

# IMMANUEL KANT

## CONCEPTELE OPUSULUI POSTUM

RODICA CROITORU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

**The Concepts of *Opus postumum*.** We retraced the framework of Kant's *Opus postumum* from the view of its concepts, as well as of their critical antecedents. In this way we have pointed out a less highlighted aspect, which completes and enforces the idea of building up of a whole, Kant asked for his philosophical system. In front of it he puts the full man, who cultivating his rationality can attain the state of wisdom, which resembles him to God. On this way, which intertwines with the investigation of nature from metaphysics to physics, he is determined to use sometimes weak concepts subsumable to heuristic concepts, which lend support to the ostensive ones, putting better in the light his strong, rational concepts and their need for completion; and mainly pointing out his *conceptus cosmicus*, assimilable to the concept of his whole system, as well as to the ideal of a philosopher-wise man, destined to attain it.

**Keywords:** concept, metaphysics, God, world, ether, wisdom, *conceptus cosmicus*.

*Opusul postum* aduce o perspectivă nouă și totodată complementară asupra conceptului față de *Critica rațiunii pure*. Dar, spre deosebire de *Critica rațiunii pure*, care este o comoară oferită ca atare, și astfel investigația este facilitată, prin *Opusul postum* Kant ne-a lăsat o comoară pe care noi trebuie să o căutăm, selectând în diversitatea fragmentelor, mulțimea temelor de interes. Și o altă diferență între *Opus* și *Critică* este accentuarea conceptelor cu o raționalitate puternică în ultima și punerea celor ale subiectivității, ca un mic apendice pe lângă ele; pe când în lucrarea de față, conceptele tari se împletesc cu cele slabe, spre a susține conceptele tranziției, care alcătuiesc structura sa; de aici rezultă o mare **diversitate** conceptuală. Ea este completată de distincția între ceea ce reprezintă **formalul** rațiunii pure din concepte (din concepte clasice) și **materialul** ideilor, ale cărui purtătoare sunt ideile de Dumnezeu, lume, suflet uman, toate considerate atât subiectiv, cât și obiectiv. Când aceste două laturi, subiectivă și obiectivă, se unesc, filosofia se prezintă ca **înțelepciune**. Aceasta este caracteristica principală a filosofiei transcendente, prin care autorul ei a intenționat să ofere un **concept general** asupra principiului, după care se poate trasa planul sistemului său; el țintește către construirea unui întreg coerent, integrat într-o cunoaștere rațională. Primul avantaj pe care ar trebui să îl aducă cu necesitate această perspectivă, alcătuită în favoarea rațiunii, se adresează ființei umane care, ca ființă rațională, se identifică cu raționalitatea sistemului, a cărei primă consecință este cunoașterea de sine.

Spre a se cunoaște pe sine, ființa umană are nevoie nu numai de conceptul general, conform căruia urmează să își construiască sistemul rațional, care să îi deschidă calea spre înțelepciune, dar spre a ajunge la această stare cognitivă de excepție, ei îi este necesară elaborarea conceptului conceptelor; el este **conceptul de Dumnezeu**. Concepută dintr-o perspectivă rațională, filosofia transcendențială gândește acest concept în termeni accesibili rațiunii, care sunt **substanța și existența**; ei sunt raportați la facultățile ființei comune, dar manifestate în gradul maxim, după cum este gândită ființa suverană, ca un maximum existențial (în virtutea căruia ea este cauza supremă a existenței și a ființelor lumii), și totodată ca un maximum intelectual și moral (*ens sumum, summa Intelligentia, sumum Bonum*)<sup>1</sup>. Adăugând acestei existențe maxime al doilea element, care este substanța, rezultă „substanța celei mai mari existențe cu privire la toate proprietățile active ale unei ființe suverane înzestrată cu toate cele *active* (realitate) independent de toate reprezentările sensibile”<sup>2</sup>. Existența sa maximă provine din faptul că toate proprietățile sale sunt active, iar realitatea sa provine, de asemenea, din totalitatea proprietăților sale, care sunt în totalitate nu numai active, dar și raționale. Ele sunt reprezentări pure *a priori* ale rațiunii, care își păstrează independența față de tot ceea ce este sensibilitate. Rezultă că existență maximă și realitate sunt cvasi identice. Dar, spre a reprezenta cât mai bine persoana divină, acestui întreg alcătuit din existență și realitate i se adaugă conștiința adaptării sale tuturor **scopurilor** „adevărate” ale intelectului, facultății de judecare și rațiunii umane; întreg care întreține un raport activ cu contrapartea sa, care este întregul tuturor obiectelor sensibile. Datorită raportului activ al ființei supreme cu toate scopurile lumii sensibile, diviziunea celor existente în **Dumnezeu și lume** se bucură de reciprocitate. Din această reciprocitate rezultă că, pe de-o parte, conceptul de Dumnezeu este eliberat cu totul de sensibilitate, spre a corespunde statutului său de elaborare rațională; dar, pe de altă parte, prin scopurile facultăților umane, care se raportează la lumea sensibilă și pe care le totalizează în conștiința sa, el întreține un raport indirect cu lumea sensibilă. Acesta este, de altfel rostul conceptului (rațional) de Dumnezeu, să interacționeze permanent, pe această cale rațională, cu lumea și cu locuitorul ei cel mai important, care este omul.

Ființa suverană, concepută din substanță și existență, în măsura în care dispune de raționalitate, poate fi numită o persoană, la fel ca persoana umană. Deosebirea dintre cele două constă în exercitarea și acceptarea **constrângerii**; astfel, în timp ce în conceptul de persoană divină este cuprinsă numai exercitarea

<sup>1</sup> Imm. Kant., *Gesammelte Schriften, Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Kant's handschriftlicher Nachlaß*, Band VIII, *Opus postumum*, Erste Hälfte (Convolut I bis VI), Berlin und Leipzig, 1936, 645 p. AA, 21: 11, 12, 13, 14, 19, 24, 29, 33, 91, 143, 152; *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, Band IX, *Opus postumum*, Zweite Hälfte (Convolut VII bis XIII), Berlin und Leipzig, 1938, 824 p. AA, 22 : 48, 53, 57. *Opera postumă a lui Kant în manuscris. Opus postumum*, Traducere, Studiu introductiv, Studiu asupra traducerii, Note, Bibliografie selectivă, Index de concepte german-român, Index de concepte român-german de Rodica Croitoru, în curs de elaborare.

