și deveni însăși limita relației cu inteligibilul. În alte cuvinte, dacă ruptura dintre particular și universal sau, mai precis, dintre sensibilitate și intelect, a fost gestionată printr-o reflexivitate ce produce o nouă unitate sub forma acordului imaginației și intelectului, atunci o asemenea intermediere va preîntâmpina și intra într-o relație necesară cu o dinamică a reflexivității ce va introduce intermedierea în ruptura dintre condiționat și necondiționat, sub forma unui tip de acord al rațiunii și imaginației în cadrul experienței sublimului. Legătura necesară dintre frumos și inteligibil nu are, totuși, loc în cadrul unei asemenea experiențe, dar unitatea reflexivității introduce în facultatea judecării de gust o năzuință asimptotică către inteligibil, unde ceea ce este exprimat în frumos este însăși umbra suprasensibilului și finalitatea morală a naturii:

„Totodată, atât datorită acestei posibilități interioare subiectului [a heautonomiei], cât și datorită posibilității exterioare a unei naturi care se acordă cu ea, facultatea de judecare este pusă în legătură cu ceva din subiectul însuși și din afara lui, care nu este nici natură, nici libertate, dar care comunică cu temeiul ultimei, cu alte cuvinte cu suprasensibilul în care facultatea teoretică și cea practică sunt unite într-un mod comun dar necunoscut.”¹¹⁴

Prin urmare, frumosul este un simbol al moralității, ce pretinde din acest punct de vedere asentimentul tuturor, pentru că dinamica reflexivității îl determină sub forma unei năzuințe către inteligibil, unde ceea ce este exprimat este însăși ideea suprasensibilului într-o manieră care angajează arhitectonic finalitatea morală a naturii. Donald W. Crawford subliniază maniera prin care un asemenea argument nu doar că produce o facultate a judecării de gust ce leagă simbolic frumosul de moralitate, dar și conturează și deschide o dinamică a reflexivității prin care ceea ce este înfățișat în primul este însuși temeiul suprasensibil al moralității drept finalitate a naturii:

„Ideea (conceptul nedeterminat) suprasensibilului este, prin urmare, ceea ce este în fond exprimat prin frumusețea naturală și artistică, sub forma principiului finalității subiective a naturii pentru facultatea noastră cognitivă [...]. Dar aceasta este aceeași

¹¹³ KU, 5:353.

¹¹⁴ Ibid.

idee precum cea a suprasensibilului în general ca substrat al naturii (lumea noumenală — lucrurile în sine) [...]. Astfel [...] temeiul ultim al experienței frumosului este și temeiul moralității — capacitatea noastră suprasensibilă de a legifera pentru facultățile noastre de cunoaștere și de a face alegeri morale reale, ce sunt decizii de a urma o lege pe care ne-am stabilit-o noi înșine. În consecință, datorită temeiului său ultim, frumosul devine simbolul moralității în măsura în care exprimă temeiul suprasensibil necesar moralității.”¹¹⁵

Cele trei întrebări privind relația simbolică dintre frumos și moralitate conturează, așadar, o reflexivitate, care este însăși punctul în care eterogenul se întâlnește, pentru a putea deveni, într-un alt grad și printr-un alt raport, omogen, unde deplasarea simbolică are loc printr-o analogie arhitectonică a regulii reflexivității moralului și frumosului, unde cel din urmă este o năzuință către inteligibil unde suprasensibilul lasă o umbră sub forma angajării în reprezentare a finalității morale a naturii. Gustul devine, prin urmare, pentru Kant, „în fond o facultate de apreciere a întruchipării sensibile a ideilor morale”¹¹⁶.

Analitica frumosului, prin dinamica unei judecăți de gust ce este fără interes, concept sau scop, dar este în același timp universală, finală și subiectiv necesară, alături de o topică a geniului ce depășește la limită legalitatea, precum și de o posibilitate a legăturii simbolice dintre frumos și moralitate, sub forma unei deplasări a reflexivității ce conturează inteligibilul drept năzuința ultimă a gustului, în care suprasensibilul devine ceea ce este exprimat în frumos angajând finalitatea morală a naturii, toate aceste trei momente conturează, așadar, *Critica facultății de judecare estetice*, drept nu o simplă articulare a unei teorii estetice, ci drept una a manierei prin care facultatea de judecare este angajată într-o arhitectonică a intermediarității în care o serie întregă de decuplări și rupturi capătă o unitate într-un alt grad, mai precis, în cel al topicii reflexivității. O asemenea dinamică produce, prin urmare, sensul unui adevăr care nu se închide, al unei libertăți care nu se contrazice și al unui frumos care este însăși limita libertății din lege și a legalității din libertate. Cu toate acestea, *Analitica frumosului* s-a raportat la o singură dimensiune a intermediarității reflexivității, și anume la cea dintre sensibilitate și intelect, prin jocul liber al imaginației cu cel din urmă. Un portret complet al arhitectonici intermediarității facultății de judecare și a relației acesteia cu moralitatea presupune, prin urmare, și dimensiunea reflexivității în cazul decuplării condiționatului de necondiționat sau, mai precis, a intelectului de rațiune, prin relația celei din urmă cu imaginația sub forma experienței sublimului.

¹¹⁵ “The idea (indeterminate concept) of the supersensible is therefore what is ultimately expressed by natural and artistic beauty, in the form of the principle of the subjective purposiveness of nature for our cognitive faculty [...]. But this is the same as the idea of the supersensible in general as the substrate of nature (the noumenal world — things-in-themselves) [...]. Thus [...] the ultimate ground of the experience of the beautiful is also the ground of the basis of morality — our supersensible ability to legislate for our faculties and make real moral choices, which are decisions to follow a law we set for ourselves. And consequently, because of its ultimate basis, the beautiful becomes the symbol for morality in that it expresses the necessary supersensible basis for morality.” Donald W. Crawford, *op.cit.*, p. 3.

¹¹⁶ KU, 5:356.

SUBLIMUL

Facultatea de judecare a produs, prin analogia arhitectonică a regulii reflexivității, o relație simbolică între frumos și moral. Cu toate acestea, adevărata măsură a manierei prin care inteligibilul intervine în dinamica judecării, nu poate fi conturată doar prin intermediul *Analiticii frumosului*, în contextul în care cea din urmă privește mai degrabă o relație a imaginației cu intelectul, nu cu rațiunea și facultatea de a dori. Analitica sublimului (*Analytik des Erhabenen*¹¹⁷) se va impune, așadar, drept punctul în care problema relației dintre facultatea de judecare și ruptura dintre intelect și rațiune va fi articulată de Kant sub forma unei experiențe-limită ce va completa portretul dinamicii judecării reflexive și va duce până la capăt deschiderea arhitectonică propusă inițial în cadrul articulării frumosului ca simbol al moralității:

„Deși Analitica Sublimului a lui Kant pare să fi fost o adăugare relativ târzie la Critica facultății de judecare, considerăm totuși că ea se dovedește a fi o parte integrantă a lucrării. De fapt, contribuie în mod semnificativ la afirmația culminantă a primei jumătăți, și anume că frumosul este un simbol al moralității.”¹¹⁸

În cadrul experienței frumosului, judecata avea în vedere limitarea (*Begrenzung*) obiectului, pentru că judecata reflexivă angaja forma acestuia într-un joc liber al imaginației și intelectului. În schimb, în cadrul sublimului, judecata va avea în vedere nelimitarea (*Unbegrenztheit*), „întrucât [*sublimul*] poate fi întâlnit la un obiect lipsit de formă”¹¹⁹. Prin urmare, dacă reflexivitatea s-a articulat drept frontieră (*Grenze*) sau limită a rupturii dintre sensibilitate și intelect, în contextul în care cel din urmă este *condiționare*, în cazul rupturii intelectului de rațiune (adică de *necondiționat*), aceasta va deveni o reflexivitate ce va implica nelimitarea și nedeterminarea conceptului rațiunii. În alte cuvinte, dacă în cadrul frumosului unitatea subiectului se înfățișează ca un posibil acord (al facultăților) în limita (i.e., frontiera) separării, în experiența sublimului aceasta apare violent, unitatea se manifestă sub forma unui faliment al imaginației de a putea în-forma inteligibilul: „Imaginația, la limita a ceea ce poate prezenta, se sfâșie pe sine pentru a prezenta faptul că nu mai poate prezenta”¹²⁰. Intermedietatea reflexivității se conturează, așadar, sub forma a două tipuri de frontiere. Prima este cea a limitării, a relației acordului facultăților cu forma întruchipării unui concept nedeterminat al spontaneității (i.e., frumosul),

¹¹⁷ Termenul german pentru sublim, „*das Erhabene*”, provine din verbul „*erheben*”, cu sensul de a ridica sau înălța.

¹¹⁸ “Although Kant’s Analytic of the Sublime seems to have been a relatively late addition to the Critique of Judgment, it does, I think, end up being quite integral to the work. In fact, it contributes in an important way to the culminating claim of the first half, namely, that beauty is a symbol of morality.” Rudolf A. Makkreel, *On Sublimity, Genius and the Explication of Aesthetic Ideas*, în: Herman Parret (Ed.), *Kants Ästhetik / Kant’s Aesthetics / L’esthétique de Kant*, De Gruyter, New York 1998, p. 615.

¹¹⁹ KU, 5:244.

¹²⁰ “Imagination at the limits of what it can present does violence to itself in order to present that it can no longer present.” Jean-François Lyotard, *op.cit.*, p. 55.

în timp ce a doua implică nelimitarea, unde însăși limita formei devine o sfâșiere a unei imaginații ce-și recunoaște finitudinea în fața întruchipării conceptului nedeterminat al inteligibilului (i.e., sublimul).

Sublimul, spre deosebire de frumos, nu poate fi o proprietate a unui obiect al experienței posibile, pentru că nu are în vedere nici forma, nici finalitatea unuia, ci este ceea ce are loc în subiect. Sublim este ceea ce se întâmplă *în* și *cu* gândirea, printr-o dinamică negativă a intermediarității în care imaginația prezintă cum necondiționatul nu încapă în *relație*, adică în *limitare* (i.e., sinteză):

„Gândirea este ființă pusă în relație – o «sinteză», în limbajul lui Kant. Astfel, când gândirea ajunge la absolut, relația ajunge la ceea ce este fără relație, pentru că absolutul este fără relație. Cum poate ceea ce este fără relație să fie «prezent» pentru relație? Poate fi «prezent[at]» doar drept dezavuare (ca entitate metafizică), interdicție (ca iluzie). Această dezavuare, care este constitutivă pentru gândirea critică, este mărturisirea propriii sale furii. Gândirea își interzice absolutul, oricât de mult l-ar dori. Consecința pentru gândire este un fel de spasm.”¹²¹

Frontiera devine, așadar, ceea ce ascunde și demonstrează o unitate mai adâncă. Aceasta este articulată fie pozitiv, când se înfățișează sub forma unui acord în alt grad (i.e., joc liber), ce poate avea loc în limita a ceea ce a fost separat, fie negativ, când unitatea este angajată sub forma unui acord invers, nu a unui joc liber, ci a unui scurt-circuit¹²² al gândirii, care încercă să reprezinte nelimitarea ca relație. Analog manierei în care topica imaginației a stabilit, în cadrul *Deducției transcendente* a primei critici, faptul că unitatea discursivității nu mai poate fi, la rândul ei, discursivă, articulând astfel o unitate de alt grad a gândirii, aceasta înfățișează, în cadrul *Analiticii sublimului*, modul în care unitatea condiționatului și a necondiționatului nu poate fi determinată în logica separării lor:

„Însăși limita este ceea ce intelectul nu poate determina ca obiect al său. Limita poate fi concepută doar în raport cu un dinăuntru și un dinafară. Limita, așadar, implică în mod imediat atât limitatul cât și nelimitatul. Totuși, nu există un concept determinabil al nelimitatului.”¹²³

Dinamica sublimului se propune, așadar, drept forma unui acord negativ al unității intelectului și rațiunii, unde însăși topica limitei dintre cele două, mai precis imaginația, este, într-un sens, întoarsă pe dos și forțată să prezinte însăși falimentul ei de a mai putea reprezenta. O astfel de intermediaritate negativă va contura reflexivitatea implicată în experiența sublimului drept gradul cel mai intim, dar și

¹²¹ “All thought is a being put into relation – a «synthesis», in the language of Kant. Thus when thinking reaches the absolute, the relation reaches the without relation, for the absolute is without relation. How can the without relation be «present» to relation? It can only be «present» as disavowed (as metaphysical entity), forbidden (as illusion). This disavowal, which is constitutive of critical thinking, is the avowal of its own fury. It forbids itself the absolute, much as it still wants it. The consequence for thought is a kind of spasm.” Jean-François Lyotard, *op.cit.*, p. 56.

¹²² Vezi Jean-François Lyotard, *op.cit.*, p. 54: “Sublime violence is like lighting. It short-circuits thinking with itself.”

¹²³ “It is the limit itself that understanding cannot conceive of as its object. The limit is only conceivable with an outside and an inside. The limit, that is, immediately implies both the limited and the unlimited. However, there is no determinable concept of the unlimited.” Jean-François Lyotard, *op.cit.*, p. 59.

cel mai obscur, prin care esteticul va angaja moralul. Sensul complet al dimensiunii morale a experienței sublimului va presupune, așadar, o articulare a manierei prin care topica reflexivității judecării (drept gestionare a rupturii dintre condiționat și necondiționat) se va raporta la dinamica a ceea ce este mare în mod absolut (i.e., sublimul matematic), precum și la cea a unei forțe a naturii care nu mai are nicio putere asupra subiectului inteligibil (i.e., sublimul dinamic).

