

INEDITE

I. CERNEA

KANT ȘI LEIBNIZ

(CRITICA PRINCIPIULUI LEIBNIZIAN AL INDISCERNABILULUI)

Nota redacției. Prin textul următor, *Revista de filosofie* inițiază publicarea unor fragmente din lucrarea lui Iosif Cernea, intitulată *Kant. Sfârșitul metafizicii clasice*. Revista noastră a intrat recent în posesia unei copii a manuscrisului lucrării prin amabilitatea doamnei Roxana Liritis. Mulțumim, de asemenea, doamnei Rodica Croitoru, care a făcut tot posibilul pentru realizarea proiectului de recuperare.

Lucrarea (514 pagini), definitivată de autor, se prezintă în formă dactilografiată, pe alocuri procesată electronic, uneori cu scurte pasaje manuscrise, și datează probabil din deceniul al optulea al secolului trecut. Este alcătuită din: cuvânt înainte (25 pagini, numerotate cu cifre latine), textul propriu-zis (338 pagini), urmat de trei anexe (16 + 20 + 31 pagini, în total 67 pagini), bibliografie (14 pagini), opinii (61 pagini), cuprins (9 pagini). Indicele de concepte (după redactarea definitivă) lipsește din text, deși apare menționat la rubrica *Conținutul cărții*.

Paginile selectate de redacție pentru numărul de față reprezintă prima din cele trei anexe.

(D.P.)

Prima diviziune a *Logicii transcendente* (*Analitica transcendentă*) se încheie cu un *apendice* intitulat: *Despre amfibolia conceptelor reflexiei prin confundarea folosirii empirice a intelectului cu folosirea lui transcendentă*. Sunt câteva pagini care prezintă un interes deosebit, deoarece aici găsim cheia criticii făcute de Kant filosofiei lui Leibniz. Firul conducător al acestei critici este următorul: „Trebuie în adevăr să spunem că ceea ce revine în general unui concept sau îl contrazice, revine sau contrazice și tot particularul care este conținut sub acel concept (*dictum de omni et nullo*); dar ar fi absurd să modificăm acest principiu logic, făcându-l să semnifice: ceea ce nu este conținut într-un concept general, nu este conținut nici în cele particulare care stau sub el; căci acestea sunt concepte particulare tocmai fiindcă conțin în ele mai mult decât e gândit în conceptul general. Întregul sistem intelectual al lui Leibniz este construit în realitate pe acest din urmă principiu; el cade odată cu acest principiu și, împreună cu el, tot echivocul care rezultă din el în folosirea intelectului”¹.

¹ [K. d. r. V, Bd. III], S.299–300 (B.337)/v.r., p. 272–273.

*
* *

Reflexia este un act al cugetării prin care căutăm să discernem în ce raport se află reprezentările noastre cu facultățile noastre de cunoaștere cărora la aparțin, pentru a determina cu exactitate raportul dintre ele.

„Prima întrebare care se pune înaintea oricărei cercetări a reprezentărilor noastre este aceasta: cărei facultăți de cunoaștere îi aparțin reprezentările noastre în totalitatea lor? Sunt ele legate sau comparate de intelect sau de simțuri?”² Această întrebare cere să se determine cu exactitate funcția fiecărei facultăți de cunoaștere în parte în raport cu reprezentările date. Dacă în prealabil nu sunt puse aceste întrebări și nu se încearcă un examen critic al faptelor, ale cărui consecințe să fie dovezi incontestabile din punct de vedere logic, gnoseologic și metafizic, ne punem în situația de a nu ne putea orienta în problemele metafizice, ba chiar riscăm să ne împotmolim în confuzii, fără nicio speranță de a ieși din ele. Până la Kant nu se făcuse o separație clară și principial distinctă, din perspectiva filosofiei speculative, între rațiune, intelect și sensibilitate și, ca urmare, determinarea atât a reprezentărilor, cât și a raporturilor dintre ele, după originea și natura lor, rămânea confuză și sursa unor mari erori de interpretare.

Să observăm mai întâi că nu toate judecățile au nevoie de o certificare a adevărului lor după principiile adevărului, cum sunt de pildă cele nemijlocit certe, de felul axiomelor geometriei, întrucât criteriul adevărului lor este însăși certitudinea lor nemijlocită (între două puncte nu este posibilă decât o singură linie dreaptă, partea este mai mică decât întregul etc.); în schimb, „toate judecățile, și chiar toate comparațiile, au nevoie de o reflexie adică de a distinge facultatea de cunoaștere căreia îi aparțin conceptele date”³ și de a menține comparația între reprezentări în limitele stricte ale facultății de cunoaștere căreia îi aparțin. Cum vom vedea, această cerință are o importanță numai din punct de vedere filosofic, deoarece numai din acest punct de vedere interesează originea diferită a reprezentărilor și a raportului dintre ele, care laolaltă alcătuiesc cunoașterea noastră.