<sup>2</sup> AA 21: 13.

constrângerii, datorită perfecțiunii sale originare, în conceptul de persoană umană constrângerea se manifestă sub dublul său aspect (în primul rând, de acceptare și, în al doilea rând, de exercitare), datorită imperfecțiunii sale originare. Reiese că perfecțiunea are dreptul să constrângă într-o perfecțiune. Din acest drept al perfecțiunii de a constrânge, de partea opusă apare **datoria**. Ea este numai a persoanei umane, esențialmente îndatorată, drept care ea are posibilitatea să își reprezinte ființa divină ca esențialmente îndatoritoare, definibilă și prin conceptul de subiect îndatoritor. Ea le poate constrânge pe toate celelalte persoane, ca ființe raționale, prin poruncile datoriei, în măsura în care datoria este rațională. Din perspectiva constrângerii morale rezultă unicitatea persoanei divine, întrucât mai multe persoane cu dreptul de a constrânge, fără să poată fi constrânse la rândul lor, nu sunt posibile.

Din aceeași perspectivă morală, derivată din constrângere, apare și **conceptul de libertate**, pentru că aceeași persoană care dispune de constrângere trebuie să dispună și de libertatea de a-și exercita constrângerea. Totuși, pentru o ființă a lumii sau „om al lumii” (*Menschen in der Welt*) în termenii lui Kant, posibilitatea libertății nu este direct demonstrabilă, datorită limitării constrângerii pe care o poate exercita și, în mod corespunzător, a limitării libertății. De aceea se afirmă că ea ar fi demonstrabilă numai pentru o ființă din afara lumii, asupra căreia nu se exercită nicio constrângere, cum ar fi cea corespunzătoare conceptului de Dumnezeu. În acest caz, înțelegerea rațională a ființei din afara lumii reprezintă condiția necesară a admiterii libertății ființei lumii. Din perspectiva persoanei libere, despre Dumnezeu se spune că el „este un concept rațional al libertății în măsura în care în el se află un principiu al conexiunii diversului ce revine numai unei *persoane*”<sup>3</sup>. Această conexiune a diversului, care nu este proprie fondului metafizic al *Opusului*, face referire la *Critică*, unde cunoașterea este concepută prin sinteza realizată din diversitatea reprezentărilor<sup>4</sup>. Și, dacă ființa divină dispunea în *Critică* de o intuiție intelectuală, ca spontaneitate<sup>5</sup>, în *Opus* ei îi este suficient să parcurgă calea umană prin conexiunea diversului, cu condiția ca această cale să dispună de maximum posibil. Analogia într-o cunoaștere înzestreată, de asemenea, persoana umană cu divinitate, pe temeiul raționalității sale, din care este alcătuită ființa divină. Fondul de raționalitate-divinitate al persoanei umane a înzestrat și conceptul de libertate cu o calitate dublă; în virtutea sa, el poate trimite atât către **conceptul de constrângere** (a lui Dumnezeu către ființa lumii), dar el trimite și la **conceptul de datorie** (a ființei lumii ce receptează constrângerea, pe care o acceptă în măsura în care este rațională, și pe care o poate exercita în aceeași măsură către semenul său, de asemenea rațional). Drept care, despre conceptul de libertate se spune că este cel al unei

<sup>3</sup> AA 21: 24.

<sup>4</sup> Imm. Kant, Akademie Textausgabe, *Kritik der reinen Vernunft*, AA 4: 77, AA, 3: 103. Imm. Kant, *Opere, Critica rațiunii pure*, Traducere, Studiu introductiv, Studiu asupra traducerii, Note, Bibliografie selectivă, Index de concepte german-român, Index de concepte român german, de Rodica Croitoru, București, Paideia, 2019, 1061 p. 161, 451.

<sup>5</sup> AA 3: 68, 74, 307; rom. 431, 434, 574.

persoane, chiar și a omului în lume ca Dumnezeu<sup>6</sup>. Distincția și totodată asemănarea acestor persoane, pe temeiul raționalității lor comune, a determinat distincția **conceptului** pe care noi îl avem asupra **lumii** în care este integrată ființa umană, care este un concept **tehnic-practic**, de **conceptul** asupra lui **Dumnezeu**, asupra căruia noi dispunem de un concept **moral-practic**<sup>7</sup>. Și Kant face această distincție, pe temeiul că din căutarea perfecțiunii a rezultat un concept tehnic, operațional, în timp ce perfecțiunea absolută a dat naștere unui concept pe deplin moral. De aceea se spune că nu conceptul de libertate, care este unul al perfecțiunii morale, întemeiază imperativul categoric, care este un concept al chemării către perfecțiune, ci imperativul întemeiază mai întâi conceptul de libertate sau mai degrabă îl cere pentru a satisface principiul moral. Tot astfel, în spiritul idealismului transcendent se spune că nu natura duce spre Dumnezeu, prin ordinea sa frumoasă, ci invers<sup>8</sup>, ca o demonstrație indirectă a existenței lui Dumnezeu. Conceptul de Dumnezeu nu este dintre cele date mecanic, precum este cel al Demiurgului, ci el este unul dinamic, care întemeiază modul derivat al celor mecanice. Din această perspectivă, Kant îl consideră pe Demiurg „un principiu mecanic activ”<sup>9</sup>. Și este considerat un astfel de principiu, pe motivul că Demiurgul este autorul lumii, din care au ieșit toate cele existente, inclusiv cele rele, care au devenit obiecte ale simțurilor; dar, mai ales, el nu a procedat prin rațiunea moral-practică și, așadar, nu dispune de perfecțiunea rezultată din aceasta. În calitate de concept moral-practic, Dumnezeu include un imperativ categoric (cosubstanțial celui uman), și este totalitatea (*complexus*) tuturor datoriilor umane ca porunci divine, conform principiului identității. El este un concept singular (*conceptus singularis*) și, de aceea, și din acest punct de vedere nu se poate spune că există Dumnezei, după cum nici lumi, ci numai unul de-o parte și tot unul de cealaltă parte: un Dumnezeu și o lume. El este o persoană, care este o ființă cu drepturi, dar nu o ființă sensibilă. Conceptul transcendent rezultat asupra lui Dumnezeu este întotdeauna numai negativ și, pentru a deveni operațional, s-a procedat la inversarea cunoașterii, întrucât cunoașterea sa nu este cea a lumii, ci cea a tuturor datoriilor umane ca porunci divine; prin urmare, noi nu trebuie să așteptăm să primim real o astfel de poruncă sau interdicție din partea sa, ci trebuie să procedăm ca și cum am putea-o primi, spre a fi mereu atenți, să ne ridicăm standardele de procedare spre perfecțiune.