Kant va propune, în cadrul *Analiticii Sublimului*, o arhitectonică (aproape) identică cu cea conturată în capitolul dedicat gustului, în contextul în care ambele aparțin, ca judecăți, unei singure și unice facultăți de judecare estetice. Expunerea metafizică¹²⁴ se va structura, prin urmare, în jurul celor patru momente ale judecării (ale calității, cantității, relației și modalității) sau, mai precis, în jurul manierei prin care sublimul este o depășire la limită a logicii fiecăreia. Cu toate acestea, arhitectonica va presupune aici și dimensiunea suplimentară a unei distincții între dispoziția matematică și cea dinamică a imaginației. În cazul celei matematice, imaginația raportează „o mișcare a sufletului legată de aprecierea obiectului”¹²⁵ la facultatea de cunoaștere, în timp ce în cazul celei dinamice, raportarea va implica facultatea de a dori. Cu toate acestea, distincția nu trebuie înțeleasă sub forma articulării a două tipuri distincte de sublim (un sublim matematic și, respectiv, unul dinamic). Lyotard argumentează faptul că o asemenea confuzie provine din traducerea titlurilor secțiunilor (*A §25 Vom Mathematisch-Erhabenen* și *B §28 Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur*) prin *Du sublime mathématique* și, respectiv, *Du sublime dynamique de la nature*, unde traducerea franceză (precum și cea în limba română¹²⁶, prin *Despre sublimul matematic* și *Despre sublimul dinamic al naturii*) ar implica, așadar, existența a două tipuri separate de sublim, în timp ce originalul german indică, mai degrabă, faptul că „sublimul (naturii) este considerat pe de o parte «matematic», iar pe de altă parte «dinamic» (sau conform ordinii categoriilor deja menționate)”¹²⁷. Așadar, ceea ce este propus de către Kant printr-o asemenea împărțire nu presupune o ruptură a sublimului, ci mai degrabă faptul că există două tipuri distincte de dispoziție (*Stimmung*) a imaginației, care vor produce două moduri de reprezentare a unui obiect drept sublim: „obiectul este reprezentat ca fiind sublim în cele două moduri amintite”¹²⁸, dar în cadrul cărora sublimul rămâne, prin urmare, unul singur.

¹²⁴ Kant va argumenta faptul că expunerea metafizică a sublimului coincide cu deducția transcendențială a acestuia. Sarcina unei deducții transcendențiale ar fi dovedirea posibilității și necesității aplicării unui principiu *a priori* în cadrul unei experiențe posibile, dar cum sublimul nu este o proprietate a obiectului, ci mai degrabă a arhitectonicii subiectului, sub forma finalității raportului facultăților (a imaginației și rațiunii), dovedirea valabilității necesare și universale a celui din urmă devine propriu-zis deducția: „De aceea, expunerea noastră asupra judecăților privitoare la sublimul naturii a constituit totodată deducția lor” KU, 5:280.

¹²⁵ KU, 5:247.

¹²⁶ Avem în vedere traducere realizată de către Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu publicată la Editura Științifică și Enciclopedică în 1981, București.

¹²⁷ “that the sublime (of nature) is on the one hand considered «mathematically» and on the other «dynamically» (or according to the order of the categories already mentioned).” Lyotard, *op.cit.*, p. 90.

¹²⁸ KU, 5:247.

SUBLIMUL MATEMATIC ȘI DINAMIC

Kant definește modul matematic de a reprezenta un obiect ca fiind sublim drept „*ceea ce este mare în mod absolut*”¹²⁹, adică un obiect a cărui judecare, sub forma unei judecăți estetice dezinteresate (nu logice, adică matematic-determinate), caută să înfățișeze o magnitudo¹³⁰ ce nu este o simplă mărime comparativă (quantitas), care ar implica o formă a intuiției sau un concept determinat al intelectului. Finalitatea este, în cazul sublimului matematic, subiectivă și universal comunicabilă, unde satisfacția nu este rezultatul jocului facultăților în jurul formei obiectului, ci se produce prin „extinderea imaginației în sine însăși”¹³¹. Reflexivitatea judecării caută să înfățișeze, prin intermediul imaginației, experiența (i.e., patologia¹³²) a ceea ce este absolut mare, sub forma unei mărimi care nu poate fi „egală [...] [decât] cu sine însăși”¹³³. O asemenea patologie este, bineînțeles, falimentară, în contextul în care experiența, sub forma fluxului de impresii intuite în forma fenomenului și determinate sub spontaneitatea intelectului, nu se poate constitui decât sub forma comparabilului, a mărimii relative a finitului, adică drept quantum. Imaginația încercă să ajungă ca limită (i.e., relație) la ceea ce este absolut (i.e., fără relație), și se sfâșie prezentând negativ als ob-ul abisului dintre sensibil și suprasensibil. Ea prezintă aici, aproape paradoxal, cum nu mai poate prezenta necondiționatul ca și cum ar fi condiționat. Cu toate acestea, ceea ce gândirea întâlnește printr-un asemenea spasm¹³⁴ arhitectonic este însăși limita negativă a propriei sale unități, pentru că falimentul imaginației nu face nimic altceva decât să-i aducă în vedere unitatea și dinamica propriei facultăți suprasensibile:

„Însă tocmai pentru că în imaginația noastră există o năzuință spre progresie infinită, iar în rațiunea noastră, pretenția la totalitatea absolută, înțelegea ca o idee reală, chiar acea inadecvare a facultății noastre de apreciere a mărimii lucrurilor lumii sensibile pentru această idee trezește în noi sentimentul unei facultăți suprasensibile [...]”¹³⁵

Prin urmare, dacă reflexivitatea articulează prin intermediul unui acord al imaginației și intelectului posibilitatea unei legături simbolice a frumosului și a moralității, în cadrul experienței sublimului aceasta produce, prin intermediul unui contrast și conflict a facultăților, falimentul asimptotic al unei imaginații care nu poate realiza o întruchipare condiționată a necondiționatului ideilor rațiunii. Dacă în cadrul frumosului dinamica unității a fost produsul unui acord pozitiv, cu prețul limitării relației în analogia arhitectonică a simbolicului, în cazul sublimului dinamica este produsul unui acord negativ, adică a unei inadecvări (în cazul acesta a însăși naturii care nu se poate ridica la *magnitudinea* inteligibilului), dar prin

¹²⁹ KU, 5:248.

¹³⁰ Vezi Ibid.

¹³¹ KU, 5:249.

¹³² Aici în sensul etimologic: *παθολογία* – a introduce în ordinea experienței determinate.

¹³³ KU, 5:250.

¹³⁴ Vezi Nota 120.

¹³⁵ KU, 5:250.

intermediul căreia subiectul își descoperă propria vocație suprasensibilă. Necon condiționatul lasă o umbră pozitivă, prin frumos, în topica reflexivității, dar plătește pozitivitatea acordului prin limitarea dinamicii în ordinul simbolicului. Prin sublim, inteligibilul lasă o umbră negativă, acordul se prăbușește abisal în el însuși, dar subiectul câștigă, prin conștiința faptului că nu poate prezenta limita drept relație, sentimentul superiorității vocației lui suprasensibile față de o natură în care nu mai încap: „*sentimentul sublimului din natură reprezintă respectul pentru propria noastră menire*”¹³⁶.

Sublimul produce, prin urmare, o depășire *la și ca* limită negativă a rupturii dintre condiționat și necon condiționat, prin intermediul a ceea ce Kant numește *respect*, înțeles drept „*sentimentul produs de neputința facultății noastre de a atinge o idee care este lege pentru noi*”¹³⁷. Subiectul recunoaște în limitarea legii condiționatului (i.e., legalității naturii) superioritatea propriei legalități inteligibile (i.e., moralitatea), legalitate care, deși nu se poate determina ca relație, este descoperită sub forma unei necesități la fel de legitime, producând sentimentul respectului provocat de experiența sublimului. Falimentul imaginației de a putea prezenta magnitudinea a ceva ce este absolut mare nu conturează, așadar, nimic altceva decât maniera prin care subiectul capătă conștiința faptului că întreaga mărire și legalitate a naturii *sunt mici* în comparație cu datoria sa arhitectonică de a transforma năzuința către ideile rațiunii într-o *lege*.

Astfel, spectacolul nemărginirii unui ocean produce în subiect sentimentul manierei prin care cel din urmă nu încapă până la capăt în lume, unde eșecul prezentării depășirii la limită sub forma relației (i.e., a limitei), produce conștiința respectului față de propria lui vocație suprasensibilă (i.e., morală). O asemenea experiență îi pune în vedere, violent, unitatea propriei arhitectonici, demonstrând printr-o limită negativă faptul că topica unității nu se poate contura prin intermediul logicii separării și că condiționatul este infinit mic fără necon condiționat și cel din urmă infinit abisal fără primul. Experiența sublimului matematic devine astfel: „*ceea ce, prin simplul fapt că-l putem gândi, dovedește existența unei facultăți a sufletului care depășește orice unitate de măsură a simțurilor*”¹³⁸.

Imaginația prezintă, prin urmare, sub forma unei experiențe a sublimului, însăși maniera prin care ea cade, într-un sens, în ea însăși, încercând să reprezinte o dinamică a magnitudinii particularului ce nu poate avea loc drept sinteză (i.e., relație). Ea încercă să ajungă la întreg (i.e., totalitate) printr-o aprehensiune¹³⁹ a părților obiectului¹⁴⁰, dar cum magnitudinea acestuia nu se poate determina condiționat, ea colapsează sub particular, având impresia că trebuie să determine la infinit, fără a putea însă să ajungă la totalitate. Ea prezintă, de asemenea, negativ, și eșecul rațiunii, adică al universalului, de a-și putea găsi locul *ca și cum* ar putea fi determinat. Ceea ce întemeiază nu se poate întemeia (relația), iar ceea ce este absolut întemeiat nu mai poate întemeia (nelimitarea).

¹³⁶ KU, 5:257.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ KU, 5:250.

¹³⁹ Aici cu sens tehnicul introdus în KrV, A 98.

¹⁴⁰ KU, 5:251–2.

Sublimul este, astfel, însăși topica unității, care se determină drept o stare de suspendare între cele două eșecuri, mai precis între un particular orfan de universal și un universal care nu se poate determina. Dinamica aici este a osculației dintre participare și excludere, a topicii intermediarității care nu poate fi nici aceasta, nici aceea, dar care este și aceasta, și aceea. Cu toate acestea, un asemenea dublu eșec lasă loc în subiect, prin intermediaritatea pe care o introduce, prin dublul joc topic, conștiinței unei unități de alt grad, mai precis, în vocația suprasensibilă și a necesității legalității ei. Sublimul matematic devine o depășire la limită a rupturilor, pentru că produce sensul unei legalități necondiționat necesare, producând un sentiment al respectului care este profund moral, dar și estetic.

Dacă sublimul matematic a presupus dinamica înfățișării a ceea ce este absolut mare, atunci sublimul dinamic o va presupune pe cea a înfățișării puterii absolute a subiectului în fața forței naturii:

„Forța [*Macht*] este capacitatea de a depăși mari obstacole. Ea se numește putere [*Gewalt*] atunci când poate înfrânge chiar și opoziția a ceea ce posedă forță. Natura, considerată în judecata estetică ca o forță care nu are asupra noastră nici o putere, este dinamic-sublimă.”¹⁴¹

Topica unității ce se conturează prin intermediul sublimului dinamic este, prin urmare, identică cu cea conturată prin intermediul sublimului matematic. Singura diferență provine din faptul că, dacă, în cazul dispoziției matematice a imaginației subiectul capătă conștiința propriei vocații suprasensibile prin prezentarea faptului că măsura naturii este prea mică pentru magnitudinea inteligibilului, în cazul celei dinamice, își descoperă propria cetățenie suprasensibilă a voinței în fața forței unei naturi care nu are nicio putere asupra legalității necondiționatului, chiar dacă este împinsă, ca relație, la infinit. Diferența dintre magnitudine și putere este aici, într-un sens, doar vectorul prăbușirii. Fie natura (ca legalitate) se prăbușește în ea însăși, când necondiționatul se îndreaptă spre ea ca *nelimitare*, fie când ea încercă să se îndrepte spre inteligibil ca *forță*. În ambele cazuri, rezultatul este același: subiectul capătă conștiința unei unități mai adânci a unității arhitectonicii sale decât cea în logica căreia a avut loc inițial separarea. Imaginația prezintă, într-un sens, modul în care nu poate prezenta magnitudinea absolută a inteligibilului, chiar dacă adaugă la infinit mărimile condiționate, și, respectiv, cum nu se poate prezenta ca putere asupra lui, chiar dacă își adună la infinit forțele:

„Căci, datorită nemărginirii naturii și a neputinței facultății noastre de a da o măsură adecvată aprecierii estetice a mărimii asupra domeniului ei, am descoperit propria noastră limitare, dar totodată, în rațiunea noastră, o altă măsură ne-sensibilă care are la bază chiar acea infinitate ca unitate, măsură față de care orice în natură este mic; astfel am aflat deci în sufletul nostru o superioritate asupra naturii în nemărginirea ei; în același mod, forța irezistibilă a naturii ne face să recunoaștem, ca ființe naturale, neputința noastră fizică, dar descoperă în noi facultatea de a ne considera independenți față de ea și o superioritate asupra naturii.”¹⁴²

¹⁴¹ KU, 5:260.

¹⁴² KU, 5:261.