În legătură cu necesitatea de a deosebi facultatea de cunoaștere căreia îi aparțin conceptele într-o judecată (reflexia), Kant distinge patru tipuri de raporturi corelative în care conceptele își aparțin unele altora: 1. al *identității* și al *diversității*; 2. al *acordului* și al *conflictului*; 3. al *internului* și al *externului*; 4. al *determinabilului* și al *determinării* (materie și formă)⁴.

Deoarece și în sfera pur formală a logicii avem de-a face cu o comparație a reprezentărilor și deci cu o *reflexie*, este necesar să se facă mai întâi o deosebire între această reflexie numită logică și aceea pe care Kant o numește *transcendentală*.

² *Ibid.*, S.285 (B.316)/v.r., p. 261.

³ *Ibid.*, S.286 (B.317)/v.r., p. 261.

⁴ *Ibid.*, S.286 (B.317)/v.r., p. 261.

Reflexia logică. Atâta timp cât este vorba numai de forma logică a judecăților, pentru a le forma, nu facem altceva decât să comparăm conceptele între ele; astfel, prin compararea conceptelor sub raportul *identității*, unim mai multe reprezentări sub un singur concept și formăm *judecăți universale*; prin compararea conceptelor sub raportul *diversității*, formăm *judecăți particulare*; comparația sub raportul *concordanței* ne va da *judecăți afirmative*, sub raportul *contradicției*, *judecăți negative* etc. „Conceptele pot fi comparate logic fără a ne preocupa să știm cui aparțin obiectele lor, dacă aparțin intelectului ca noumene sau sensibilității ca fenomene”⁵. De aceea, din acest punct de vedere, numai logic, Kant numește conceptele amintite „concepte de comparație” a reprezentărilor, iar reflexia prin mijlocirea lor o „reflexie logică”⁶. „S-ar putea deci spune negreșit că reflexia logică este o simplă comparație, căci în ea se face abstracție de facultatea de cunoaștere căreia îi aparțin reprezentările date și deci ele pot fi tratate ca fiind omogene în ce privește sediul lor sufletesc”⁷, cu alte cuvinte, nu interesează dacă reprezentările sunt numai gândite de intelectul pur independent de sensibilitate sau își au originea în sensibilitate. Altfel stau lucrurile cu reflexia transcendențială.

Reflexia transcendențială. Din punct de vedere filosofic (gnoseologic) nu este vorba de forma logică, „ci de conținutul conceptelor anume dacă lucrurile însele sunt identice sau diferite, concordante sau contradictorii” (interne sau externe, determinabile sau determinante); „în acest caz lucrurile pot avea un dublu raport cu capacitatea noastră de cunoaștere, anume cu sensibilitatea și cu intelectul, iar modul *cum* trebuie să se raporteze unele la altele depinde de locul în care ele se raportează reciproc”⁸. Aceasta înseamnă că nu din concepte, prin simplă comparație sau reflexie logică, putem ști dacă lucrurile sunt identice sau diferite etc., ci numai printr-o reflexie numită de Kant *transcendențială*. „Numește *reflexie transcendențială*, scrie el, acțiunea prin care unesc laolaltă comparația reprezentărilor în genere cu facultatea de cunoaștere în care ea are loc și prin care disting dacă ele sunt comparate între ele ca aparținând intelectului pur sau intuiției sensibile”⁹.

Astfel reflexia transcendențială apare ca un act necesar al cugetării atunci când operăm în sfera cunoașterii speculative, căci ea ne obligă să separăm clar cele două facultăți ale cunoașterii (intelectul și sensibilitatea) și să menținem comparația reprezentărilor în limitele stricte ale acestor două facultăți; și întrucât este vorba de raportul reprezentărilor cu obiectele, ea ne va spune despre ele „pentru care facultate de cunoaștere trebuie să fie ele obiecte, pentru intelectul pur sau pentru sensibilitate”¹⁰. Vom constata astfel că în primul caz ele sunt *noumene*, deci lucruri în sine incognoscibile (obiecte numai gândite), iar cunoașterea lor speculativă, care

⁵ *Ibid.*, S.292 (B.325)/v.r., p. 266.