Față de acest mod rațional de reprezentare a conceptului, care pleacă de la conceptul de sistem rațional către înțelepciunea ființei raționale și de la ea la conceptul (rațional) de Dumnezeu, despre conceptul de Dumnezeu și de om al lui Spinoza se spune că este „fanatic (*conceptus fanaticus*)”<sup>10</sup>. Și este **fanatic**, pentru

<sup>6</sup> AA 21: 24: „Conceptul de *libertate* care trimite către conceptul de datorie este cel al unei persoane și la fel de bine al omului în lume ca Dumnezeu.”

<sup>7</sup> AA 21: 24.

<sup>8</sup> AA 22: 60.

<sup>9</sup> AA, 21: 31, 34.

<sup>10</sup> AA 21: 19.

că nu pleacă de la om (care poate fi cunoscut) către Dumnezeu (care nu poate fi cunoscut independent de om), ci invers, de la Dumnezeu (în care se presupune că se află totul) către om (unde se presupune că se află posibilitatea de intuire). Astfel se ajunge ca filosoful să afle, intuite, toate lucrurile în Dumnezeu. Față de idealismul transcendent kantian, Spinoza (alături de Schelling, Lichtenberg și alți gânditori, cărora Kant le găsește un filon transcendent)<sup>11</sup> este subsumat, de asemenea, idealismului transcendent. Totuși, conceptul său non-rațional sau mai degrabă intuitiv, îl recomandă „literal” drept transcendent, pentru că, spune Kant, el este „un obiect fără concept”<sup>12</sup>, datorită faptului că subiectivul este reprezentat ca obiectiv. Spre deosebire de această idealitate transcendentă, idealismul transcendent kantian, care dispune de o înțelegere superioară a conceptului, se bazează pe trei principii: Dumnezeu, lumea și conceptul subiectului unificator, care aduce în aceste concepte o unitate sintetică (*a priori*), în care rațiunea este cea care face din această unitate una transcendentă. Dar, spune Kant, atâta timp cât ceea ce este în om este reprezentat ca ceva existent în afara lui, dar totuși ca o operă a gândirii sale sau ca lucru în sine, ca substanță, conceptul este considerat fanatic<sup>13</sup>. Asupra acestui tip de concept el precizează că ceea ce este gândit în concept aparține numai fenomenelor; de aici decurge idealitatea obiectelor, pe care o imprimă acest mod de gândire. Rezultă că spre a evalua diversitatea tipurilor de concepte în ultima lucrare kantiană, noi trebuie să avem în vedere numai fenomenul, pentru că numai el este conceptualizabil. Și, dacă aici se vorbește totuși despre conceptul de Dumnezeu, pe care noi nu ni-l putem reprezenta la nivel fenomenal, este datorită gândirii sale în termeni raționali. Discursul rațional susține cele două direcții ale conceptului: atât cea nouă, legată de fondul material al ideilor transcendentale, cât și cea veche, formală, ca o punte trasată între *Critică* și *Opus*.

Este o distanță enormă între acest concept rațional de Dumnezeu, alcătuit din substanță și existență și prezentat ca persoană, aflată într-un bun acord cu persoana umană, și conceptul de Dumnezeu al *Criticii rațiunii pure*, care nu era mai mult decât o abstracție, cu numele de **idee transcendentă**. O astfel de idee este un concept pur al rațiunii, provenit din natura rațiunii, la care se ajunge, deci, inevitabil. Dar, până se ajunge la o astfel de abstracție, chiar și inevitabilă, este o cale lungă, derivată din nevoia generală de a cunoaște prin conceptualizare. În filosofia transcendentă, această cale a așteptărilor, care depășește cunoașterea, își face loc prin gândirea **conceptului suveran**; el conține diviziunea în posibil și imposibil. Este evident că pentru întemeierea cunoașterii este de interes posibilul, care să poată fi prelucrat de către facultățile de cunoaștere; cele ce nu pot fi prelucrate de ele, precum ideea/conceptul de Dumnezeu, sunt subsumate celor imposibile. Și cu toate că Dumnezeu este desemnat alternativ prin concept și prin idee, în *Critica rațiunii pure*, de partea posibilului este numai conceptul. Cum trebuie să se

<sup>11</sup> AA 21: 87.

<sup>12</sup> AA 21: 22.

<sup>13</sup> AA 21: 26

procedeze cu conceptele între limitele posibilului este o problemă tipică acestei lucrări întrucât, în primul rând, ele trebuie să fie deduse corect, să se bucure de valabilitate obiectivă, ca să fie *conceptus ratiocinati*; dacă nu sunt deduse corect, atunci se procedează printr-o aparență de raționare și rezultă concepte raționante (*conceptus ratiocinantes*)<sup>14</sup>. Dar, întrucât corectitudinea se referă numai la forma raționamentului, urmărind această formă, în aplicarea raționamentelor rațiunii la unitatea sintetică a intuițiilor, conform reglementării categoriilor, vor rezulta concepte *a priori* cu o funcție deosebită, care sunt numite concepte pure ale rațiunii sau **idei transcendente**. Despre astfel de idei sau concepte transcendente ale rațiunii se spune că „*ele sunt numai idei*”<sup>15</sup>; ceea ce înseamnă că prin ele nu pot fi determinate obiecte și, deci, nu pot fi utile cunoașterii și încadrate între cele posibile. Totuși, nici inutilele nu pot fi considerate ele, pentru că deși obiectul corespunzător unei idei nu ne poate oferi niciodată o cunoștință, ideile ne pot oferi un **concept problematic**, care ne deschide calea dincolo de cunoaștere și spre ceea ce avem noi nevoie să înțelegem că este Dumnezeu.

Spre a avea o imagine cât mai completă asupra ideilor transcendente, trebuie menționat faptul că ele au fost numite de Kant **concepte cosmologice**<sup>16</sup>, datorită cosmicității lor; ea este rezultată din totalitatea necondiționată, absolută, pe care se bazează atât ele, cât și conceptul Universului, în care este încadrat Dumnezeu. Dar, astfel de idei sunt denumite cosmologice și datorită celui alt concept cu care intră în relație ființa supremă, care este lumea; pentru că ideile beneficiază de o raportare exclusivă la sinteza empirică a fenomenelor, din care rezultă conceptul de lume. În limitele cognitive ale *Criticii*, prin lume se înțelege totalitatea absolută a lucrurilor existente, din care ideile reprezintă numai necondiționatul din fenomene; dar ele împing sinteza, până când ea depășește orice experiență posibilă. Această încercare cade în sarcina metafizicii care, în prima ei parte, se ocupă de concepte *a priori*, ale căror obiecte corespunzătoare pot fi date în experiență; ea reprezintă „calea sigură a unei științe”<sup>17</sup>. Dar metafizica trebuie să furnizeze și conceptul transcendent al rațiunii asupra necondiționatului, pentru a ajunge cu cunoașterea *a priori* dincolo de limitele oricărei experiențe posibile.