„Stâncile îndrăzneț aplecate și amenințătoare, norii de furtună care se îngămădesc pe cer și care înaintează cu tunete și fulgere, vulcanii la apogeul puterii lor distrugătoare [...], oceanul nemărginit cuprins de furie [...]”¹⁴³ – toate acestea provoacă în subiect sentimentul unui sublim prin contemplarea unei forțe ce se înfățișează drept infinită, dar care trezește în gândire dinamica faptului că, din subiect, totuși, rămâne ceva, oricât de mult ar încerca infinitul forței fenomenale să-l învăluie și să-l determine absolut. Totuși ceva din el rezistă, rămâne: necondiționatul voinței umane și absolutul vocației sale suprasensibile. Spectacolul forței absolute a naturii produce în subiect sentimentul că nu este un cetățean absolut al acesteia; ceva din el rămâne întotdeauna sub forma unui rest în jocul determinat dintre condiționat și necondiționat. O astfel de cetățenie nu poate fi decât una profund morală, înfățișată aici, prin reflexivitate, ca o experiență estetică. Sentimentul este, analog dispoziției matematice a imaginației, produsul unei duble oscilații și excluderi, în locuțiunea topică a căreia, adevărata cetățenie arhitectonică a subiectului lasă umbră drept intermediaritate.

NEGATIVITATEA SUBLIMULUI

Prin urmare, experiența sublimului produce în subiect conștiința propriei unități, prin trezirea sentimentului superiorității vocației sale suprasensibile și prin articularea topicii și posibilității arhitectonice a înfățișării nelimitării, cu toate că intermedierea este aici negativă, având forma unui faliment. Ceea ce nu este complet clar până în acest punct, însă, este legătura experienței sublimului cu produsele artei. Kant pare să implice pe parcursul întregii analize dedicate sublimului faptul că acesta nu poate avea loc decât în cadrul unei reflexivități care are în vedere natura, fie sub forma experienței imensității, fie a forței nelimitate a acesteia. Produsele artei par, așadar, să implice o reflexivitate care implică strict acordul liber al imaginației și intelectului, sub forma judecății de gust (i.e., o experiență a frumosului), în timp ce acordul negativ al imaginației și rațiunii nu ar putea avea loc decât în cazul obiectelor naturii. Cu toate acestea, deși analiza sublimului din cadrul ultimei critici nu se referă în mod explicit decât la natură, totuși Kant nu susține explicit imposibilitatea ca obiectele artei să poată provoca o experiență sublimă. Cu atât mai mult, Kant va chiar implica o asemenea posibilitate în cadrul *Deducției judecăților estetice pure*, în momentul dedicat articulării spiritului creator al geniului, argumentând faptul că o inscripție de pe templul lui Isis poate fi sublimă: „Poate că niciodată nu s-a spus ceva mai sublim [*Vielleicht ist nie etwas Erhabneres gesagt*] sau nu a fost exprimat mai sublim un gând, decât în acea inscripție de pe templul lui Isis (mama natură)”¹⁴⁴. Kant va

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ KU, 5:316; inscripția avută în vedere este „*Eu sunt tot ce există, a existat și va exista și nici un muritor nu a ridicat vâlul meu*” Ibid.

descrie tot în termenii sublimului și experiența intrării în catedrala Sf. Petru din Roma, care produce sentimentul uimirii în privitor printr-o inadecvare a imaginației provocată de către facultatea de judecare reflexivă: „*sentimentul inadecvării imaginației [...] pentru întruchiparea ideilor unui întreg [experiența catedralei] face ca imaginația să atingă maximum ei; încercând să-l extindă, ea recade în sine însăși, dar datorită acestui fapt resimte o emoție plăcută*”¹⁴⁵. Însăși prima secțiune a *Analiticii sublimului* (§23) introduce, cel puțin tacit, posibilitatea unei experiențe sublime în cadrul artei, prin formularea conform căreia: „[...] *dacă considerăm aici, după cum se cuvine, în primul rând sublimul obiectelor naturii (sublimul artei este întotdeauna limitat de condițiile concordanței cu natura) [...]*”¹⁴⁶. O asemenea formulare implică, așadar, deși într-o manieră rezervată și tacit, faptul că se poate cel puțin *considera* sublimul artei.

Socotim, prin urmare, faptul că obscuritatea relației dintre sublim și artă este doar aparentă și produsul unei neînțelegeri. Neînțelegerea provine din faptul conform căruia, într-un sens, nici obiectele naturii, nici produsele artei nu pot fi propriu-zis sublime. Sublimă este „*doar o utilizare finală pe care imaginația o dă reprezentării ei*”¹⁴⁷. Sublimul este ceva care are loc *în subiect*, nu o proprietate a unui *obiect*, fie el al naturii sau al artei: „*sublimul nu se află în vreun obiect al naturii, ci doar în sufletul nostru, întrucât putem deveni conștienți de superioritatea noastră față de natura din noi și, prin aceasta, față de natura exterioară nouă (întrucât ne influențează)*”¹⁴⁸. Prin urmare, atâta timp cât un obiect poate provoca în subiect o asemenea utilizare finală a imaginației, încât subiectul dobândește sentimentul conștiinței superiorității vocației sale față de natură, și atâta timp cât finalitatea obiectului nu este determinată obiectiv sub un concept determinat¹⁴⁹, un asemenea obiect poate avea, așadar, o relație legitimă cu experiența sublimului. Însăși întrebarea privitoare la posibilitatea relației artei cu sublimul trebuie, prin urmare, reformulată. Ceea ce trebuie clarificat, așadar, nu este posibilitatea unui obiect al artei de a fi sublim, ci posibilitatea și maniera în care acesta poate provoca în subiect o dinamică a facultăților necesare experienței sublimului.

Peter McCormick¹⁵⁰ are în vedere o asemenea posibilă relație dintre sublim și artă, propunând considerarea versurilor din încheierea unui poem scris de Osip Mandelștam în 1937:

“Aortas fill with blood
And a quiet whisper resounds through the ranks:
«I was born in ninety-four,

¹⁴⁵ KU, 5:252.

¹⁴⁶ KU, 5:245.

¹⁴⁷ KU, 5:246.

¹⁴⁸ KU, 5:264.

¹⁴⁹ Vezi KU, 5:252.

¹⁵⁰ În P. McCormick, *Overwhelming Forces and a Whispering Vastness: Kantian Fictions of a Negative Sublime*, în: Herman Parret (Ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*, De Gruyter, New York 1998, p. 630–641.

I was born in ninety-two...»
 And amidst the mob and the mass,
 Squeezing my outworn birthdate in my fist,
 I whisper through my blood-drained lips:
 «I was born the night of the 2nd to the 3rd
 of January in the ninety first
 Unreliable year, and the centuries
 Surround me with fire».¹⁵¹

Versurile lui Mandelștam înfățișează condiția unei conștiințe care se confruntă cu faptul că, într-un sens, sacrificiul nu încapă în istorie. Vocea este aici a soldatului necunoscut, care întâlnește, într-un fel de purgatoriu, rândurile (*the ranks*) celor pierduți în (cel mai probabil) primul război mondial. Rândurile pot fi la fel de ușor cele ale războiului civil, ale foametei, ale gulagurilor sau ale întregului spectacol al suferinței gratuite, de la începutul lumii și până la sfârșitul acesteia¹⁵². Șoaptele (*the quiet whispers*) conturează un portret al veacurilor ce nu pot înghiți până la capăt *data nașterii* celor pierduți în logica istoriei. Vocea arată cum ceva *nu a încăput*, cum veacurile înconjoară conștiința cu flăcările a ceea ce nu au putut consuma. Anul nașterii este uzat, deteriorat (*outworn birthdate*), pentru că este, într-un sens, al nașterii tuturor.

Reflexivitatea nu produce aici doar un joc liber al imaginației și intelectului. Experiența estetică nu se rezumă doar la o judecată dezinteresată și universală, finală fără scop sau necesară fără concept, conform momentelor judecării de gust. Moralitatea nu este implicată aici nici sub forma conceptului, nici doar sub forma unei analogii arhitectonice prin care ar putea fi simbolizată. Ceea ce versurile lui Mandelștam înfățișează este, mai degrabă, o relație a imaginației cu inteligibilul, relație în urma căreia cea dintâi colapsează în sine însăși, producând o dinamică a experienței sublimului. Versurile în sine nu sunt, propriu-zis, sublime, dar ideea înfățișată în cadrul lor *indică spre sublim*¹⁵³. Geniul versurilor lui Mandelștam înfățișează conștiinței magnitudinea pierderii, imposibil de determinat prin suma infinită a mărimilor rândurilor, a anilor nașterii sau prin forța infinită a veacurilor ce le consumă. Imaginația prezintă cum nu mai poate reprezenta, iar subiectul nu capătă nimic altceva decât însăși conștiința morală a superiorității vocației sale suprasensibile. Magnitudinea sacrificiului său nu poate încăpea în veacuri, iar forța acestora nu demonstrează nimic altceva decât puterea subiectului de a nu putea fi determinat până la capăt în logica lor. Discursivitatea gândirii se înconjoară de flăcările unui sublim în lumina cărora își surprinde cetățenia morală în inteligibil:

„Și, în lupta sa de a îndeplini dincolo de limitele experienței dorința rațiunii, de a capta în conceptualizările sale plinătatea atât a imensităților incomensurabile ale

¹⁵¹ Osip Mandelștam, *Verses on the Unknown Soldier* [Стихи о неизвестном солдате], traducere în limba engleză de Jane Gary Harris, în: *Osip Mandelstam*, Twayne Publishers, Boston 1988, p. 144.

¹⁵² Vezi P. McCormick, *op. cit.*, p. 632.

¹⁵³ Vezi *Ibid.* p. 640.

suferinței, cât și a imensităților puterilor care provoacă o astfel de suferință fără sfârșit, mintea descoperă în mișcările sale neliniștite și mereu frustrate unul dintre însemnele spiritului uman.”¹⁵⁴

Un astfel de poem demonstrează, prin urmare, maniera prin care un produs al artei ar putea provoca o experiență a sublimului. Ideea estetică înfățișată de către versurile lui Mandelștam introduce, în dinamica facultăților, nu doar acordul liber dintre particular și universal, dar conturează, matematic și dinamic, și relația dintre condiționat și necondiționat. Poemul provoacă, sub forma unei experiențe estetice, conștiința morală a unității arhitectonice a cetățeniei sensibile și a celei inteligibile a subiectului. Esteticul și moralul se angajează sub forma unei unități în alt grad, prin *als ob-ul* dinamicii arhitectonice a ceea ce *nu încap*, printr-o experiență a sublimului în care utilizarea finală pe care imaginația o dă reprezentării înfățișează cum vocația inteligibilă a subiectului rațional nu încap în natură sau istorie. Experiența sublimului este, în cazul versurilor lui Mandelștam, cea a unei erori topice, mai precis a înfățișării pierderii *ca și cum* ar putea încăpea în lume (i.e., în istorie). Dinamica unității arhitectonice este, așadar, produsă negativ; ea demonstrează, pe de o parte, faptul că logica rupturii nu poate fi dusă până la capăt¹⁵⁵, iar pe de alta, că unitatea nu poate avea loc tot în logica separării.

Prin urmare, unitatea arhitectonică articulată de experiența sublimului înfățișează, deși negativ, o unitate mai profundă decât cea care are loc în cazul reflexivității frumosului. Cea din urmă câștigă pozitiv acordul liber al imaginației și intelectului, depășind ca limită ruptura dintre universal și particular, dar plătește un asemenea acord cu prețul întemeierii lui prin intermediul reflexivității unei judecăți care are în vedere doar limitarea (*Begrenzung*). Dinamica unității are loc, așadar, doar în gradul condiționatului, subiectul rațional capătă o conștiință doar *simbolică* a relației arhitectonice dintre intelect și necondiționat, sub forma unei analogii a frumosului și binelui. Lyotard pune în vedere diferența dintre unitatea condiționată (i.e., a frumosului și moralității) și unitatea necondiționată (i.e., a nelimitării (*Unbegrenztheit*), produsă prin intermediul violenței negative a inteligibilului asupra imaginației), folosindu-se în vederea articulării unei asemenea diferențe de portretul unui arbore genealogic al facultăților gândirii:

„În arborele genealogic al «facultăților gândirii», părintele feminin este o «senzație» [...], o stare a facultății de plăcere și neplăcere, la fel ca părintele masculin. Însă tatăl este satisfăcut, iar mama se simte mizerabil. Copilul sublim va fi compromis emoțional, contradictoriu: durere și încântare. Motivul este că, în genealogia facultăților despre care se spune că sunt «ale cunoașterii» [...], părinții provin din două familii diferite. Ea este «judecată», iar el este «rațiune». Ea este

¹⁵⁴ “And, in its struggle to fulfil beyond the bounds of experience the desire of reason, to capture in its conceptualizations the fullness of both the immeasurable magnitudes of suffering and the immensities of the powers that cause such suffering endlessly, the mind discovers within its restless and ever frustrated movements one of the marks of the human spirit.” *Ibid.*, p. 638.