⁶ *Ibid.*, S.287 (B.318)/v.r., p. 262.

⁷ *Ibid.*, S.262 (B.318)/v.r., p. 262.

⁸ *Ibid.*, S.287 (B.318)/v.r., p. 262.

⁹ *Ibid.*, S.286 (B.317)/v.r., p. 261.

¹⁰ *Ibid.*, S.292 (B.326)/v.r., p. 266.

trebuie să fie o cunoaștere *teoretică* din rațiunea pură, deci o cunoaștere sintetică a priori, care presupune intuițiile *a priori* ale spațiului și timpului, nu este posibilă; vom constata apoi că în al doilea caz ele sunt *fenomene* și atunci tot ce s-a spus în *Analitica transcendentă* despre experiența posibilă ca formă *a priori* a experienței reale (empirice) este singurul adevăr metafizic posibil despre cunoașterea speculativă. În acest fel, teoria despre reflexia transcendentă ne oferă posibilitatea de a evita amfibolia transcendentă, care constă tocmai în confundarea obiectului intelectului pur (*noumenne*) cu fenomenul și deci a evita și consecința ei: confundarea folosirii empirice a intelectului cu folosirea lui transcendentă. Se înțelege că tot ce s-a spus mai sus în principiu are importanță numai din punctul de vedere al filosofiei transcendente, care se întemeiază pe presupuziția existenței judecăților sintetice *a priori* (pentru ea însă o certitudine). De aceea și precizarea lui Kant că „Această reflexie transcendentă este o datorie de care nimeni nu se poate dispensa, dacă vrea să judece a priori ceva despre lucruri”¹¹.

Teoria reflexiei transcendente mai îndeplinește și un al doilea rol important. Deoarece se raportează la obiecte pe o bază obiectivă, adică pe baza teoriei cunoștinței *a priori*, ea conține „temeiul posibilității comparației obiective a reprezentărilor între ele”¹² și ne dă posibilitatea de a aprecia, pe baza acestui temei, valoarea oricărui sistem metafizic, ceea ce va face Kant cu filosofia lui Leibniz, dusă de urmașul său Wolff la perfecțiunea sistematică; el va arăta că nici unul, nici celălalt nu și-au dat seama că au construit pe nisipul mișcător al amfiboliei conceptelor de reflexie.

Despre conceptele de loc transcendentă și topică transcendentă. S-a spus că reflexia transcendentă (spre deosebire de cea logică) cere să se distingă între comparația reprezentărilor ca reprezentări ce aparțin intelectului pur, ale căror obiecte sunt lucruri în sine, și comparația reprezentărilor ca reprezentări ce aparțin sensibilității și ale căror obiecte sunt fenomene. Dacă se procedează astfel în cercetarea și interpretarea reprezentărilor noastre, se respectă regulile reflexiei transcendente, iar cunoștințele metafizice care se obțin și care trebuie să fie cunoștințe sintetice *a priori* pot pretinde valabilitatea științifică. Dar dacă se confundă fenomenele cu lucrurile în sine, așa cum a făcut Leibniz, se ajunge la formularea unor cunoștințe metafizice, care nu-și pot motiva valabilitatea de cunoștințe sintetice *a priori*, și care pot numai discredita pretențiile metafizicii de a fi considerată ca știință, așa cum vom vedea în continuare.

Referindu-se la *topica logică* a lui Aristotel, Kant notează că ansamblul conceptelor cuprinse în ea constituie fiecare în parte un „loc logic”, „un titlu sub care își au locul mai multe cunoștințe”¹³. Și în teoria reflexiei transcendente avem o topică a conceptelor ei, dar cu un înțeles cu totul diferit de cel al topicii aristotelice. Aici este vorba de o comparare a reprezentărilor după locul diferit pe

¹¹ *Ibid.*, S.287 (B.319)/v.r., p. 262.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, S.291 (B.325)/v.r., p. 266.