Între aceste limite, conceptul unei ființe absolut necesare este un concept pur al rațiunii sau o idee, a cărei realitate obiectivă nu este dovedită prin faptul că rațiunea are nevoie de ea. Nevoia rațională indică numai o „completitudine inaccesibilă”<sup>18</sup>; ea nu facilitează accesul sau extinderea asupra obiectelor non-sensibile, ci desemnează lipsa de acces a intelectului, limitarea sa în fața unor astfel de obiecte. Și dacă rațiunea nu ne facilitează accesul către acestea, rezultă că noi ne aflăm în imposibilitatea de identificare a conceptului de Dumnezeu gândit de noi cu conceptul

<sup>14</sup>.AA 4: 311, AA 3: 368; rom.: 302, 611.

<sup>15</sup> AA 3: 385; rom.: 622.

<sup>16</sup> AA 3: 434, 448; rom.: 650, 658.

<sup>17</sup> AA 3: VII; rom.: 368.

<sup>18</sup> AA 3: 620; rom.: 764.

real asupra lui Dumnezeu. Totuși, rațiunea poate produce substitute, chiar dacă nu pentru identificarea celor două, cel puțin pentru apropierea lor. Unul dintre acestea este **idealul transcendent**, care este pus drept temei al determinării tuturor lucrurilor posibile<sup>19</sup>. În acest sens, despre conceptul unei ființe cu realitate suverană se presupune că satisface complet conceptul necesității absolute în existență; și dacă el satisface toate problemele *a priori*, care pot fi puse cu privire la determinațiile interne ale unui lucru, atunci despre el se spune că este un ideal unic, întrucât conceptul universal îl distinge totodată pe el ca individ între toate lucrurile posibile. Idealul este un produs al întrebuirii regulative a ideilor transcendente; dacă lor li s-ar da o întrebuire constitutivă, astfel încât prin ele să fie date conceptele anumitor obiecte, ele nu ar fi decât **concepte raționante** sau dialectice. De aceea, întrebuirea lor regulativă, de a orienta intelectul spre un anumit țel, este indispensabil necesară. Când se spune despre conceptul unei inteligențe suverane că este „doar o idee”, înseamnă că raportarea sa directă la un obiect, care să îi dea realitate obiectivă nu este posibilă. Drept care, Kant introduce **raționamentul analogic**, ca un alt substitut al întrebuirii rațiunii, și ne propune ca lucrurile lumii să fie considerate astfel, „*ca și cum* și-ar avea existența lor de la o inteligență suverană”<sup>20</sup>. În acest fel, ideea devine un **concept euristic** și nu un **concept ostensiv**, respectiv nu indică felul în care este constituit un obiect, ci felul în care trebuie să căutăm noi sub conducerea lui natura și conexiunea obiectelor experienței în genere. Astfel, singurul concept care este determinat este **conceptul transcendent**; rațiunea speculativă ne dă un astfel de concept asupra lui Dumnezeu, care este deist<sup>21</sup>; pentru că rațiunea nu ne pune la îndemână valabilitatea obiectivă a acestui concept, ci ne pune la îndemână numai ideea despre ceva, pe care realitatea empirică își întemeiază unitatea ei suverană și necesară, și pe care noi nu îl putem gândi altfel, decât prin analogie cu o substanță reală. În mod asemănător trebuie să gândim și ideea psihologică, care semnifică numai schema unui concept regulativ, dar niciodată de la ea nu ne putem aștepta să ne dea un răspuns la întrebarea asupra naturii spirituale a sufletului. Și printr-un astfel de concept nu se poate obține un răspuns corect, pentru că – spune Kant – prin această idee nu se înlătură doar natura corporală, ci se înlătură în genere orice natură, împreună cu toate predicatele oricărei experiențe posibile; rezultă că astfel se înlătură toate condițiile gândirii unui obiect pentru un astfel de concept<sup>22</sup>. A doua idee regulativă a rațiunii speculative este conceptul cosmic în genere; el cuprinde propriu-zis natura, singurul obiect dat, cu privire la care rațiunea are nevoie de principii regulative. Această natură este dublă, fie natură gânditoare (și astfel preia din sarcinile primei idei), fie natură corporală. Cea de-a treia idee a rațiunii pure, care conține o supoziție relativă a unei ființe, ca fiind cauza unică și atotsuficientă a tuturor seriilor cosmologice, este conceptul rațiunii

<sup>19</sup> AA 3: 605; rom. 755.

<sup>20</sup> AA 3: 698-699; rom.: 613.

<sup>21</sup> AA 3: 703; rom.: 816.

<sup>22</sup> AA 3: 712; rom.: 822.

de Dumnezeu, căruia îi corespunde conceptul de natură simplă a sufletului nostru (în care se regăsește, de asemenea, prima idee). Din aceste nevoi ale rațiunii de a gândi cu tot mai multă subtilitate și în diferite forme conceptuale, noi ne dăm seama de complexitatea conexiunilor conceptelor intelectului și rațiunii din *Critica rațiunii pure*, care au fost necesare elaborării modelului metafizic-moral al perechii conceptuale Dumnezeu-lume (și om) din *Opus postumum*. După cum s-a putut observa, antecedentele acestei perechi finale se regăsesc în funcția regulativă a conceptului cosmic de natură, a conceptului rațional de Dumnezeu și a conceptului de natură simplă a sufletului uman.