¹⁵⁵ În acest caz dintre condiționat și necondiționat, sub forma dublei cetățeniei a ființei raționale.

o artistă, iar el un moralist. Ea «reflectă» și el «determină». Legea morală (paternă) se determină pe sine și determină gândirea să acționeze. Rațiunea își dorește copii buni, cere generarea maximelor morale juste. Însă mama, imaginația liberă și reflexivă, știe doar cum să desfășoare forme, fără reguli prestabilite și fără un scop cunoscut ori cognoscibil. În relația ei cu intelectul, «înainte» de a fi întâlnit rațiunea, s-a întâmplat ca această libertate a «formelor» să se poată uni cu puterea legiferării, iar din această întâlnire să se nască o «fericire» exemplară [...]. Dar, în orice caz, niciun copil. Frumosul nu este rodul unui contract, ci mai degrabă, el este floarea unei iubiri și, asemenea oricărui lucru care nu este conceput dintr-un interes, trece.”¹⁵⁶

Dinamica imaginației, ca *triton genos* al discursivității, este, prin urmare, mult mai apropiată de intelect decât de rațiune. Libertatea formelor sale s-a putut uni cu legalitatea condiționată a formelor intelectului, producând un acord al intermedierei particularului și universalului. Dar, în cuvintele lui Lyotard, relația este convenabilă și platonică; singura moștenire a relației este o „fericire” exemplară și inofensivă. Inocența apropierei produce confortul simbolicului, dar niciun copil. Unitatea are loc sub forma acordului și analogiei; nimic nu o contrazice, dar nimic nu o provoacă dincolo de coerența ei în cadrul condiționatului. Relația este senină, dar neroditoare. Acordul este aproape amical, el depășește logica separării doar parțial, în cadrul limitării. El dovedește că unitatea poate avea loc, dar nu depășește registrul logicii separării până la necondiționat. O asemenea depășire are nevoie de violența arhitectonică a negativității, de conflict topic. Mai precis, are nevoie de întâlnirea violentă cu tirania unui „tată”.

Rațiunea este, în arborele genealogic descris de către Lyotard, tatăl întâlnit violent de către imaginație. Nimic din imaginație nu este complet permeabil legalității lui necondiționate. El este inteligibilitate și necesitate necondiționată a legii morale. Ea este topică a *jocului liber*. Copilul produs de întâlnirea lor devine, într-un sens, un scurt-circuit topic. „Pântecel”, ca depășire negativă a rupturii dintre condiționat și necondiționat, vor sfârși mama care nu este permeabilă decât limitării. Nașterea copilului este identică cu moartea mamei:

„Sublimul este copilul unei întâlniri nefericite, cea a Ideii cu forma. Nefericită pentru că această Idee este incapabilă să facă concesii. Legea (tatăl) este atât de autoritară, atât de necondiționată, iar respectul pe care legea îl cere este atât de exclusiv,

¹⁵⁶ “On the family tree of the «mental faculties» the female parent is a «sensation» [...], a state of the faculty of pleasure and displeasure, the same as the male parent. But the father is content and the mother is miserable. The sublime child will be sentimentally impaired, contradictory: pain and delight. This is because in the genealogy of the faculties said to be «of knowledge» [...], the parents come from two different families. She is «judgment» and he is «reason». She is an artist and he a moralist. She «reflects» and he «determines». The (paternal) moral law determines itself and determines thought to act. Reason wants good children, requires that just moral maxims be engendered. But the mother, the free, reflective imagination, knows only how to deploy forms without prior rules and without a known or knowable end. In her relationship with understanding, «before» encountering reason, it so happened that this freedom of «forms» was able to unite with the power to regulate and that from this encounter an exemplary «happiness» was born [...]. But in any case no children. Beauty is not the fruit of a contract; rather, it is the flower of love, and, like anything not conceived out of interest, it passes.” Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 179.

încât el, tatăl, nu va face nimic pentru a obține consimțământul [...]. El cere «retracția» imaginației [...]. El dă la o parte formele sau, mai degrabă, formele, în fața prezenței sale, se sfâșie, se extind la dimensiuni disproporționate. El fertilizează fecioara care s-a dedicat formelor, fără să țină seama de favoarea ei. El cere respect doar pentru sine, pentru lege și pentru realizarea ei. Nu are nevoie de o natură frumoasă. Are disperată nevoie de o imaginație violată, depășită, epuizată. Ea va muri dând naștere sublimului.”¹⁵⁷

Cu toate astea, sacrificiul mamei nu este în zadar. Legea lasă umbră prin forma nașterii copilului ei¹⁵⁸. Dar nu doar legea, ci însăși conștiința subiectului că unitatea lui nu se poate articula drept *limită condiționată*. Copilul este compromis topic, el este simultan sfășiere și încântare, formă și nelimitare. Încarnând unitatea părinților, el este depășire la limită a logicii separării lor, dar cum dinamica unității dintre condiționat și inteligibil are loc prin intermediul nelimitării (*Unbegrenztheit*), nașterea lui implică sacrificarea mamei. Conceperea demonstrează cum legea nu încapă în natură și cum, în același timp, doar în contactul cu aceasta poate fi fecundă. Forma se sacrifică în contact cu Ideea spre a demonstra, printr-o naștere imposibilă, cum unitatea lor nu poate avea loc în gradul separării.

Sublimul produce, așadar, conștiința unei dinamici negative a unității subiectului, conștiință prin care cel din urmă capătă sentimentul estetic al vocației sale suprasensibile. Ruptura dintre condiționat și necondiționat este gestionată de către Kant într-un alt grad decât cel în logica căruia a avut loc ruptura, mai precis în cel al sentimentului că deși forma se sfâșie în contact cu inteligibilul, totuși legea nu poate fi urmărită decât în cadrul naturii. Sentimentul moral devine, așadar, „înrudit cu facultatea de judecare estetică și cu condițiile formale ale acesteia; înrudirea constă în aceea că el ne permite să ne reprezentăm legitatea acțiunii din datorie ca fiind estetică; [...], ca sublimă sau chiar ca frumoasă”¹⁵⁹. Esteticul este intim legat de moral, iar gradul unității lor implică o depășire la limită a rupturii dintre intelect și rațiune.

TELEOLOGIA

Critica facultății de judecare teleologice pare, la prima vedere, a se contura sub forma unei sarcini secundare a ultimei critici. Dacă prima parte, dedicată facultății de judecare estetice, a stabilit pozitiv un sens al frumosului și al

¹⁵⁷ “The sublime is the child of an unhappy encounter, that of the Idea with form. Unhappy because this Idea is unable to make concessions. The law (the father) is so authoritarian, so unconditional, and the regard the law requires so exclusive that he, the father, will do nothing to obtain consent [...]. He requires the imagination’s «retraction» [...]. He pushes forms aside, or, rather, forms part before his presence, tear themselves apart, extend themselves to inordinate proportions. He fertilizes the virgin who has devoted herself to forms, without regard for her favor. He demands regard only for himself, for the law and its realization. He has no need for a beautiful nature. He desperately needs an imagination that is violated, exceeded, exhausted. She will die in giving birth to the sublime.” Ibid., p. 180.

¹⁵⁸ Vezi Ibid.

¹⁵⁹ KU, 5:267.

sublimului produs de către reflexivitate¹⁶⁰, atunci cea dedicată teleologiei pare a contura doar negativ (i.e., coercitiv) sensul unei finalități a scopurilor naturale (*Naturzwecke*)¹⁶¹, unde tipul de cauzalitate implicat (i.e., *nexus finalis*) de către cel din urmă devine un simplu principiu regulativ al facultății de judecare reflexive. Ideea este, prin urmare, ruptă de o posibilă legătură cu facultatea de judecare determinativă și de orice pretenție legitimă la constitutivitate.

Cită într-un asemenea registru, *Critica facultății de judecare teleologice* devine o simplă extindere a argumentului *Dialecticii transcendente* din cadrul primei critici asupra pretenției facultății de judecare de a putea presupune obiectivitatea unei cauzalități finale pornind de la (și presupunând dogmatic) un scop determinat al existenței naturii, unde tensiunea antinomică dintre conceptul de *nexus effectivus* și *nexus finalis* este depășită prin decuplarea *posibilității de realitate* obiectelor ei într-o gândire discursivă¹⁶². O astfel de decuplare depășește antinomia, ambele concepte pot coexista sub forma unor principii regulative ale facultății de judecare în principiul reflexivității sale, dar cu prețul transformării teleologiei într-un „îndreptar” sau, mai precis, într-un simplu principiu euristic „pentru deplina unificare rațională a fenomenelor”¹⁶³.

Cu toate acestea, arhitectonica *Criticii facultății de judecare teleologice* diferă substanțial de metoda critică conturată până în acest punct în sistemul kantian. O asemenea metodă a presupus conturarea, într-un pas inițial, a principiilor pure ale facultăților gândirii printr-o analitică ce deduce metafizic forma principiului, iar ulterior îi deduce transcendental legitimitatea aplicării. Analitica este apoi urmată de o dialectică ce inițial expune o contradicție arhitectonică, iar apoi o depășește prin implicarea distincției dintre fenomen și suprasensibil, precum și a celei dintre constitutiv și regulativ. De asemenea, dinamica unei arhitectonici a intermediarității a mai surprins și maniera prin care, în cadrul întregii demonstrații, ceea ce este separat în vederea întemeierii este întotdeauna recuperat sub forma unei unități într-un alt grad decât cel în logica (și topica) căruia a avut loc inițial separarea. Kant „unește intim, după ce desparte esențial”¹⁶⁴. Arhitectonica facultății de judecare, în reflexivitatea ei teleologică, se va abate, așadar, de la o asemenea structură, atât prin expunerea ei, cât și prin natura obiectului ei¹⁶⁵.

Conceptul de cauză finală nu presupune înlăturarea unei iluzii transcendente din seria obiectelor unei experiențe posibile prin apel la regulativitatea principiilor care îl presupun, ci, încă din cadrul *Analiticii*, el se impune drept un

¹⁶⁰ Pentru că a avut în vedere raportul dintre formă (a fenomenului) și facultățile de cunoaștere. Vezi Mircea Florian, *Studiu Introductiv*, în: *Critica Facultății de Judecare*, I. Kant, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1981, p. 28.

¹⁶¹ Care, spre deosebire de frumos și sublim, implică raportarea „la realitatea obiectelor, nu la simpla lor reprezentare (formă)”. Ibid.

¹⁶² „Pentru intelectul uman este absolut necesar să distingă posibilitatea de realitatea obiectelor” KU, 5:401.

¹⁶³ M. Florian, *op.cit.*, p. 32.

¹⁶⁴ Ibid., p. 33.

¹⁶⁵ i.e., *nexus finalis*.

concept în lipsa căruia o întreagă serie de obiecte ale naturii nici nu pot fi gândite coerent. Experiența naturii organizate, sub forma organismului, este ceea ce, în cadrul *Analiticii*, duce la conceptul de cauzalitate finală, nu invers. De asemenea, *Dialectica* celei de-a treia critici presupune o depășire a antinomiei principiului, nu prin articularea tezei și antitezei drept simultan false (cum a fost cazul în primele două antinomii ale rațiunii pure speculative), ori simultan regulative, precum nici, cum a fost cazul pentru cea de-a treia antinomie, prin limitarea antitezei la sensibil și a tezei la suprasensibil, ci prin reconcilierea principiului mecanic și teleologic al judecării în suprasensibil¹⁶⁶:

„În cazul de față, Kant nu încearcă să argumenteze că principiul mecanic poate fi adevărat pentru [...] [sensibil], iar cel teleologic adevărat pentru suprasensibil; el argumentează mai degrabă că ambele pot fi aplicate [...] [naturii] fără contradicție, deoarece este posibil (adică nu este contradictoriu) ca ambele să fie reconciliate în suprasensibil.”¹⁶⁷

În cele din urmă, însuși Kant pune în vedere faptul că deși predicatul scopului natural este doar un principiu regulativ al cercetării empirice a naturii, totuși „consecința (produsul însuși) conformă cu ideea este dată totuși în natură [...] [, motiv pentru care,] în această privință, ideea respectivă se deosebește de toate celelalte”¹⁶⁸. Toate aceste particularități ale judecării teleologice (și nu doar) conturează, așadar, cea de-a doua secțiune a ultimei critici, încă din primele sale două secțiuni, drept mai mult decât o simplă „îmblânzire critică” a pretențiilor transcendente ale finalității. Întreaga serie a acestor particularități provine din faptul că *Critica facultății de judecare teleologice* nu este o simplă anexă a celei estetice, adăugată în cadrul acesteia doar în numele unei analize complete a reflexivității. *Analitica* ei nu este o predictibilă expunere și deducție a principiului finalității, iar *dialectica* nu este o simplă „îmblânzire” a celui din urmă, sub forma articulării acestuia drept un îndreptar regulativ și euristic al judecării reflexive.

În măsura în care, pentru Kant, materia este de cele mai multe ori o consecință a formei, *Critica facultății de judecare teleologice* devine punctul în care problema unității sistemului și a tuturor rupturilor presupuse de către acesta vor fi gestionate sub forma unui acord intim dintre domeniul naturii și cel al libertății, făcut posibil de către dinamica facultății de judecare. Cu atât mai mult, secțiunea dedicată teleologiei va putea servi drept un asemenea punct, pentru că este, într-un sens, primul moment al sistemului în care însăși ruptura dintre forma și materia arhitectonicii implică o materie care este consecința formei, dar și invers.

¹⁶⁶ Vezi John D. McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1970, p. 121.

¹⁶⁷ “In the present case Kant does not attempt to argue that the mechanical principle may be true of [...] [the sensible] and the teleological true of the supersensible; rather he argues that both can be applied to [...] [nature] without contradiction, because it is possible (that is, not self-contradictory) that both are reconciled in the supersensible.” Ibid., p. 130.

¹⁶⁸ KU, 5:405.

Dialectica teleologiei nu este o închidere, ci mai degrabă punctul de maximă deschidere a sistemului kantian. Aceasta, prin limita intelectului arhetip (i.e., intuitiv), la care ajunge în ultimele secțiuni ale *Dialecticii*, devine nu doar portretul unei facultăți de judecare reflexive care recuperează unitatea discursivă a unei gândiri pentru care posibilitatea obiectelor este separată de realitatea lor, ci devine însuși punctul din care întreaga istorie a idealismului german și a filosofiei speculative (fie că este vorba de Hegel, Fichte, Schelling sau Schiller etc.) va porni. *Metodologia facultății de judecare teleologice* va deveni, în schimb, însăși închiderea sistemului filosofiei critice, reconciliind ruptura fundamentală a sistemului dintre natură și libertate (sau, mai precis, dintre condiționat și necondiționat), sub forma sensului scopului final al creației înseși.