care îl ocupă în raport cu facultățile de cunoaștere. Astfel, locul atribuit unui concept fie în sfera sensibilității, fie în aceea a intelectului pur este numit de Kant „*loc transcendental*”, iar „aprecierea” locului ce revine fiecărui concept după cum este folosit, fie de intelectul pur, fie în raport cu sensibilitatea și indicarea regulilor de determinare a acestui loc, constituie „*topica transcendentală*”¹⁴. „Ea nu conține decât cele patru titluri menționate ale oricărei comparații și oricărei distincții, titluri care se deosebesc de categorii prin faptul că prin ele nu este reprezentat obiectul după ceea ce constituie conceptul său (mărime, realitate), ci numai comparația reprezentărilor în toată diversitatea ei, comparație care precede conceptul lucrurilor”. Dacă *topica transcendentală* indică regulile de determinare a ceea ce s-a numit loc transcendental al conceptului, determinarea acestui loc aparține reflexiei transcendente. De aceea, „Această comparație a reprezentărilor (după cele patru reguli comparative amintite, n.n.) are mai întâi nevoie de o reflexie, adică de o determinare a aceluia loc căruia îi aparțin reprezentările lucrurilor care sunt comparate, pentru a ști dacă intelectul pur le gândește sau sensibilitatea le dă în fenomen”¹⁵.

Pe acest tabel al conceptelor reflexiei și pe ceea ce s-a numit mai sus reflexie transcendentală își întemeiază Kant critica filosofiei lui Leibniz. „În lipsa unei astfel de *topici* transcendente și, prin urmare, înșelat de amfibolia conceptelor reflexiei, celebrul Leibniz a construit un *sistem intelectual al lumii* sau, mai mult, a crezut să cunoască constituția internă a lucrurilor comparând toate obiectele numai cu intelectul și cu conceptele formale abstracte ale gândirii lui”¹⁶.

Pe scurt, obiecțiile lui Kant față de filosofia lui Leibniz sunt următoarele: a) „Leibniz compara toate lucrurile între ele numai prin concepte și nu găsea, cum e și natural, alte deosebiri decât acelea prin care intelectul distinge unele de altele conceptele lui pure”¹⁷. De exemplu, două sau mai multe lucruri, asemănătoare și egale atât intern cât și extern, sunt numeric identice, deși, cum vom vedea, ele pot fi numeric diferite, întrucât ocupă locuri diferite în spațiu; b) el nu a considerat că între intelect și sensibilitate există originar o deosebire esențială, anume că *în mod originar*, condițiile în care au loc intuițiile, posedă propria lor deosebire, că aceste condiții sunt *a priori* și că ele sunt spațiul și timpul; de aceea, „pentru el sensibilitatea era numai un mod de reprezentare confuz și nu un izvor deosebit al reprezentărilor”¹⁸; c) ca urmare, el nu făcea o deosebire între fenomen și lucru în sine, ci fenomenul era pentru el însuși lucrul în sine, deși considera fenomenul, ca reprezentare, drept o cunoștință diferită de cunoștința prin intelect din punctul de vedere al formei logice, din cauză că atâta timp cât nu ne-am ridicat la conceptul pur al intelectului, înlăturând orice amestec al sensibilității, aceasta din urmă, prin reprezentările ei secundare și necesare, poate face confuză și chiar imposibilă

¹⁴ *Ibid.*, S.291 (B.325)/v.r., p. 265.

¹⁵ *Ibid.*, S.291–292 (B.325)/v.r., p. 266.

¹⁶ *Ibid.*, S.292 (B.326)/v.r., p. 266.

¹⁷ *Ibid.*, S.292 (B.326)/v.r., p. 267.

¹⁸ *Ibid.*, S.292 (B.326)/v.r., p. 267.

cunoștința pură prin intelect. „Într-un cuvânt: Leibniz *intelectualiza* fenomenele, așa cum Locke *senzualiza* conceptele intelectului..., adică nu le prezenta decât drept concepte ale reflexiei, empirice sau abstracte. În loc de a căuta în intelect și sensibilitate două izvoare cu totul diferite ale reprezentărilor, dar care numai în *înlănțuire* pot judeca obiectiv valabil despre lucruri, fiecare din acești doi mari oameni s-a menținut numai la un izvor care, după părerea lor, se raporta nemijlocit la lucruri în sine, pe când celălalt izvor nu făcea decât să încurce (sensibilitatea la Leibniz I.C.) sau să ordoneze (intelectul la Locke I.C.) reprezentările celui dintâi”¹⁹.

Și acum să exemplificăm obiecțiile lui Kant.

Gândirea intelectului în lumina reflexiei transcendente

Identitate și deosebire. Dacă obiectul unei reprezentări posedă aceleași determinări interne atât din punct de vedere calitativ, cât și cantitativ ori de câte ori ni l-am reprezenta și dacă el este considerat un obiect al intelectului pur (deci numai un obiect al gândirii) și totodată ca fiind lucrul în sine, intelectul ne va spune că el este totdeauna unul și același, respectiv „*numeric identic*”. Deoarece considerăm lucrul ca obiect al gândirii pure, înseamnă că am făcut abstracție de orice mod al intuiției lui; apoi mai facem un pas și considerăm că întrucât în conceptul acestui lucru nu există note distincte, ele nu există nici în lucrul însuși; astfel conchidem că toate lucrurile care nu se deosebesc unele de altele în conceptul lor sunt identice.