Revenind la structura conceptuală a *Opusului postum* este de evidențiat faptul că între cele mai reprezentative concepte la care poate ajunge știința sistematică, care este idealismul transcendentă și care se intersectează, inevitabil, cu conceptele de mai sus, sunt cele de **lucru în sine** și de **lucru în fenomen**. Deosebirea dintre ele nu este una obiectivă, după cum ne-am așteptat de la însinele lucrului, pe care l-am putea asocia obiectivității, ci una subiectivă. Și dacă este subiectivă, despre conceptul unui obiect ca fenomen rezultă că el nu are drept opus al său conceptul unui lucru în sine (*pendant*) = *x*, pus cu necesitate în fața lui spre a ne facilita investigația; ci, această opoziție este numai terminologică și rezultatul unei imposibilități de a avansa mai mult în investigația fenomenală. Ea nu vizează conceptul unui obiect nedeterminat, distinct de conceptul de obiect ca fenomen (*realiter*), ci desemnează numai ceva dat (*dabile*) din punctul de vedere al conceptelor (*logice oppositum*). Ca urmare a subiectivității diviziunii, în conceptul de **numen** noi nu trebuie să vedem contrapartea **fenomenului**, respectiv obiectul ca atare, neafectat de subiect, ci el este dat ca o reprezentare a rațiunii în genere. Noi ne putem da seama de această calitate a numenului chiar din întrebarea cheie, asupra posibilității cunoașterii sintetice *a priori*, de unde nu reiese că el ar avea un obiect particular, care să fie corespondentul fenomenului. Acest sens negativ este întrebuițat de doctrina asupra sensibilității, pentru că ea este cea care poate urmări posibilul în cunoaștere. Totuși, plusând și imaginând un mod intelectual de intuire, care nu este specific ființei umane, ar putea fi gândit „un obiect al unei intuiții non-sensibile”; atunci terminologia din jurul lucrului în sine ar putea atribui un sens pozitiv numenului<sup>23</sup>. Este important de menționat faptul că această ultimă apariție terminologică nu a fost gândită inițial, ci a fost introdusă numai în Ediția B a *Criticii*, în vederea unor dezvoltări metafizice ulterioare. Astfel de concepte care nu cuprind nicio contradicție și care au rolul de a limita concepte date, precum numenul, aflându-se în conexiune cu alte cunoașteri, au fost numite **problematic**<sup>24</sup>. Întrucât despre sensibilitate nu se poate afirma că este unicul mod posibil de intuire, conceptul de numen, ca un lucru în sine, care nu poate fi gândit ca obiect al simțurilor, nu poate fi contradictoriu. El este necesar, pentru a nu extinde intuiția sensibilă asupra lucrurilor în sine și pentru a limita valabilitatea obiectivă a cunoașterii sensibile.

<sup>23</sup> AA 3: 307; rom.: 574.

<sup>24</sup> AA 4: 254, AA 3: 31; rom.: 268, 576.



Conceptul de numen este, așadar, un **concept-limită**, în raport cu sensibilitatea și are numai o întrebuițare negativă, pentru că realitatea sa obiectivă nu poate fi cunoscută. Totuși, el nu este creat arbitrar<sup>25</sup>, ci ca un suport al fenomenului și, deci, pentru o mai bună înțelegere a sa.

În acest ultim sens, al fenomenalității cognitive, filosofia transcendențială este definită ca „știința sistemului întregului cunoașterii sintetice din concepte în măsura în care ele constituie formalul, abstrăgând conținutul, pentru acel întreg”<sup>26</sup>. Ea abstrage conținutul, pentru că drept obiect în genere îi servește numai autodeterminarea sa. Ceea ce face ea cu acest formal întemeiat pe concepte este construirea unui principiu asupra posibilității experienței. Și, cu toate că filosofia transcendențială este definită ca știință a unui sistem, totuși, de la ea nu trebuie să ne așteptăm la un sistem de concepte obiective, dar nici la un agregat de concepte, pentru că ea este un sistem de idei subiective cu valoare de concepte; concepte pe care le produce rațiunea, dar nu cu titlu ipotetic, ci apodictic, prin care se produce ea însăși. Dacă am voi să avem un astfel de concept al experienței, **conceptul de corp organic**, care conține un principiu al vieții, este un bun exemplu. El presupune experiența, căci fără experiență ideea de corp organic ar fi un **concept vid**, căruia nu i s-ar putea da niciun exemplu. Omul este, în sine, purtătorul unui astfel de exemplu, prin faptul că el dispune de un intelect ce conține forțe motrice, care determină un corp după legi<sup>27</sup>. În *Critica rațiunii pure*, la alcătuirea conceptului empiric se insistă asupra raportării sale nemijlocite la schema imaginației, ca la o regulă a determinării intuiției sensibile, conform unui anumit concept universal. În acest sens, în toate subsumările unui obiect sub un concept trebuie ca reprezentarea obiectului să fie omogenă cu cea a conceptului, unde acesta urma să cuprindă ceea ce este reprezentat în obiectul de subsumat, pentru ca obiectul să fie cuprins în concept. Kant dă ca exemplu conceptul empiric de farfurie, care prezintă omogenitate cu conceptul pur geometric de cerc, unde rotunjimea, care este gândită la farfurie poate fi intuită la cerc<sup>28</sup>. Fără un astfel de suport empiric avem de-a face cu **concepte vide** asupra obiectelor, fie că sunt posibile, fie că nu sunt posibile. Ele sunt forme de gândire fără realitate obiectivă, pentru că nu avem la îndemână nicio intuiție, la care să poată fi aplicată unitatea sintetică a apercepției. În toate subsumările unui obiect sub un concept trebuie ca o cunoaștere să aibă realitate obiectivă, adică să se raporteze la un obiect și în el să afle semnificație și sens, caz în care obiectul trebuie să fie dat într-un oarecare fel<sup>29</sup>. Din sfera acestor concepte lipsite de obiect, precum sunt cele vide, fac parte și ceea ce Kant desemnează în *Critică* prin **concepte uzurpate**, „cum ar fi *fericirea, soarta*, care circulă chiar cu indulgență aproape generală, dar care totuși uneori prin întrebarea: *quid iuris*, ele sunt

<sup>25</sup> AA 4: 255, AA 3: 311; rom.: 268, 577.

<sup>26</sup> AA 21: 9.

<sup>27</sup> AA 22: 481.

<sup>28</sup> AA 4: 137, AA 3: 176; rom.: 197, 494.

<sup>29</sup> AA 4: 155, AA 3: 195; rom.: 208, 505.

revendicate<sup>30</sup>”. Așadar, și astfel de concepte pot fi îndreptățite, în măsura în care același om de mai înainte nu are numai intelect ca să cunoască, ci și dorințe și așteptări, și care trebuie să se mulțumească și cu astfel de substitute existențiale, din moment ce trebuie să accepte substitute cognitive, atunci când împrejurările o cer.