Un efort al portretizării dinamicii intermediarității în cadrul sistemului kantian va trebui să surprindă, prin urmare, rolul *Criticii facultății de judecare teleologice*, nu atât în stabilirea posibilității și legitimității principiului pur al finalității implicat în reflexivitatea judecării, cât în funcția ei de unificare a sistemului printr-o închidere care nu este nimic altceva decât o radicală deschidere. Un astfel de rol poate fi, așadar, surprins prin articularea manierei prin care, sub forma limitei intelectului intuitiv conturată la sfârșitul *Dialecticii* (mai precis în §76: *Notă* și §77: *Despre specificul intelectului uman, prin care devine posibil pentru noi conceptul de scop al naturii*¹⁶⁹), reflexivitatea devine un *triton genos* constitutiv unității discursive a unei gândiri pentru care posibilitatea nu implică realitatea și contingenta particularului nu este conținută necesar în universalitatea conceptului. Alături de stabilirea topicii reflexivității în jurul problemei intelectului arhetip, se va impune și articularea manierei prin care *Metodologia* va contura unitatea dintre condiționat și necondiționat, sub forma scopului final al naturii, închizând sistemul sub forma unei radicale deschideri, ce va declanșa întreaga istorie ulterioară a filosofiei speculative.

Cele două probleme nu au și nici nu pot avea pretenția de a putea compune o analiză comprehensivă a mizelor implicate în posibilitatea judecării teleologice. Nu pot avea nici pretenția conturării tuturor consecințelor arhitectonice implicate de către aceasta. Cu toate acestea, o tratare a lor poate, cel puțin, contura maniera prin Kant înțelege momentul dedicat facultății de judecare teleologice drept cel în cadrul căruia sarcina gestionării tuturor rupturilor necesare întemeierii poate fi dusă până la capăt. Prin urmare, o sarcină a conturării dinamicii arhitectonice a intermediarității nu va avea pretenția unei analize exhaustive a naturii ca sistem al scopurilor sau a antinomiei dintre teleologic și mecanic, ci va avea în vedere doar înfățișarea faptului că una dintre problemele intime ale sistemului critic este cea a realizării unei *întemeieri* care încearcă să nu *închidă*, precum și a faptului că gândirea kantiană este angajată într-o continuă gestionare a unei astfel de probleme, printr-un discurs care poate fi recuperat și reconstituit.

¹⁶⁹ §76 *Anmerkung* și §77 *Von der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird*. Vezi KU, 5:401 și, respectiv, KU, 5:405.

TOPICA FACULTĂȚII DE JUDECARE

Considerând posibilitatea unei finalități obiective a naturii, Kant va descrie, încă de la începutul *Criticii*, aprecierea teleologică drept proprie reflexivității sub forma regulativității, și nu sub cea a constitutivității judecării determinative: „*aprecierea teleologică [...] este cultivată pe bună dreptate pentru cultivarea naturii, dar numai pentru a o aduce, în analogie cu cauzalitatea conformă scopurilor, sub principiile observării și ale cercetării, fără a pretinde prin aceasta explicarea ei*”¹⁷⁰. Conceptul principal al *Analiticii* se va contura sub forma finalității implicare de către scopul natural (*Naturzweck*), definit inițial drept un obiect care „*este prin sine însuși (deși în dublu înțeles) cauză și efect*”¹⁷¹.

Un astfel de obiect este exemplificat de către Kant prin tipul de finalitate ce poate fi gândită în cazul naturii organizate ce constituie regnul vegetal. Un copac, de exemplu, va argumenta Kant, prezintă trei însușiri ce înclină judecarea spre a-l considera sub forma unui obiect ce angajează conceptul de scop natural. În primul rând, acesta se va produce pe sine ca gen: „*[...] el se produce pe sine însuși după genul în care ia naștere perpetuu din sine însuși, pe de o parte ca efect, pe de alta drept cauză*”¹⁷². În al doilea rând, acesta se produce pe sine și ca individ, nu doar ca gen; mai precis acesta poate crește printr-un proces ce nu se poate determina doar printr-o lege mecanică a sporirii mărimii: „*aceasta trebuie înțeleasă ca fiind cu totul deosebită de orice alt proces de sporire a mărimii după legi mecanice și trebuie considerată identică cu producerea*”¹⁷³. În ultimul rând, și părțile acestui obiect se produc pe sine însăși, servind formei unui obiect în care partea este o cauză a întregului, dar și invers: „*este necesar [...] ca părțile acestuia să se combine în unitatea unui întreg, prin faptul că ele, în mod reciproc, sunt cauza și efectul formei lor*”¹⁷⁴.

Un scop al naturii implică, așadar, o finalitate prin care obiectul este „*față de sine însăși în mod reciproc [...] cauză și efect*”¹⁷⁵. Partea nu este o componentă mecanică a întregului, ci este *organul* lui, cel din urmă stă „*într-o comunitate finalităților productivă*”¹⁷⁶; acesta este în relația sa cu întregul (precum și a întregului cu organul) natură organizată, adică viață. Finalitatea unui scop al naturii este internă, nu externă. Viața nu este o producție mecanică, dar nici tehnică, ci este ființă organizată, adică organism. Kant va folosi exemplul ceasornicului pentru a evidenția distincția dintre o producție tehnică și o producție a naturii sau, mai precis, dintre finalitatea externă și cea internă proprie naturii organizate. Într-un ceasornic, partea se raportează la întreg, dar nu se poate produce pe sine ca gen sau individ. Părțile se determină reciproc, dar nu se pot determina sub forma proprii cauze eficiente:

¹⁷⁰ KU, 5:360.

¹⁷¹ KU, 5:370.

¹⁷² KU, 5:371.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ KU, 5:373.

¹⁷⁵ KU, 5:372.

¹⁷⁶ M. Florian, *op. cit.*, p. 30.

„o parte a pieselor constituie instrumentul mișcării celorlalte, dar nu constituie cauza eficientă care le produce; o parte există ce-i drept pentru cealaltă, dar nu prin cealaltă. De aceea nici cauza eficientă și nici forma acestor piese nu subzistă în natura (acestei materii), ci în afara ei, într-o ființă, care poate acționa în virtutea ideilor despre un întreg, care este posibil prin cauzalitatea ei.”¹⁷⁷

Natura organizată scapă, așadar, unui mod de cercetare (strict) conform legilor mecanice. Organismul devine singura parte dintr-o experiență posibilă ce trebuie concepută în calitatea de scop al naturii, implicând o finalitate internă productivă, unde partea și întregul se angajează reciproc și „*în care totul este scop și, în același timp, totul este mijloc*”¹⁷⁸. Cu toate acestea, principiul finalității la care ajunge trebuie să rămână regulativ și nu determinativ: „*acesta nu este un principiu pentru facultatea de judecare determinativă, ci numai pentru cea reflexivă, [...] [el] este un principiu regulativ și nu constitutiv*”¹⁷⁹.

Dinamica acestei limite regulative a gândirii este, într-un sens, radical distinctă de cea a necondiționatului din cadrul criticii dedicate rațiunii speculative. În cadrul *Dialecticii* celei din urmă, ideea tinde necesar și necondiționat, însă doar asimptotic, spre forma unei experiențe posibile, neputându-se constitui ca obiect al celei din urmă. Ideea tinde infinit, însă falimentar, spre obiectualitate, putând produce cel mult o iluzie transcendentă, dacă încearcă să-și găsească loc în natură sub forma unui obiect posibil al ei. În cadrul secțiunii dedicate teleologiei, însă, dinamica este aproape inversă. Gândirea se apropie infinit mecanic de organism, fără a-i putea însă contura determinat cauzalitatea. O parte a naturii, mai precis organismul, scapă unui mod de cercetare ce ar presupune doar legalitatea mecanică. Dinamica gândirii nu mai presupune (precum în cazul rațiunii pure speculative) o mișcare asimptotică a nedeterminatului spre determinat ca obiect, ci în cazul finalității naturii gândirea nu poate ajunge la acesta ca determinare mecanică. În primul caz, necondiționatul nu poate ajunge la obiect, în ultimul, condiționatul¹⁸⁰ nu este suficient obiectului. Regulativitatea se impune, în primul caz, drept o consecință a faptului că nu se poate găsi un obiect posibil pentru un principiu nedeterminat; în cel de-al doilea, a faptului că obiectul reclamă unul ce nu poate fi determinat. Kant însuși va menționa faptul că nu se poate spera de „*nicio rațiune umană (nici o rațiune finită, care în privința calității ar fi asemănătoare cu a noastră, dar ar depăși-o cu mult în grad) să înțeleagă măcar producerea unui firicel de iarbă din cauze pur mecanice*”¹⁸¹.

Analitica facultății de judecare teleologice stabilește, așadar, faptul că un mod de cercetare ce se sprijină exclusiv pe legile mecanice nu poate da seama complet și consecvent de legalitatea naturii, fără să piardă din vedere natura finalității conturată de către experiența unui organism. Conceptul de *scop natural* reclamă o cercetare a naturii care implică, alături de legile mecanice, și o

¹⁷⁷ KU, 5:374.

¹⁷⁸ KU, 5:376.

¹⁷⁹ KU, 5:379.

¹⁸⁰ În acest caz a judecății determinative.

¹⁸¹ KU, 5:409.

dinamică teleologică, adică o cercetare ce presupune și se sprijină într-o măsură pe conceptul de cauză finală. Un astfel de principiu este evident strict euristic și regulativ, el servește *cercetării* nu *constituirii*. Cu toate acestea, în vederea surprinderii manierei în care *Critica facultății de judecare teleologice* devine momentul recuperării separării prin conturarea topicii intermediarității reflexivității, ceea ce este pertinent nu este atât surprinderea caracterului euristic al principiului finalității, cât dinamica¹⁸² prin care se ajunge la acesta în cadrul *Analiticii*. O astfel de dinamică este, într-un sens, rezultatul restanței arhitectonice a separării determinatului de nedeterminat într-o gândire discursivă (i.e., care nu este arhetip). Separarea nu poate fi completă: necondiționatul nu poate fi *dus până la capăt*, dar nici condiționatul. Incompletitudinea modelului mecanic este o umbră lăsată în arhitectura discursivă a subiectului de faptul că gândirea lui nu este un intelect intuitiv. Finalitatea devine, prin urmare, o depășire la limită, mai precis un *als ob*, a faptului că facultatea de judecare trebuie să intermedieze între natură și inteligibil, între intelect și rațiune. Topica ei este o consecință a gradului *suprasensibil* al unității¹⁸³, precum și a faptului că, totuși, separarea nu poate fi dusă până la capăt ca determinată¹⁸⁴, dar nici depășită printr-un apel la o cauză suprasensibilă și supranaturală¹⁸⁵ a scopului final al naturii (asupra căruia gândirea nu poate avea pretenția unei cunoașteri determinate). Prin urmare, vom vorbi în teleologie despre natură *ca și cum* finalitatea ar exista în mod intenționat în ea:

„Prin urmare, ca să nu fim suspectați nici măcar de cea mai neînsemnată pretenție că am dori să amestecăm între principiile noastre de cunoaștere ceva care nu aparține fizicii, respectiv o cauză supranaturală, vorbim în teleologie despre natură, de parcă finalitatea ar exista în mod intenționat în ea [*spricht man in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich sei*], dar atribuim intenția respectivă naturii, adică materiei.”¹⁸⁶

Prin urmare, *Analitica* conturează sensul unei finalități necesare euristic cercetării naturii. O asemenea cauzalitate finală pare a duce, la prima vedere, către o dialectică și o antinomie. Teza unei astfel de dialectici se conturează, așadar, prin argumentul conform căruia „*orice producere a obiectelor materiale este posibilă în conformitate cu legile pur mecanice*”¹⁸⁷, în opoziție cu o antiteză care ar susține, în schimb, faptul că „*unele produceri ale obiectelor materiale nu sunt posibile în conformitate cu legile pur mecanice*”¹⁸⁸. Antinomia este, însă, doar aparentă.

¹⁸² Avem în vedere dinamica ce reiese din faptul că necondiționatul rațional nu poate ajunge la obiect(ualitate), precum și faptul conform căruia condiționatul, presupus în legalitatea mecanică, nu este, în schimb, suficient obiectului.

¹⁸³ „principiul comun al deducției mecanice, pe de o parte, și al deducției teleologice, pe de alta, este *suprasensibilul*, pe care trebuie să-l punem la baza naturii ca fenomen” KU, 5:412.

¹⁸⁴ Sub forma unui idealism al cauzalității: o materie moartă. Vezi KU, 5:392.

¹⁸⁵ Sub forma realismului finalității: hילוзоизм (materie însuflețită) sau teism (cauză inteligentă a naturii). Vezi *Ibid.*

¹⁸⁶ KU, 5:383.

¹⁸⁷ KU, 5:387.

¹⁸⁸ *Ibid.*

Ea se înfățișează pentru că, în cazul tezei și antitezei, o *maximă* a facultății de judecare reflexive ce ar trebui să servească ca principiu regulativ al cercetării este transformată într-un *principiu* constitutiv al posibilității obiectelor naturii: „*Cele două propoziții se contrazic, dacă sunt transformate în principii ale lucrurilor; ele se împacă însă, dacă sunt considerate ca principii transcendente sau maxime ale facultății de judecare*”¹⁸⁹.