Dar dacă obiectul reprezentării este considerat fenomen, deci un obiect al simțurilor, nu mai avem de-a face numai cu conceptul lucrurilor și ca urmare nu mai este vorba de a ști dacă lucrurile se deosebesc unele de altele în conceptul lor (aici conceptele de calitate și cantitate), ci oricât de identice ar putea fi lucrurile ca *fenomene* sub raportul acestor concepte, „totuși diversitatea locurilor pe care le ocupă fenomenul în același timp este un temei suficient al *diversității numerice* a obiectului (simțurilor) însuși. Astfel, la două picături de apă se poate face abstracție de orice diversitate internă (a calității și cantității) și este suficient ca ele să fie intuite în locuri diferite în același timp pentru a le considera diferite”²⁰.

Leibniz confunda fenomenele cu lucrurile în sine și ca urmare, lucrurile în sine apăreau ca substanțe (*noumene*) pe care le gândește intelectul pur, „de aceea principiul său al indiscernabilului (*principium identitatis indiscernibilium*) nu putea fi desigur contestat”²¹. – „Acest principiu se întemeie pe supoziția că dacă în conceptul despre un lucru în genere nu se întâlnește o anumită deosebire, ea nu se întâlnește nici în lucrurile însele; prin urmare, toate lucrurile care nu se deosebesc unele de altele în conceptul lor (în ce privește calitatea și cantitatea) ar fi perfect identice (*numero eadem*)”²².

¹⁹ *Ibid.*, S.293 (B.327)/v.r., p. 267.

²⁰ *Ibid.*, S.288 (B.320)/v.r., p. 263.

²¹ *Ibid.*, S.288 (B.320)/v.r., p. 263.

²² *Ibid.*, S.300 (B.337)/v.r., p. 273.

Însă în conceptul unui lucru în genere se face abstracție de condițiile necesare ale intuiției lui; în cazul principiului de care vorbim, s-a făcut abstracție de condițiile intuiției în spațiu și nu i s-a acordat lucrului decât ceea ce s-a gândit în conceptul lui: identitatea numerică. „Dar fiindcă fenomenele sunt obiecte ale sensibilității și fiindcă intelectul, cu privire la ele, nu are o folosire pură, ci numai una empirică, pluralitatea și diversitatea numerică sunt deja date prin spațiul însuși, ca fiind condiția fenomenelor externe. Căci o parte a spațiului, deși total asemănătoare și egală cu alta, este totuși în afara ei și tocmai prin aceasta ea este o parte distinctă de cea dintâi, care i se adaugă pentru a constitui un spațiu mai mare, și acest fapt trebuie să fie valabil despre tot ce este în același timp în diferitele locuri ale spațiului, oricât ar putea fi de asemănător și de egal”²³.

Așadar, Leibniz considera obiectele simțurilor ca lucruri în genere; deci de la început, în modul de a gândi aceste obiecte, el a exclus condițiile intuiției sensibile, sigurele condiții în care obiectele pot fi date; el a rămas astfel numai cu conceptele acestor obiecte, pe care le gândea ca lucruri în sine; tot ce putea face era să compare aceste obiecte numai în gândire, adică să decidă dacă ele trebuie judecate ca fiind identice sau diferite; fiindcă nu știa nimic și nici nu avea cum să știe despre teoria lui Kant cu privire la locul transcendent al acestor concepte și cu privire la reflexia transcendentă, ceea ce i-ar fi permis să distingă dacă reprezentările sunt comparate între ele ca aparținând intelectului pur sau intuiției sensibile și deci dacă obiectele trebuie considerate a fi lucruri în sine sau fenomene, „el nu putea face altceva decât să extindă principiul său al indiscernabilului care e valabil numai pentru conceptele lucrurilor în genere, și asupra obiectelor simțurilor (*mundus phaenomenon*) și să creadă că astfel nu i se mai poate procura cunoașterii naturii nici o extindere”²⁴. Dacă cunoaștem lucrurile ca *lucruri în sine*, de exemplu o picătură de apă, atunci conceptul uneia e identic cu conceptul celeilalte și pare firesc ca din identitatea conceptului să deducem identitatea lucrurilor și să admitem că o picătură de apă nu poate fi diferită de alta. „Dar dacă picătura este un fenomen în spațiu, ea își are locul nu numai în intelect (sub concepte), ci și în intuiția sensibilă externă (în spațiu)”. – „Diversitatea locurilor, fără alte condiții, face deja de la sine pluralitatea și deosebirea obiectelor ca fenomene nu numai posibile, ci și necesare. Astfel acea lege aparentă (este vorba de principiul indiscernabilului I.C.) nu este o lege a naturii. Ea nu este decât o regulă analitică a comparației lucrurilor prin simple concepte”²⁵.