Cunoașterea produsă pe baza celor două concepte de bază, care sunt fenomenul și numenul este considerată, atât subiectiv, ca mai sus, cât și logic, cunoaștere sintetică *a priori* **din concepte**, unde cele două moduri de investigare sunt subsumate componentei formale a filosofiei. Dar considerată obiectiv, ea este sistemul ideilor rațiunii pure, ale cărui purtătoare sunt ideile de Dumnezeu, lume, suflet uman, care sunt creații raționale. Din acest punct de vedere obiectiv, ea este diferită de matematică și fizică, prezentându-se ca întregul obiectelor rațiunii pure. Matematica aparține numai formalului acestei activități de gândire, ca instrument al întrebuițării cunoașterii principiilor sale. Întrebuițarea sistematică a rațiunii, pentru întemeierea unui întreg, este numită filosofie în genere. Ei îi poate servi drept instrument cunoașterea **din construcția conceptelor**, căreia îi este subsumată cunoașterea matematică; în această măsură, matematica aparține indirect filosofiei. Dar, în timp ce matematica poate fi învățată, filosofia nu poate fi, ci numai filosofarea – spune Kant – „pentru că întrebuițarea rațiunii are loc aici numai *in concreto*, cu toate că totuși *a priori*, și anume în intuiția pură”<sup>31</sup>. Până a fi gândită în acest fel, filosofia nu dispunea decât de un **concept scolastic**, care purta asupra unui sistem de cunoștințe, care urma să devină o știință, al cărei scop să fie unitatea sistematică a cunoașterii; se urmărea, așadar, perfecțiunea logică a cunoașterii. Mai semnificativ pentru filosofie este însă **conceptul cosmic** (*conceptus cosmicus*), care s-a aflat dintotdeauna în gândirea filosofică, „mai ales când el a fost oarecum personificat și reprezentat ca un prototip în idealul *filosofului*”<sup>32</sup>. Cu această semnificație, filosofia devine știința asupra raportului cunoașterii cu scopurile esențiale ale rațiunii umane (*teleologia rationis humanae*); iar filosoful trebuie să îl urmărească, dar nu să aibă pretenția să îl satisfacă pe deplin, pentru că el „nu este un artist al rațiunii, ci legiferatorul rațiunii umane”<sup>33</sup>. De aceea Kant spune că filosofia nu poate fi învățată, pentru că rezultatul învățării, acela de a fi „legiferatorul rațiunii umane”, l-ar copleși pe orice învățăcel. De altfel tot în *Critică*, în Canonul rațiunii pure, el atribuie acest rol numai lui Dumnezeu, pentru că el este posesorul înțelepciunii supreme<sup>34</sup>. Și astfel ajungem să înțelegem felul în care se leagă cele trei concepte de bază ale filosofiei transcendente: conceptul general al principiului său, care este un *conceptus cosmicus*, susținut de conceptul rațional de Dumnezeu, din care se împărtășește și ființa umană.

<sup>30</sup> AA 4: 84, AA 3: 117; rom. 166, 460.

<sup>31</sup> AA 3: 865; rom.: 916.

<sup>32</sup> AA 3: 867; rom.: 917.

<sup>33</sup> AA 3: 867; rom.: 917.

<sup>34</sup> AA 3: 848 și urm.; rom.: 906 și urm.

Spre deosebire de aceste **concepte raționale**, care susțin cunoașterea sintetică *a priori*, filosofia transcendentală operează și cu **concepte** care nu sunt **date** prin rațiune sau experiență (*conceptus dati*), ci sunt **făcute** (*conceptus factitii*) în vederea investigării naturii. Ele nu sunt concepte doar gândite, ci sunt puse să lucreze, fiind plasate *a priori* drept temei al investigării naturii. Despre ele se spune că sunt făcute, pentru că realitatea lor obiectivă este problematică, respectiv se pune problema dacă lor pot să le corespundă obiecte ale experienței. Corespondența lor este testată pe calea empirică a tranziției către o fizică în genere, unde ele trebuie să dețină rolul de principii propedeutice necesare ale investigației. Prin astfel de concepte de tatonare urmează ca noi să apriciem în ce direcție trebuie să se investigheze în natură și prin ce concepte se poate trasa calea de la metafizica naturii la fizica sistematică. Pentru a ajunge la fizică, ca un sistem al științei empirice a naturii, trebuie dezvoltate, în sistemul științei naturii, principii *a priori* ale unității sintetice a forțelor motrice, după forma lor, spre a satisface tranziția la știința naturii care este fizica, precum ar fi axiome ale intuiției, analogii ale experienței, anticipări ale percepției, postulate ale gândirii empirice, expuse pe larg în *Critică*<sup>35</sup>, dar cu utilitate și în contextul de față al tranziției. Ele conțin *a priori* o propedeutică la fizică, ca o tranziție către ea, și sunt derivate analitic din **conceptul fizicii**. Această propedeutică se prezintă ca un sistem, care conține *a priori* forma sistemului fizicii. Ea nu poate fi un agregat fragmentar, ci numai un întreg dat *a priori*, alcătuit cu necesitate într-un sistem, care să tindă spre perfecțiune. Tinzând spre perfecțiune, el nu este susceptibil de nicio diminuare sau mărire. Or, tranziția concepută astfel nu se prezintă în totalitate ca o propedeutică cu principii și concepte ferme, ci conține și un **concept oscilant**, rezultat din subiectivul cunoașterii<sup>36</sup>. Pe el nu îl regăsim într-un principiu regulativ, după cum ne-am putea aștepta de la funcția sa ordonatoare, ci într-un principiu formal constitutiv, subzistent *a priori* în sistemul științei naturii. Prezența sa ne învață faptul că nu este bine să plecăm de la concepte statutare, precum ar fi ipotezele, ci categoric de la concepte determinante; în cazul fizicii ele sunt reprezentate de prima forță motrice, care penetrează totul și care pune în mișcare mediat materia ponderabilă.

Conform *Criticii rațiunii pure* se reiterează și în *Opus* ideea, după care experiența asupra unui obiect al simțurilor este o operație a intelectului, care presupune un principiu *a priori* al experienței, ce conține reprezentări empirice cu conștiință sau percepții; ele sunt o reprezentare a felului în care subiectul intuiției este afectat de obiect. Pentru ca din aceste percepții să rezulte unitatea sintetică a experienței, trebuie ca diversul reprezentărilor obiectului, legat într-un sistem de percepții, să realizeze o unitate pe baza unui principiu. Acest principiu trebuie să provină *a priori* din intelect; dar, un sistem empiric conține o contradicție în conceptul

<sup>35</sup> AA 4: 162, AA 3: 202 și urm; rom.: 211, 510 și urm.