Prin urmare, cele două principii ale facultății de judecare reflexivă se contrazic și provoacă o dialectică doar dacă unei maxime îi este atribuită ilegitim calitatea de principiu constitutiv. Transformate în maxime, teza și antiteza ar presupune doar faptul că producerea obiectelor *poate fi considerată* atât în conformitate cu legile mecanice, cât și cu cele teleologice ale cauzalității¹⁹⁰; în opoziție cu aprecierea lor drept principii constitutive ce nu doar *consideră* obiectele într-un fel ori altul, ci le și *determină* obiectiv ca atare, introducând, prin urmare, o relație disjunctivă între cele două tipuri de cauzalitate. Prima maximă presupune, așadar, doar faptul că se poate considera și cerceta natura în conformitate cu o cauzalitate strict mecanică, fără a presupune că obiectele ei „*sunt posibile doar în felul acesta (excluzând orice cauzalitate de alt tip)*”¹⁹¹. Nici cea de-a doua maximă nu va presupune că obiectele naturii nu sunt posibile și printr-un alt tip de cauzalitate, ci doar faptul că „*rațiunea umană, urmând acest principiu [al mecanismului naturii] și procedând astfel nu va putea găsi nici cel mai neînsemnat temei pentru ceea ce constituie specificul unui scop natural, însă va găsi desigur alte cunoștințe despre legile naturii*”¹⁹².

Cu toate acestea, soluția *Dialecticii* demonstrează doar faptul că termenii a ceea ce a fost separat¹⁹³ nu trebuie necesar să se și contrazică. Ceea ce nu demonstrează, în schimb, este posibilitatea cunoașterii unității lor. Posibilitatea unei astfel de unități implică registrul *suprasensibilului*, mai precis ideea că cele două tipuri de cauzalitate se pot uni sub forma unui singur principiu la nivelul unui fond intim și necunoscut (i.e., suprasensibil) al naturii (*unbekannten inneren Grunde der Natur*¹⁹⁴), care nu poate fi determinat sub forma unei experiențe posibile de către o gândire discursivă. Însă, chiar dacă registrul unei asemenea posibile unități scapă gândirii, ceea ce *Dialectica* conturează totuși este faptul că ruptura este o consecință a discursivității gândirii, a faptului că aceasta trebuie întotdeauna, prin judecată, să se miște fie determinativ, fie reflexiv, între particularul dat în intuiție și universalul conceptual al spontaneității.

Dialectica facultății de judecare teleologice soluționează, prin urmare, antinomia, dar nu prin conturarea tezei și antitezei drept simultan false sau prin limitarea celei dintâi la registrul suprasensibil și a celei din urmă la cel sensibil (precum a fost cazul celor din cadrul *Dialecticii* rațiunii pure speculative).

¹⁸⁹ M. Florian, *op. cit.*, p. 31.

¹⁹⁰ Vezi KU, 5:387.

¹⁹¹ Vezi *Ibid.*

¹⁹² KU, 5:388.

¹⁹³ Avem în vedere cele două tipuri de cauzalitate.

¹⁹⁴ Vezi KU, 5:388.

Soluționarea antinomiei are mai degrabă loc prin considerarea acestora nu ca principii ale posibilității obiectelor, ci drept maxime euristice ale cercetării, care nu se contrazic cu necesitate, și prin înfățișarea posibilității unei unități a celor două tipuri de cauzalitate în suprasensibil. Problema unității celor două principii va fi dezvoltată de Kant în §76: *Notă* și §77: *Despre specificul intelectului uman, prin care devine posibil pentru noi conceptul de scop al naturii*, contrastând arhitectonica discursivității gândirii cu cea a unui intelect arhetip și conturând definitiv topica facultății de judecare drept gradul final în care sunt gestionate rupturile sistemului filosofiei critice ca intermediere.

Angelica Nuzzo va susține faptul că posibilitatea gândirii unui intelect intuitiv se conturează drept cel mai înalt punct al filosofiei transcendente și, totodată, drept pecetea închiderii sale¹⁹⁵. Sensul unui asemenea intelect este introdus de către Kant în *Notă* argumentând faptul că „*pentru intelectul uman este absolut necesar să distingă posibilitatea [Möglichkeit] de realitatea [Wirklichkeit] obiectelor*”¹⁹⁶. Posibilitatea este înțeleasă aici drept „*poziția reprezentării unui obiect față de conceptul nostru și, în genere, față de facultatea gândirii*”¹⁹⁷. Realitatea, în schimb, este definită drept „*instituirea obiectului în sine (independent de acest concept)*”¹⁹⁸. Prin urmare, devine clar faptul că distincția avută în vedere de Kant nu este decât consecința rupturii discursive dintre receptivitatea sensibilității și spontaneitatea intelectului sau, mai precis, dintre particular (i.e., contingent) și universal (i.e., necesar). O colapsare arhitectonică a realității în posibilitate ar produce, așadar, sensul și portretul unei gândiri pentru care a cunoaște un obiect implică necesar și existența lui sau, mai precis, pentru care cunoașterea este productivă ontologic: „*Un intelect, la care n-ar interveni această deosebire, ar putea spune: toate obiectele pe care le cunosc sunt (există)*”¹⁹⁹. Într-o gândire discursivă, particularul va rămâne întotdeauna contingent în relație cu universalul; cu alte cuvinte, particularul este subsumat universalului, nu conținut în acesta²⁰⁰. Prin urmare, cum primul nu poate fi derivat analitic și productiv din cel din urmă, gândirea discursivă va avea nevoie de o facultate de judecare reflexivă, nu doar de cea determinativă:

„Astfel, în mod concludiv, raportarea la un intelect intuitiv ne permite, în primul rând, să recunoaștem că antinomia dintre mecanic și teleologic este valabilă doar subiectiv pentru mintea umană; în al doilea rând, ne sugerează o situație în care nu ar

¹⁹⁵ “So formulated, the possibility of thinking of an intuitive understanding is the highest act of transcendental philosophy and the seal of its closure.” Angelica Nuzzo, *Kritik der Urteilskraft §§76 77: Reflective Judgment and the Limits of Transcendental Philosophy*, în: Dietmar H. Heidemann (ed.), *Kant Yearbook – Teleology*, 1/2009, De Gruyter, New York, p. 160.

¹⁹⁶ „Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden.” KU, 5:401.

¹⁹⁷ KU, 5:402.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ KU, 5:403.

²⁰⁰ Vezi Angelica Nuzzo, *op.cit.*, p. 166. Vezi și KU, 5:404: „Dar, particularul, ca atare, conține ceva accidental față de universal, cu toate că rațiunea cere și unitate în conexiunea legilor particularele naturii”.

exista nicio contradicție între considerarea mecanică a naturii și considerarea ei ca un întreg organic și sistematic (i.e., o situație în care nu ar apărea nicio antinomie); în cele din urmă, ne determină să presupunem un mod de reflecție în analogie cu un intelect intuitiv și să ne raportăm ambele maxime la un «substrat suprasensibil al naturii» în care acestea își pot găsi unificarea.²⁰¹

Facultatea de judecare se conturează, așadar, în urma posibilității gândirii unui intelect arhetip, drept însăși ceea ce recuperează, într-un sens, ruptura sensibilității de intelect și, prin urmare, a particularului de universal. Aceasta devine locul unei intermediieri în care este gestionat faptul că, într-o gândire discursivă, particularul nu este conținut în universal (i.e., concept) și prin urmare nici nu poate fi derivat analitic din acesta, dar și a faptului că o gândire care ar presupune o ruptură totală ar fi o imposibilitate arhitectonică. Gândirea nu este nici unitate absolută, dar nici separație absolută. Facultatea de judecare, în special prin reflexivitatea ei, este un *triton genos* care recuperează, într-un alt grad decât cel al logicii separării, unitatea sub forma unei gândiri care, totuși, poate vedea universalul în particular și, prin judecata sa determinativă, poate subsuma particularul sub universal, doar că nu analitic și productiv. Intermedierea capătă dinamica arhitectonică a unui *als ob*, mai precis, în acest caz, a finalității naturii (*die Zweckmäßigkeit der Natur*), dar și a sistematicității acesteia (*systematischen Einheit*). Problema sistematicității, deschisă în cadrul *Suplimentului la dialectica transcendentă* a primei critici, își găsește prin urmare gestionarea finală și concluzia tot în jurul limitei intelectului arhetip ce închide *Dialectica* teologiei. Ea devine, prin urmare, o recuperare a faptului că, într-o gândire discursivă, întregul este nevoit să conțină în sine o contingență a legăturii părților, din moment ce particularul este doar *subsumat* universalului, nu *conținut* în acesta:

„Dar ne putem imagina și un intelect, care, nefiind discursiv ca al nostru, ci intuitiv, trece de la *universalul sintetic* (de la intuiția unui întreg ca atare) la particular, adică de la întreg la părți. Deci acest intelect și reprezentarea sa a întregului nu conține *contingența* legăturii părților, pentru a face posibilă o formă determinată a întregului, de care are nevoie intelectul nostru, căci acesta din urmă trebuie să înainteze de la părți, drept cauze concepute în mod general, spre diferitele forme posibile, care trebuie subsumate acestora drept consecințe.”²⁰²

Dialectica facultății de judecare teleologice nu este, prin urmare, o simplă conturare a regulativității și subiectivității finalității transcendente, ci ea este, prin însăși posibilitatea gândirii unui intelect arhetip pe care o conturează, locul în care intermediaritatea facultății de judecare este descrisă drept însuși punctul final în care restanța arhitectonică a separării particularului de universal este

²⁰¹ “Thus, conclusively, the reference to an intuitive understanding, allows us first to recognize that the antinomy between mechanism and teleology is valid only subjectively for the human mind; second, it suggests a situation in which no contradiction would subsist between the view of nature as mechanism and the view of nature as an organic and systematic whole (i. e., a situation in which no antinomy would arise); finally, it leads us to assume a way of reflecting in analogy with an intuitive understanding and to refer both our maxims to a «supersensible substrate of nature» in which they may find their unification.” Ibid., p. 170.

²⁰² KU, 5:407.

gestionată prin *als ob-ul* finalității și al sistematicității. Acest moment devine cel mai înalt punct al filosofiei transcendente și, simultan, pecetea închiderii sale²⁰³. Cu atât mai mult, el poate fi citit și drept punctul din care sistemul kantian deschide întreaga istorie a idealismului german și al filosofiei speculative. Acesta „confirmă trecerea de la Kant la noțiunea hegeliană de subiectivitate absolută care, cuprinzând toate condițiile, este ea însăși necondiționată”²⁰⁴.

METODOLOGIA FACULTĂȚII DE JUDECARE TELEOLOGICE

Analitica și *Dialectica* au conturat faptul că legile pur mecanice nu pot fi, singure, suficiente cercetării posibilității producerii unui obiect al naturii, materia organizată implicând, în mod necesar, conceptul scopului natural; precum și faptul că facultatea de judecare reflexivă poate și trebuie să implice un principiu al finalității pentru cercetarea naturii, într-o manieră care nu exclude antinomic legitatea mecanică. Finalul *Dialecticii* a descris facultatea de judecare drept un *triton genos* ce recuperează, ca intermediaritate, ruptura dintre intelect și sensibilitate sau, mai precis, dinamica discursivității de a fi nevoită să treacă întotdeauna de la universalul *analitic* la particular, și nu de la unul *sintetic*²⁰⁵, cum ar putea fi gândit că ar proceda o inteligență intuitivă. Intermediaritatea are loc sub forma *als ob-ului* teleologiei și a sistematicității, concluzionând astfel primele două secțiuni ale *Criticii facultății de judecare teleologice*, printr-o ultimă și finală gestiune a problemei deschise inițial în cadrul *Suplimentului* primei critici (cea a unității sistematice a naturii și gândirii), dar și a radicalei deschideri conturate în jurul posibilității gândirii unei inteligențe absolut unitare.

Dacă *Analitica* și *Dialectica* concluzionează problema rupturii dintre particular și universal în maniera descrisă mai sus, adică sub forma unei radicale deschideri, atunci *Metodologia facultății de judecare teleologice* va reprezenta, într-un sens, concluzia întregului sistem critic și punctul final al gestionării rupturii domeniului naturii de cel al libertății și inteligibilului. *Metodologia* este, de asemenea, și punctul în care se schițează deschiderea ce va deveni ulterior filosofia politică și cea a religiei în proiectul filosofiei kantiene. Conceptul de dovadă morală a existenței lui Dumnezeu și a teologiei etice va duce la *Religia în limitele rațiunii* (1793)²⁰⁶, iar cel al societății civile (*bürgerliche Gesellschaft*),

²⁰³ Vezi nota 194.

²⁰⁴ “The conclusive act of reflective judgment [...] confirms the move from Kant to Hegel’s notion of an absolute subjectivity that encompassing all conditions is itself unconditioned.” A. Nuzzo, *op.cit.*, p. 171.

²⁰⁵ Intelectul discursiv trece de la concepte la intuiția empirică, cel intuitiv trece de la intuiția unui întreg la particular. Vezi KU 5:407.

²⁰⁶ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*: apare la trei ani după *Critica facultății de judecare*. Vezi I. Kant, *Religia în limitele rațiunii*, traducere în limba română de Radu Gabriel Pârvu, ediția a III-a, Humanitas, București, 2023.

conturat în §77²⁰⁷, se va maturiza sub forma proiectului conturat în *Spre pacea eternă: un proiect filosofic* (1795)²⁰⁸.