Acord și conflict. „Dacă realitatea este reprezentată prin intelectul pur (*realitas noumenon*)”, cum e cazul în metafizica lui Leibniz, atunci avem de-a face numai cu ființe gândite; în acest caz, „între realități (aici noumene I.C.) nu se poate gândi nici un conflict; adică un astfel de raport încât unite într-un subiect ele să-și

²³ *Ibid.*, S.288 (B.320)/v.r., p. 263.

²⁴ *Ibid.*, S.293 (B.328)/v.r., p. 267.

²⁵ *Ibid.*, S.293–294 (B.328)/v.r., p. 268.

anuleze reciproc consecințele și să fie $3-3=0$ ²⁶. Dacă, dimpotrivă, realitatea este reprezentată prin sensibilitate, deci în intuiție, atunci avem de-a face cu o realitate fenomenală; „realul în fenomen (*realitas phaenomenon*) poate fi desigur în conflict în ce privește părțile lui unele cu altele și unite în același subiect una poate anihila total sau în parte efectul celeilalte, cum e cazul cu două forțe motrice acționând pe aceeași linie dreaptă, întrucât ele atrag sau presează un punct în direcție opusă sau, de asemenea, o plăcere ce contrabalansează o durere”²⁷.

Internul și externul. „Într-un obiect al intelectului pur este intern numai ceea ce nu are nici un raport (în ce privește existența) cu ceva diferit de el”, căci altfel nu ar mai fi pur intern; ca substanță, un astfel de obiect trebuie să aibă numai „determinări interne și forțe care se raportează la realitatea internă”; tocmai de aceea este *noumen*-ul, numai o ființă a cugetării.

Dimpotrivă, în cazul substanței ca fenomen în spațiu, „determinările ei interne nu sunt decât raporturi” – „Nu cunoaștem substanța în spațiu decât prin forțele ce sunt active în el, fie pentru a atrage alte forțe, fie pentru a le împiedica să pătrundă în el (repulsie și impenetrabilitate); nu cunoaștem alte proprietăți ce constituie conceptul de substanță, care apare în spațiu, și pe care o numim materie”²⁸.

Dacă substanța (substratul permanent și imuabil al lucrurilor), ca obiect al intelectului pur, este constituită numai din determinări interne și forțe ce acționează numai în raport cu aceste determinări și dacă gândind substanța trebuie să gândim și modul în care ea se manifestă, adică accidentele ei, atunci – întrebă Kant – „ce accidente interne pot eu gândi, dacă nu pe acelea pe care mi le oferă simțul meu intern, anume ceea ce este în sine însuși o gândire sau este analog cu aceasta?”²⁹; sau, altfel spus, în acest caz „noi nu putem atribui substanțelor o altă stare internă decât pe aceea prin care determinăm interior însuși simțul nostru, anume *starea reprezentărilor*. Așa au fost construite monadele, care trecute să formeze materia primă a întregului univers, a căror forță activă constă numai în reprezentări, prin care ele propriu zis sunt active numai în ele însele”³⁰.

Dacă substanțele (monadele) nu sunt altceva decât „simple subiecte înzestrate cu puteri de reprezentare”³¹ și dacă această putere este exclusiv interioară pentru fiecare substanță în parte, urma că „starea reprezentărilor unei substanțe nu putea sta în absolut nici o legătură activă cu aceea a altei substanțe, ci trebuia o a treia cauză oarecare, care să influențeze asupra tuturor celorlalte, pentru a face ca stările lor să corespundă între ele, dar nu prin asistență ocazională și acordată în fiecare caz în parte (*systema assiatentiae*), ci prin unitatea Ideii unei cauze valabile pentru toate cazurile, în care ele toate trebuie să-și primească după legi universale

²⁶ *Ibid.*, S.288 (B.320, 321)/v.r., p. 263.

²⁷ *Ibid.*, S.288–289 (B.321, 322)/v.r., p. 263–264.