<sup>36</sup> AA 22: 240.

său, drept care posibilitatea experienței se rezumă la ceea ce introduce intelectul în concept din percepțiile simțurilor, de unde rezultă un **concept nedeterminat**, întrucât el „se află în întregime în obscuritate și tatonări” sau un **concept vag** (*conceptus vagus*)<sup>37</sup>. Or, intelectul ar trebui să-și extragă materialul conceptualizabil numai din diversul empiric. Aceste situații apar datorită dificultăților pe care le întâmpină tranziția de la apriorismul principiilor metafizicii la empirismul fizicii. Ele ne mai pot pune și în alte situații de risc metodologic, precum ar fi deducerea particularului (*in concreto*) din universal (*in abstracto*) și chiar deducerea singularului din concepte spre a alcătui întregul sau totalitatea. Kant caracterizează totalitatea rezultată din astfel de încercări drept „o iluzie produsă din sine”<sup>38</sup>. O altă situație riscantă este dată de cazul în care nu avem controlul asupra diviziunii, respectiv dacă diviziunea conține prea mulți sau prea puțini membri sau dacă fizicianul nu este dublat de un filosof, spre a aprecia dacă fiecare perspectivă conține membri (*membra dividenda*) conform principiului științei empirice a naturii sau a aprecia dacă conceptul nu conține niciun principiu sigur al posibilității experienței cu privire la extensiunea și la felurile forțelor motrice<sup>39</sup>.

Un alt tip de concept, cu o valoare supraordonată față de cele menționate, care dă, așadar, temei tranziției metafizice, este cel al unui material motric nemijlocit și originar, cu numele de **eter**. El este dublat de **caloric**, unde ambele reprezintă o substanță cu o natură rațională, având calitatea dublă de atotpenetrare și de facilitare a acțiunii acesteia, prin cvasi-influența căldurii. El dă, pe de-o parte, un temei investigațiilor asupra naturii iar, pe de altă parte, dintr-o perspectivă nouă, el îl re poziționează pe Dumnezeu față de natură. Ca să realizăm necesitatea introducerii forței prime care este eterul-caloric, trebuie considerat conceptul de materie asupra căreia se exercită această forță, datorită neputinței materiei de a fi pusă în poziția primă și de a acționa din sine<sup>40</sup>. Fenomenele de atracție și respingere, cărora le este supusă materia, au atras atenția asupra necesității introducerii eterului; fiind atotpenetrant, noi ne putem imagina eterul ca o materie originar-elastică, pătrunzătoare a tuturor corpurilor, pe care le agită intern prin atracție și respingere; la această materie recurge rațiunea, pentru a afla un temei suprem al fenomenelor lumii

<sup>37</sup> AA 22: 338 (*im Dunkel und herumtappend*), 473 (*ein unbestimmter Begriff*).

<sup>38</sup> AA 22: 245.

<sup>39</sup> AA 22: 338.

<sup>40</sup> Lucia Procuranti („Die Materie Äther in Kants *Opus postumum*”, În: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X. Internationalen Kant Kongresses, Band 5, Hrsg. von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 281–285) afirmă că „Eterul este singura materie pe care Kant o gândește ca fiind înzestrată în mod deosebit cu *vis interne motiva*. Această materie primordială există numai în gândire și posedă proprietatea de a fi un impuls originar. Eterul este *a priori* întemeiat ca o idee a rațiunii. Conceptul de eter poate fi doar gândit, iar dovada existenței sale rezultă dintr-o propoziție analitică, conform principiului identității... El nu extinde cunoașterea noastră” (p. 284).

corpurilor, ca și al tuturor mișcărilor și formațiunilor acestora<sup>41</sup>. Pe această bază a posibilității de modificare a materiei unice, Kant folosește cele două elemente ca două modificări ale materiei unice. Se presupune că după influența sa inițială, influența acestui dublet prim s-ar manifesta în continuare asupra tuturor celorlalte materii derivate, care ar beneficia de expansibilitatea și penetrabilitatea eterului-caloric. Existența unei astfel de materii cosmice răspândite universal, precum eterul, împreună cu structura căreia el îi dă un sens metafizic, este argumentată subiectiv, la latitudinea aceleiași rațiuni constitutive, și se bazează pe condiții ale posibilității experienței; ele presupun acțiunea forțelor motrice și exclud vidul, pentru ca spațiul să fie umplut cu o materie întotdeauna vie și permanentă<sup>42</sup>. Pe această cale subiectivă, noi devenim conștienți de faptul că eterul și caloricul sunt reale, întrucât conceptul lor, împreună cu atributele cu care noi înzestram dubletul lor, poate face posibilă întreaga experiență, nu ca ipoteză pentru a explica fenomenele, ci el este dat exclusiv de către rațiune, pentru a întemeia posibilitatea experienței<sup>43</sup>. El este gândit ca subzistând pentru sine la modul absolut; și, în pofida subzistenței sale absolute, el nu este enunțat în favoarea existenței unei ființe imateriale, în speță drept substitut al conceptului de Dumnezeu. În calitate de concept, el este problematic; nu de același

<sup>41</sup> Bryan Hall („Understanding *Convolut 10* of Kant's *Opus postumum*”, În: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X. Internationalen Kant Kongresses, Band 5, Hrsg. von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing, New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 245–256) susține că eterul [ca punct de plecare al ideii de tranziție – n.n.] este o condiție transcendentă (materială) a experienței. *Convolut 10* discută felul în care condiția transcendentă *formală* a experienței (spațiu, timp, categorii) trebuie să aibă funcții empirice alterate, datorită adăugării condiției transcendentale materiale a experienței, spre a genera unitatea întregului experienței posibile (p. 245–246). În sensul aceleiași unități a experienței, el adaugă într-un studiu ulterior („*Effecting a Transition: How to fill a Gap in Kant's System of Critical Philosophy*”, În: *Kant-Studien*, 100, nr. 2, 2009, p. 187–211) că: „Întrucât există o unitate a întregului experienței posibile, iar conceptul ei conține *a priori* conceptul de eter, atunci eterul în sine există. Dacă există o unitate a experienței posibile, atunci eterul trebuie să existe. După cum spune Kant în citatul din *Übergang 11*, existența eterului nu este dovedită în experiență, ci mai degrabă *a priori*, ca o condiție necesară pentru experiență. Prin urmare, eterul trebuie considerat o condiție transcendentă *materială* a experienței” (p. 193).

<sup>42</sup> Wim-Chum Wong („Kant's Conception of Ether as a Field in the «Opus Postumum»”, În: *Proceedings of the Eight International Kant Congress, Memphis, 1995, Volume II, Part 1*, Ed. by Hoke Robinson, Marquette University Press, 1995, p. 405–411) afirmă că în *Opus postumum* spațiul se identifică cu forțele în mișcare ale eterului, care ne afectează. „Întrucât Kant spune că orice intuiție sensibilă este întemeiată pe afectare, reprezentarea noastră de spațiu trebuie pusă întrucâtva în relație cu forța” (p. 406).