O conturare a manierei prin care ultima critică este angajată în gestionarea rupturilor sistemului filosofiei critice presupune, prin urmare, nu atât o expunere a relației teleologiei cu științele naturii, sub forma problemei originii și producerii materiei vii²⁰⁹, precum nici expunerea contrastelor dintre o teologie etică și una fizică²¹⁰, sau a limitelor celei din urmă, cât mai degrabă aceasta presupune surprinderea manierei prin care, stabilind un scop final al creației și al existenței lumii, precum și prin stabilirea posibilității și sensului unei credințe morale, Kant va articula, în cadrul *Metodologiei*, gestionarea finală a rupturii dintre domeniul naturii și cel al libertății.

Determinarea scopului final al creației și al existenței lumii, drept ființa umană ca subiect rațional al moralității, este gestul fundamental al *Metodologiei* și, totodată, ultimul mare gest al sistemului filosofiei critice, gest care, de altfel, o și încheie. Kant definește un scop final (*endzweck*) drept „*acela care nu necesită nici un alt scop în calitate de condiție a propriei sale posibilități*”²¹¹. Cum principiul mecanismului pur (*der bloße Mechanismus*) s-a dovedit a nu putea fi suficient gândirii unei naturi organizate, subiectul rațional având nevoie, prin urmare, de un principiu aparte al reflexivității sale, sub forma posibilității cauzelor finale, și cum, prin extinderea acestui principiu de către gândire asupra sistematicității întregii naturi, ea ajunge la problema *als ob-ului* unei cauze inteligente a naturii, Kant va concluziona că, atunci, întreaga natură implică un scop final, care nu mai poate face parte din seria condițiilor ei (pentru că, altfel, gândirea ar cădea într-o regresie infinită), ci care trebuie, prin urmare, să aibă valoare necondiționată. Sau, în alte cuvinte, dacă vom vedea întreaga natură ca un sistem (ceea ce arhitectonica discursivității gândirii implică cu necesitate), atunci o asemenea natură va implica un *scop final* al sistemului și al finalității ei. Un asemenea scop final nu poate fi nimic altceva decât necondiționatul libertății unei ființe raționale, adică nimic altceva decât omul:

„Dar nu există în lume decât un singur tip de ființe a căror cauzalitate este teleologică, adică orientată spre scopuri, și care sunt totuși, în același timp, astfel alcătuite încât ele însele își imaginează că legea, după care trebuie să-și determine scopuri, ar fi absolută și independentă de condițiile naturii, dar necesară în sine. Ființa de acest tip este omul, dar considerat ca *noumen*. El este singura ființă din natură la care putem totuși recunoaște, din perspectiva propriei sale alcătuirii, o facultate suprasensibilă (*libertatea*) și chiar legea cauzalității împreună cu obiectul ei, pe care omul și-l poate propune ca scop suprem (binele suprem din lume).”²¹²

²⁰⁷ Mai precis în §77 *Despre scopul ultim al naturii ca sistem teleologic*. Vezi KU, 5:432.

²⁰⁸ *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Vezi I. Kant, *Spre pacea eternă: un proiect filosofic*, traducere în limba română de Rodica Croitoru, ediția a II-a, editura All, București, 2008.

²⁰⁹ Vezi punctul §81 *Despre reunirea mecanismului cu principiul teleologic în explicarea unui scop al naturii ca produs natural*.

²¹⁰ Vezi §85 *Despre teologia fizică* și §86 *Despre teologia etică*.

²¹¹ KU, 5:434.

²¹² KU, 5:435.

Prin urmare, în cadrul sistemului critic domeniul adevărului nu este rupt violent și artificial de cel al libertății, ci, într-un sens, *scopul final al naturii este însăși libertatea*. Dacă concluzia *Suplimentului* primei critici se află, de fapt, în cadrul *Dialecticii* teleologiei, atunci concluzia fundamentală a filosofiei morale a lui Kant are loc, de fapt, în cadrul *Metodologiei* judecării teleologice. Mai precis, aceasta conturează nu doar speranța unei voințe raționale de a-și putea constitui și urmări scopurile morale în cadrul unei naturi care este compatibilă cu autonomia ei, ci faptul că *însăși scopul final al sistemului naturii este împlinirea morală a libertății umane*. Binele suprem (*das höchste Gut in der Welt* sau, mai precis, *însăși summum bonum*) nu doar că este posibil, dar poate și trebuie să fie realizat în natură. *Ființa umană devine, într-un sens, însăși als ob-ul necondiționatului care se determină ca natură*.

Libertatea este, așadar, intim unită cu natura, prin intermediul unei reflexivități teleologice ce conturează posibilitatea unui bine suprem și a unui scop final al creației sub forma voinței raționale, unde unitatea are loc printr-o topică în care libertatea lasă loc speranței într-o natură condiționată, iar natura lasă loc sistematicității necondiționate în libertate. Binele suprem nu doar că poate fi urmărit în natură de către o voință rațională, dar trebuie, prin urmare, să fie urmărit *sistematic*. Voința trebuie să se articuleze sub forma unui *sistem al datoriiilor*, prin care necondiționatul se întoarce asupra lui însuși, drept altfel condiționat, în cadrul unei naturi finite, spre a realiza *sistematic* binele suprem²¹³. Iar, cum sistematicitatea s-a definit, în urma reflexivității teleologice, drept întotdeauna nedeterminată, devine evident faptul că voința nu-și poate compune sistemul datoriiilor, dar nici urmări binele suprem, într-o manieră determinat-mecanică. Sistemul datoriiilor trebuie să rămână deschis și nedeterminat, spre a putea compune vocația morală a ființei raționale într-o natură care trebuie să rămână la fel de deschisă, adică a cărei sistematicitate este la fel de nedeterminată. Facultatea de judecare devine, așadar, singura dinamică care poate face cu puțință, ca intermediere, însăși unitatea arhitectonică a sistemului critic:

„Tot ce putem spune este că, uneori, poate părea evident ce anume cere datoria noastră a realizării binelui suprem pentru omenire în cadrul naturii, iar alteori poate să nu pară evident. Însă, în niciunul dintre cazuri, nu vom putea găsi reguli determinate care să transforme astfel de decizii în procese mecanice. Aceasta reiese din premisele conform cărora datoriile noastre trebuie să formeze un sistem, trebuie să fie realizate într-o natură pe care trebuie să o concepem ca pe un sistem, unde cunoașterea noastră despre un astfel de sistem este întotdeauna incompletă și reprezintă întotdeauna o problemă pentru facultatea de judecare reflexivă, mai degrabă decât pentru cea determinativă.”²¹⁴

²¹³ Vezi P. Guyer, *Kant*, Routledge, Londra 2014, p. 414.

²¹⁴ “All we can say is that sometimes it may seem obvious what our duty to realize the highest good for mankind within the world of nature requires, and sometimes it may not seem obvious, but in neither case will we be able to find determinate rules that can make such decisions mechanical. That is what follows from the premises that our duties must comprise a system, that they must be fulfilled in a nature that we must conceive of as a system, but that our knowledge of a system is always incomplete and always a problem of the reflecting rather than determining use of judgment.” Ibid. p. 412.

Posibilitatea binelui suprem (ca legătură necesară a virtuții și fericirii), în cadrul unei naturi al cărei scop final s-a articular drept „*existența ființelor raționale supuse legilor morale*”²¹⁵, va duce, prin urmare, spre o teologie etică și spre o dovadă morală a existenței lui Dumnezeu, completând astfel argumentul celei de-a doua critici prin intermediul dinamicii finalității. Kant a argumentat, în cadrul criticii dedicate rațiunii pure practice, că însăși natura legii morale a ființei raționale, prin producerea unei datorii a năzuinței către un bine suprem, este cea care conturează posibilitatea, dar și necesitatea subiectivă a unei credințe morale. Mai precis, dacă rațiunea comandă, atunci, într-un sens, obiectul legii trebuie să fie și posibil, iar cum posibilitatea legăturii necesare dintre virtute și fericire nu se poate articula cu certitudine în cadrul unei naturi finite și condiționate, devine necesară o *credință* morală în faptul că lumea este structurată *ca și cum* ar fi fost creată pentru scopurile morale ale unei voințe raționale. Însăși dinamica legii morale produce, prin urmare, necesitatea practică a unei credințe într-un autor moral al lumii, nu sub forma unei dovezi obiective, ci sub forma faptului că „*dacă el [voința rațională] vrea să gândească în mod consecvent moral, atunci trebuie să admită această teză între maximele rațiunii sale practice*”²¹⁶.

Metodologia completează argumentul moral, afirmând faptul că, prin identificarea ființei umane, în calitatea sa de rațiune practică, drept scop final al naturii, vom dobândi condiția principală a posibilității considerării lumii ca un „*întreg, care subzistă în virtutea scopurilor*”²¹⁷, adică drept un „*sistem al cauzelor finale*”²¹⁸. O astfel de dinamică a relației dintre scopul final și sistematicitatea lumii conturează principiul unei cauze prime, care nu este doar o *intelență* ce prescrie mecanic legile condiționate ale naturii (i.e., o teologie fizică), ci care poate fi concepută sub forma unei cauze supreme în imperiul scopurilor: „*Datorită acestui principiu, astfel determinat, al cauzalității ființei prime, nu mai suntem nevoiți să concepem această ființă doar ca inteligența care prescrie legile naturii, ci și ca legislator suprem într-un imperiu moral al scopurilor*”²¹⁹. Adevărata măsură a argumentului moral pentru existența lui Dumnezeu nu se conturează, așadar, decât prin intermediul reflexivității teleologice, în și prin gestionarea rupturii dintre condiționat și necondiționat, prin *als ob-ul* scopului final moral al lumii. *Metodologia* încheie, prin urmare, sistemul critic sub forma unei facultăți de judecare care *deschide* o relație intimă între adevăr, bine și frumos. În urma *Metodologiei*, fericirea nu este doar intim legată de virtute într-o natură care poate face loc vocației morale a voinței raționale, ci este întotdeauna o fericire care rezultă din a putea vedea în condiționat necondiționatul ca *frumos* și a-l determina pe cel din urmă în primul ca *bine*.

²¹⁵ KU, 5:449.

²¹⁶ KU, 5:451.

²¹⁷ KU, 5:444.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid.

„Deci trebuie să admitem o cauză morală a lumii (un creator al lumii), ca să putem presupune, conform legilor morale, un scop final, și, pe cât de necesar este acest lucru, tot atât de necesar (adică în același grad și din același motiv) este să admitem că există un Dumnezeu.”²²⁰

CONCLUZII

Critica facultății de judecare nu este, așadar, doar o simplă articulare a unei teorii estetice, căreia i se alătură efortul, mai mult sau mai puțin secundar, al conturării regulativității reflexivității teleologice. Miza arhitectonică a deducției metafizice a facultății de gust implică și este simultană recuperării restanței rupturii condiționatului de necondiționat, precum și a universalului de particular, în cadrul unei gândiri discursive. Cele patru momente ale *Analiticii*, sub forma calității, cantității, relației și modalității, nu sunt nimic altceva decât o prezentare a manierei prin care dinamica judecării nu încapă complet în logica categoriilor, unde reflexivitatea acesteia este, într-un sens, însăși „distorsiunea” unei topici a discursivității²²¹, prin intermediul unei judecări care vizează legalitatea intelectului *ca și cum* aceasta ar fi liberă, prin dinamica unei imaginații care se poate *juca liber* cu forma legalității. Facultatea de judecare devine, prin urmare, o dublă depășire, ea angajează simultan o depășire la limită a principiului legalității libere (*die freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft*), precum și a finalității fără scop (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*). Frumosul este intim angajat de către adevăr, dar și de către libertate, printr-o dinamică ce poate produce o natură care nu se închide, o voință care nu se contrazice și un frumos care nu este simplă formă și separare, ci este însăși dinamica libertății din lege și a legalității din libertate.

Analitica va produce și sensul unei topici a genului, care devine, într-un sens, însăși conștiința productivă (i.e., creatoare) a intermediarității, sub forma posibilității prezentării unei idei estetice care angajează vocația suprasensibilă a subiectului rațional printr-o dinamică a înfățișării libertății *ca și cum* ar fi natură, unde limita este însăși forma legalității exprimării inexprimabilului. Relația frumosului cu suprasensibilul, ca gestionare a rupturii arhitectonice dintre condiționat și necondiționat, se va articula în cadrul *Analiticii* și sub forma identificării și conturării posibilității unei relații simbolice dintre frumos și moralitate. Cum simbolul este înțeles drept o prezentare indirectă a unei idei care nu se poate determina condiționat, o legătură simbolică dintre frumos și moralitate implică, prin urmare, o topică a facultății de judecare care devine însăși gradul în care o *analogie* arhitectonică a naturii și libertății poate *avea loc*, unde reflexivitatea determină frumosul sub forma unei năzuințe spre inteligibil care angajează finalitatea morală a naturii.

Frumosul poate înfățișa, prin urmare, dinamica intermedierii sub forma unui acord *pozitiv*, însă doar *simbolic*. El câștigă pozitivul, însă cu prețul unei judecări care are în vedere doar limitarea (*Begrenzung*) formei. Prin urmare, adevărata

²²⁰ KU, 5:450.