²⁸ *Ibid.*, S.289 (B.321)/v.r., p. 264.

²⁹ *Ibid.*, S.289 (B.321, 322)/v.r., p. 264.

³⁰ *Ibid.*, S.295 (B.330)/v.r., p. 269.

³¹ *Ibid.*, S.289 (B.322)/v.r., p. 264.

existența și permanența, prin urmare și corespondența lor mutuală³². Așa se explică de ce, pentru a stabili o comunitate universală a monadelor, ca rațiune de a fi a universului, Leibniz a avut nevoie în sistemul său de principiul armoniei prestabilite, care, de fapt, conduce orice mod de înțelegere a lucrurilor spre Dumnezeu.

Materie și formă. Pentru Kant, forma este elementul *determinant* și îndeplinește deci o funcție de *determinare*. De altfel aceasta este ideea originară a idealismului transcendențial, pe care Kant, pentru a evita unele confuzii pe care le-ar fi produs termenul transcendențial, era înclinat (după cum relatează în *Prolegomene*) să-l numească *idealism formal*. „Materia și forma sunt două concepte care se află la baza oricărei alte reflexii, atât de inseparabil sunt legate de orice folosire a intelectului. Primul semnifică determinabilul în genere, cel de-al doilea determinarea lui (ambele în înțeles transcendențial, pentru că se face abstracție de orice diversitate a ceea ce e dat și de modul cum e determinat)”.³³

Dacă avem în vedere lucrurile, atunci în orice lucru, elementele sale constitutive alcătuiesc *materia*, iar modul cum aceste elemente sunt legate între ele este *forma*. Vom avea deci în vedere că din punct de vedere transcendențial forma materiei precede materia.

Gândirea obișnuită, deci nu cea transcendențială propusă de Kant, presupune că pentru ca ceva să poată fi determinat într-un mod oarecare, acel ceva trebuie mai întâi să fie dat. Ca urmare, e firesc ca în gândirea obișnuită a intelectului, materia să precedă forma, iar prin extensiune, adică atunci când este vorba de gândirea metafizică, unde avem de-a face cu obiecte ale gândirii pure, obiectul trebuie să fie dat mai întâi în concept. Acest mod de gândire în metafizică este considerat de Kant necritic, deoarece confundă fenomenele cu lucrurile în sine. Acesta este cazul în filosofia lui Leibniz, care a admis mai întâi existența lucrurilor ca substanțe, *monadele* „înzestrate interior cu capacitatea de reprezentare, pentru a funda apoi pe ea raportul lor extern și comunitatea stărilor lor (anume a reprezentărilor). De aceea spațiul și timpul nu au fost posibile decât, primul, prin raportul substanțelor (ordinea de coexistență I.C.), al doilea, prin legătura determinărilor lor între ele, ca principii și consecințe (ordinea de succesiune I.C.). Așa ar trebui să fie de fapt, dacă intelectul pur ar putea fi raportat nemijlocit la obiecte și dacă spațiul și timpul ar fi determinări ale lucrurilor, în sine³⁴. Dar dacă spațiul și timpul sunt numai forme *a priori* ale sensibilității, produs al capacității ei originare de a se afecta pe sine, din care cauză noi nu putem determina obiectele decât ca fenomene, „atunci forma intuiției (ca o alcătuire subiectivă a sensibilității) precede orice materie (senzațiile), prin urmare spațiul și timpul preced toate fenomenele și toate datele experienței și, mai mult, fac această experiență mai întâi posibilă³⁵. Idee care, se înțelege, îi era necunoscută lui Leibniz.

³² *Ibid.*, S.295-296 (B.331)/v.r., p. 269.

³³ *Ibid.*, S.289 (B.322)/v.r., p. 264.

³⁴ *Ibid.*, S.290 (B.323)/v.r., p. 265.

³⁵ *Ibid.*, S.290 (B.323)/v.r., p. 265.