²²¹ Vezi Jean-François Lyotard, *op.cit.*, p. 46.

măsură a relației determinatului cu nedeterminatul nu va putea fi dată în cadrul esteticului decât prin intermediul unei experiențe a sublimului, care, având în vedere nelimitarea (*Unbegrenztheit*), poate prezenta sub forma unui acord *negativ* și a unei *inadecvări*, însăși limita negativă a unității subiectului rațional. Dispoziția matematică a imaginației produce o experiență a sublimului în care, încercând să prezinte și să compună ceea ce este absolut mare *ca și cum* ar putea avea loc în natură, ea se prăbușește în sine însăși, prezentând, sub forma unui spasm arhitectonic, cum mărimea condiționatului nu se poate ridica la magnitudinea inteligibilului, provocând, așadar, în subiect, sentimentul estetic al superiorității vocației sale suprasensibile față de o natură în care nu mai încap. Dispoziția dinamică a imaginației, în schimb, va completa conștiința magnitudinii vocației sale și cu conștiința puterii ei, înfățișând falimentul prin care, conturându-se chiar sub forma unei *forțe* infinite, dar determinate, condiționatul nu va putea trezi în subiect nimic altceva decât sentimentul puterii infinite a vocației morale în fața naturii. Dinamica relației imaginației cu rațiunea prezintă, așadar, sub forma unui acord negativ, cum suma infinită a mărimilor condiționate nu se poate ridica la magnitudinea inteligibilului și cum întreaga forță a determinatului nu mai are asupra subiectului nicio putere, conturându-se, așadar, drept un sentiment estetic al conștiinței dublei sale cetățenii:

„Când frumosul este incendiat, semnul binelui se ridică din cenușa lui. Orice sacrificiu implică un astfel de sacrilegiu. O îndurare nu poate fi obținută decât prin abandonarea, prin exilarea unui prim dar, care trebuie să fie el însuși infinit de prețios. Natura sacrificată este sacră. Interesul sublim evocă un astfel de sacrilegiu.”²²²

În cele din urmă, facultatea de judecare teleologică a demonstrat, prin *Analitica* ei, cum gândirea nu poate da seama de toate obiectele unei naturi posibile printr-o judecare care ar presupune producerea obiectelor doar în conformitate cu legile mecanice, unde, așadar, gândirea nu ar putea avea în vedere decât o natură *închisă și moartă*. S-a impus drept necesară, prin urmare, posibilitatea unei reflexivități care implică, în aprecierea ei, un alt tip de cauzalitate, mai precis cea a cauzelor finale. *Dialectica* celei din urmă a conturat maniera prin care cele două principii, dacă sunt considerate maxime ale facultății de judecare reflexive și nu principii obiective ale celei determinative, nu se vor exclude antinomic, ci vor rămâne posibile simultan ca moduri de cercetare a naturii. Considerarea unității suprasensibile a celor două tipuri de cauzalitate a produs, în cadrul *Dialecticii*, posibilitatea gândirii unui intelect arhetip în care separația nu mai are loc, conturând facultatea de judecare drept gradul în care restanța arhitectonică a separării particularului de universal, prin *als ob-ul* finalității și sistematicității, are loc sub forma unei deschideri radicale, ce va lansa întreaga istorie a idealismului german și a filosofiei speculative.

²²² “When one lights the beautiful on fire, the sign of the good arises from its cinders. Any sacrifice involves this sacrilege. A pardon can only be obtained by abandoning, by banishing a first gift, which must itself be infinitely precious. The nature sacrificed is sacred. Sublime interest evokes such a sacrilege.” Ibid. p. 188.

Metodologia închide sistemul filosofiei critice și se articulează drept punctul final al gestionării unității arhitectonice a celor trei critici, prin identificarea scopului final (*endzweck*) al creației cu necondiționatului voinței unei ființe raționale:

„Scopul e libertatea (inteligibilul) în natură (sensibil). Fiind natural, scopul se deosebește de libertate; fiind scop (libertate), el se deosebește de natură. Teleologia nu e nici natură, nici libertate, ci unirea amândurora; ca atare, ea nu e nici teorie, nici practică, ci a treia formă de cunoștință: judecată reflectantă, contemplare, evaluare.”²²³

Un astfel de scop final, în cadrul arhitectonicii teleologiei, va închide problema sistematicității deschise în cadrul primei critici, precum și pe cea a credinței morale din cadrul celei de-a doua, prin intermediul dinamicii unei facultăți de judecare prin care scopul final al lumii devine libertatea, înțeleasă aici drept necondiționatul care revine la sine drept altfel condiționat, sub forma unei vocații morale și a unei speranțe că binele suprem poate avea loc în lume. Întreaga Critică a facultății de judecare leagă, așadar, intim o natură care nu este închidere de un frumos care nu este separație în cadrul unei credințe și al unei speranțe că necondiționatul poate avea loc în natură. Sistemul se închide demonstrând, într-un sens, faptul că ființa umană este însăși als ob-ul necondiționatului care se determină ca *natură*.

BIBLIOGRAFIE PRIMARĂ

- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 28 Bde, Berlin, 1910–1972.
- , *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, traducere de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2019.
- , *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ediția a III-a îngrijită de Ilie Pârvu, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2014.
- , *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura IRI, București, 1998.
- , *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Filotheia Bogiu, Valentin Mureșan, Miki Ota, Radu Gabriel Pârvu, Editura Humanitas, 2007.
- , *Critica rațiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2010.
- , *Critica facultății de judecare*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
- , *Critica facultății de judecare*, traducere de Rodica Croitoru, Editura All, București, 2008.
- Allison, Henry, *Kant's theory of taste*, Cambridge University Press, New York, 2001.
- , *Idealism and freedom*, Cambridge University Press, New York, 1996.
- , *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Buchdahl, Gerd, *Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant's Philosophy*, Blackwell, Cambridge 1992.
- Ciomoș, Virgil, *Conștiință și schimbare în Critica rațiunii pure. O perspectivă arhitectonică asupra kantianismului*, Editura Humanitas, Colecția Academica, București, 2006.
- , *De la experiența sublimului la starea de excepție*, Editura Paideia, București, 2006.

²²³ Mircea Florian, *op.cit.*, p. 28.

- , *Timp și eternitate – Aristotel, Fizica IV 10–14, interpretare fenomenologică*, Editura Paideia, București, 1998.
- Guyer, Paul, *Kant*, Routledge, Londra, 2014.
- , *Kant's System of Nature and Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- Longuenesse, Béatrice, *Kant on the Human Standpoint*, Modern European Philosophy, Cambridge University Press; Cambridge 2005.
- Liotard, Jean-François, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, traducere în limba engleză de Elizabherh Ronenberg, Stanford University Press, Stanford, 1994.
- Mcfarland, John David, *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1970.
- Neiman, Susan, *The Unity of Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- Strawson, Peter, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Routledge, Londra, 2006.

BIBLIOGRAFIE SECUNDARĂ

- Allison, Henry, *Kant's Antinomy of Teleological Judgment*, în: P. Guyer (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003, p. 219–236.
- Aquila, Richard E., *Unity of Organism, Unity of Thought, and the Unity of the Critique of Judgment*, în: Hoke Robinson (ed.), *System And Teleology In Kant's Critique of Judgment*, Southern Journal of Philosophy 30 (S1), University of Memphis, 1992, p. 139–156.
- Brant, Reinhard, *The Deductions in the Critique of Judgment, Comments on Hampshire and Horstmann*, în: Ekhart Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford University Press, Stanford, 1989, p. 177–190.
- Brittan, Gordon G., Jr., *Systematicity and Objectivity in the Third Critique*, în: Hoke Robinson (ed.), *Southern Journal of Philosophy 30 (S1)*, University of Memphis, 1991, p. 167–186.
- Cohen, Ted, *Why Beauty Is a Symbol of Morality*, în: T. Cohen & P. Guyer (eds.), *Essays in Kant's Aesthetics*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 221–236.
- Crawford, W. Donald, *Kant's Eesthetic Theory*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1974.
- Derrida, Jacques, *Khôra*, traducere de Marius Ghica, Editura Scrisul Romanesc, Craiova, 1998.
- Dérflinger, Bernd, *Teleology and the Problem of Transition*, în: Hoke Robinson (ed.), *System And Teleology In Kant's Critique of Judgment*, Southern Journal of Philosophy 30 (S1), University of Memphis, 1992, p. 65–71.
- England, Frederick Ernest, *Kant's Conception of God*, Humanities Press, New York, 1968.
- Floyd, Juliet, *Heautonomy, Kant on Reflective Judgment and Systematicity*, în: Herman Parret (ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*, De Gruyter, New York, 1998, p. 192–218.
- Gasche, Rodolphe, *Transcendentality, in Play*, în: Herman Parret (ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*, De Gruyter, New York, 1998, p. 297–313.
- Grier, Michelle, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- , *Kant on the Illusion of a Systematic Unity of Knowledge*, în: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 14, No. 1 (Jan., 1997), University of Illinois Press, Champaign, 1997, p. 1–28.
- Guyer, Paul, *Elements in the Philosophy of Immanuel Kant: Kant on the Rationality of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.
- , *Introduction: The starry heavens and the moral law*, în: P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 1–27.
- , *Kant's ambitions in the third Critique*, în: P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 538–588.
- , *Kants Principles of Reflective Judgment*, în: P. Guyer (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003, p. 1–62.
- , *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, New York, 1997.

- Harris, Jane Gary, *Osip Mandelstam*, Twayne Publishers, Boston, 1988.
- Henrich, Dieter, *Beauty and Freedom: Schiller's Struggle with Kant's Aesthetics*, în: T. Cohen & P. Guyer (eds.), *Essays in Kant's Aesthetics*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 237–260.
- Horstmann, Rolf-Peter, *Elements in the Philosophy of Immanuel Kant: Kant's Power of Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- , *Why Must There Be a Deduction?* în: Ekhart Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford University Press, Stanford, 1989, 157–176.
- Hughes, Fiona, *The Technic of Nature, What is Involved in Judging?*, în: Herman Parret (ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*, De Gruyter, New York, 1998, p. 176–192.
- Kemal, Salim, *The Practical Postulate of Freedom and Beauty as a Symbol of Morality*, în: Herman Parret (ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*, De Gruyter, New York, 1998, p. 356–373.
- Kitcher, Philip, *Projecting the Order of Nature*, în: Butts, R.E. (ed.) *Kant's Philosophy of Physical Science. The Western Ontario Series in Philosophy of Science*, vol. 33, Springer, Dordrecht, 1986.
- Kneller, Jane, *Imaginative Freedom and the German Enlightenment*, în: P. Guyer (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003, p. 181–198.
- Longuenesse, Béatrice, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, traducere în limba engleză de Charles T. Wolfe, Princeton University Press, Princeton 2000.
- Noller, Jörg, *Heautonomy: Schiller on freedom of the will*, în: *European Journal of Philosophy* 29(2), Wiley, New York 2021, p. 339–353.
- Nuzzo, Angelica, *Kritik der Urteilskraft §§76–77: Reflective Judgment and the Limits of Transcendental Philosophy*, în: Dietmar H. Heidemann (ed.), *Kant Yearbook – Teleology*, 1/2009, De Gruyter, New York, p. 143–72.
- Makkreel, Rudolf A., *On Sublimity, Genius and the Explication of Aesthetic Ideas*, în: Herman Parret (ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*, De Gruyter, New York, 1998, p. 615–629.
- Marques, Antonio, *Reflection and Fiction in Kant's Aesthetics*, în: Herman Parret (ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*, De Gruyter, New York, 1998, p. 219–228.
- Mccormick, Peter, *Overwhelming Forces and a Whispering Vastness: Kantian Fictions of a Negative Sublime*, în: Herman Parret (ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*, De Gruyter, New York, 1998, p. 630–641.
- Meerbote, Ralf, *The Singularity of Pure Judgments of Taste*, în: Herman Parret (ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*, De Gruyter, New York, 1998, p. 415–431.
- , *Systematicity and Realism in Kant's Transcendental Idealism*, în: Hoke Robinson (ed.), *System And Teleology In Kant's Critique of Judgment*, Southern Journal of Philosophy 30 (S1), University of Memphis, 1992, p. 129–138.
- Merritt, Melissa Mbay, *Elements in the Philosophy of Immanuel Kant: The Sublime*, Cambridge University Press, 2018.
- , *The Moral Source of the Kantian Sublime*, în: Timothy Costelloe (ed.), *The sublime*, Cambridge University Press, New York, 2012, p. 27–49.
- Pavalache, Sebastian, *Topica imaginației în Deducția transcendențială a conceptelor pure ale intelectului*, în: Tat, Alin & Siserman, Dan (eds.), *Spicilegium Philosophicum*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022.
- Rajiva, Suma, *Safely satisfying reason: The metaphysics of design in Kant's teleology*, în: Dietmar H. Heidemann (ed.), *Kant Yearbook – Teleology*, 1/2009, De Gruyter, New York, p. 173–196.
- Raymaekers, Bart, *The Importance of Freedom in the Architectonic of the Critique of Judgment*, în: Herman Parret (ed.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*, De Gruyter, New York, 1998, p. 84–93.

- Rilke, Rainer Maria, *Das Buch der Bilder*, Insel Verlag, Leipzig, 1906.
- Schaper, Eva, *Taste, sublimity, and genius: The aesthetics of nature and art*, in: P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 367–393.
- Sellars, Wilfrid, *The role of the imagination in Kant's theory of experience*, in Henry W. Johnstone, Jr. (ed.), *Categories: A Colloquium*, Pennsylvania State University 1978, p. 231–245.
- Tuschling, Burkhard, *The System of Transcendental Idealism: Questions Raised and Left Open in the Kritik der Urteilskraft*, in: Hoke Robinson (ed.), *System And Teleology In Kant's Critique of Judgment*, Southern Journal of Philosophy 30 (S1), University of Memphis, 1992, p. 109–128.
- Zuidervaart, Lambert, *"Aesthetic Ideas" and the Role of Art in Kant's Ethical Hermeneutics*, in: P. Guyer (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003, p. 199–208.