Dar în spațiu și timp ne este dată materia, care este și ea un concept al reflexiei. Cum trebuie înțeleasă ea din acest punct de vedere? După cum știm deja, ea este „substanța fenomenului”. Sub acest raport, „ceea ce îi revine interior caut în toate părțile spațiului pe care îl ocupă și în toate efectele pe care le produce și care fără îndoială nu pot fi niciodată decât fenomene ale simțurilor externe”³⁶. Metafizica raționalistă leibniziană, ca de altfel orice metafizică, voia să determine interiorul absolut sau esența absolută a lucrurilor, ceea ce ar corespunde cunoașterii lucrurilor în sine; acest interior absolut nu putea fi gândit decât ca obiect al intelectului pur, fără nici un amestec al simțurilor, căci acestea sunt o piedică în cunoașterea lucrurilor în sine. Dar dacă interiorul a ceea ce numim materie se compune doar din raporturile lucrurilor în spațiu și timp, deci din raporturi externe, rezultă că ceea ce s-ar determina a fi interiorul absolut al materiei ca obiect al intelectului pur, ar fi o simplă himeră, „căci materia nu e nicăieri un obiect al intelectului pur; obiectul transcendental însă, care poate fi fundamentul acestui fenomen pe care îl numim materie, este un simplu ceva pe care nici nu l-am înțelege măcar ce este, chiar dacă cineva ni l-ar putea spune. Căci nu putem înțelege decât ceea ce implică în intuiție ceva corespunzător cuvintelor noastre”³⁷. Deci, a voi să cunoști interiorul absolut al lucrurilor prin intelectul pur este un nonsens, căci ea echivalează cu pretenția de a cunoaște lucrurile fără mijlocirea simțurilor, ceea ce ar fi posibil numai dacă am fi capabili de altfel de intuiții decât sensibile, respectiv intelectuale, dar despre care nu știm să spunem absolut nimic.

După cum s-a putut observa, în amfibolia conceptelor reflexiei, Kant și-a propus să argumenteze două idei: deosebirea dintre reflexia logică și cea transcendentală și eroarea de a întreprinde ceva în problemele metafizicii prin mijlocirea celei dintâi. El a demonstrat convingător lipsa de sens a rezultatelor la care se ajunge în metafizică prin simpla reflexie logică, deoarece extinsă asupra obiectelor, în timp ce prin natura ei formală ea trebuie să facă abstracție de orice obiecte și de modul cum ne sunt date, ea nu poate face altceva decât să le compare între ele în gândire, iar rezultatul a fost că obiectele pe care voia să le determine în esența lor absolută erau o pură iluzie (monadele lui Leibniz). Implicit a fost înlăturată ceața ce împiedica intelectul să discearnă între fenomen și lucru în sine și să se lămurească asupra faptului că tot ce poate cunoaște în natură sunt fenomene și că acestea, deși sunt doar reprezentări ale noastre, sunt totuși singurele realități despre care putem avea o cunoștință obiectivă, deoarece conceptelor noastre, restrânse la sfera fenomenelor, le corespund totdeauna obiecte date în intuiție.

Importantă este concluzia ce se desprinde din această critică a metafizicii germane prekantiene, valabilă pentru orice metafizică dogmatică, ce pretinde să cunoască așa-zisele cauze prime sau esența absolută a lucrurilor: „În interiorul naturii – conchide Kant – pătrund observația și analiza fenomenelor, și nu se poate

³⁶ *Ibid.*, S.297 (B.323)/v.r., p. 270.

³⁷ *Ibid.*, S.297 (B.333)/v.r., p. 270–271.

ști cât de departe se va ajunge aici cu timpul. Dar la acele probleme transcendentale, care depășesc natura, nu vom putea răspunde niciodată, chiar dacă întreaga natură ne-ar fi descoperită, pentru că nu ne este dat să observăm propriul nostru suflet (*unser eigenes Gemüt*) cu altă intuiție decât cu aceea a simțului nostru intern³⁸, cu alte cuvinte, pentru că nu ne este dat să ne cunoaștem pe noi înșine decât ca fenomen. Se înțelege că în acest caz o altă concluzie cu privire la problemele suprasensibile ale metafizicii, așa cum le concepea metafizica tradițională, nu este posibilă. Dar dacă filosofia lui Kant, anulând pretențiile exagerate ale metafizicii tradiționale, o desființează atât de fapt, cât și de drept, în schimb ea oferă o nouă variantă a metafizicii, mai acceptabilă spiritului științific pozitiv, deoarece, cum s-a observat mai sus, ea lasă deschisă la infinit posibilitatea cunoașterii naturii; faptul că fundamentul ei metafizic transcendent (ideea judecării sintetice *a priori*) putea fi și el zdruncinat, cum s-a întâmplat cu cel dogmatic tradițional, a fost un stimulent pentru noi cercetări cu privire la implicațiile filosofice ale matematicii și științelor naturii, atât de pe poziții pro cât și contra metafizicii, opțiunile rămânând deschise, ca de altfel și răspunsul la problemele metafizicii.

³⁸ *Ibid.*, S.297–298 (B.335)/v.r., p. 271.