<sup>43</sup> Veit Justus Rollmann (*Apperzeption und dynamisches Naturgesetz in Kants Opus postumum*. Ein Kommentar zu „Uebergang 1-14”, *Kant-Studien Ergänzungsheft*, 2015, 181 p.) afirmă despre eter că este constitutiv pentru experiență în întregul ei, pentru că „el este întregul”. Și: „Totalitatea a ceea ce trebuie dat pentru posibilitatea experienței ca realitate obiectivă. El nu este un obiect al experienței, ci experiența ca obiect și principiul său obiectiv. Prin urmare, materia cosmică se deosebește de ideile dialecticii transcendentale...cu toate că la fel ca ele este în căutarea unității experienței prin intelect” (p. 265–266).

procedeu ar putea beneficia o ființă problematică sau luarea eterului drept o ființă imaterială care, după Kant, ar fi un substitut pentru ipoteze nepermise unei filosofii, care se prezintă ca o știință; și astfel el pune capăt explicit speculațiilor asupra posibilității de substituire a eterului-caloric cu ființa primă. Totuși, speculații au continuat să se facă, tocmai datorită valorii subiective a acestui concept, ca și a relației sale permanente cu omul rațional, purtător de divinitate<sup>44</sup>.

**Concluzie.** Am refăcut structura *Opusului postum* kantian din perspectiva conceptelor sale, precum și a antecedentelor critice ale acestora. În acest fel am evidențiat un aspect puțin investigat, care completează și întărește ideea de construcție a unui întreg, pe care Kant a dorit-o de la sistemul său filosofic. Construcția sa rațională are în față omul plinar, care prin cultivarea raționalității sale poate ajunge la starea de înțelepciune, prin care el se aseamănă cu divinitatea. Pe calea atingerii acestei stări, care se împletește cu investigarea naturii de la metafizică la fizică, el este nevoit să întrebuițeze uneori concepte slabe, subsumabile celor euristice, care vin în ajutorul celor ostensive, punând astfel în lumină marile concepte raționale și nevoia lor de întregire; și, mai ales, evidențiind acel *conceptus cosmicus* asimilabil conceptului întregului său sistem, ca și al idealului de filosof-înțelept, destinat să îl îndeplinească.

#### REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- Basile, Giovanni Pietro: *Kants »Opus postumum« und seine Rezeption*, Berlin, Walter de Gruyter, 2013, 437 p.
- Croitoru, Rodica: „Categorica de tranziție în *Opus postumum*”, în: Studii de istorie a filosofiei universale, vol. XXV, Al. Surdu, Al. Boboc, C. Baci, S. Bălan, I. Tănăsescu eds., București, Edit. Academiei Române, 2017, p. 27–55.
- Croitoru, Rodica: „Dumnezeu și lumea în *Opus postumum*. Ecouri platonice”, în: „Revista de Filosofie”, 64, nr. 1, 2017, p. 61–71.
- Croitoru, Rodica: „Eterul și caloricul, piloni ai *Opusului postum*. Evaluare din perspectiva secolului XX”, în: Studii de istoria filosofiei universale, vol. XXVI, Al. Surdu, Al. Boboc, C. Baci, S. Bălan, I. Tănăsescu eds., București, Edit. Academiei Române, 2018, p. 49–62.
- Croitoru, Rodica: „Materie, material și substanță în *Opus postumum*”, în: Studii de istoria filosofiei universale, vol. XXVII, Al. Surdu, Al. Boboc, C. Baci, S. Bălan, I. Tănăsescu eds., București, Edit. Academiei Române, 2019, p. 47–64.
- Croitoru, Rodica: „The Transition to Physics. Conceptual Structure of *Opus postumum*. Problems of Translation into Romanian Language”, în: *Kant in Übersetzungen*, Gisela Schlüter ed., Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2020, p. 683–696.

<sup>44</sup> Giovanni Pietro Basile (*Kants »Opus postumum« und seine Rezeption*, Berlin, De Gruyter, 2013, 437 p.) afirmă că „În *Opus postumum* Dumnezeu este gândit în analogie cu eterul, întrucât Dumnezeu îl afectează pe omul ca ființă morală prin imperativul categoric, după cum eterul îl afectează pe omul ca ființă sensibilă prin forțele motrice ale materiei. În urma acestei analogii apare întrebarea dacă supoziția unei dovezi a lui Dumnezeu este legitimă” (p. 431).

- Hall, Brian: „*Effecting a Transition: How to fill a Gap in Kant’s System of Critical Philosophy*”, în: *Kant-Studien*, 100, nr. 2, 2009, p. 187–211.
- Hall, Bryan: „*Understanding Convolut 10 of Kant’s Opus postumum*”, în: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X. Internationalen Kant Kongresses, Band 5, Hrsg. von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing, New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 245–256. Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, *Kants handschriftlicher Nachlaß*, Band VIII, *Opus postumum*, Erste Hälfte (Convolut I bis VI), Berlin und Leipzig, 1936, 645 p., *Kants handschriftlicher Nachlaß*, Band IX, *Opus postumum*, Zweite Hälfte (Convolut VII bis XIII), Berlin und Leipzig, 1938, 824 p.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Textausgabe, 1781, 1787, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, vol. III, 594 p., vol. IV, 252 p.
- Kant, Imm.: *Opere, Critica rațiunii pure*, Traducere, Studiu introductiv, Studiu asupra traducerii, Note, Bibliografie selectivă, Index de concepte german-român, Index de concepte român-german, de Rodica Croitoru, București, Paideia, 2019, 1061 p.
- Kant, Imm.: *Opera postumă a lui Kant în manuscris. Opus postumum*, Traducere, Studiu introductiv, Studiu asupra traducerii, Note, Bibliografie selectivă, Index de concepte german-român, Index de concepte român-german de Rodica Croitoru, în curs de elaborare.
- Procuranti, Lucia: „*Die Materie Äther in Kants Opus postumum*”, în: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X. Internationalen Kant Kongresses, Band 5, Hrsg. von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 281–285.
- Rollmann, Veit Justus: *Apperzeption und dynamisches Naturgesetz in Kants Opus postumum*. Ein Kommentar zu „Uebergang 1–14”, *Kant-Studien Ergänzungsheft*, 2015, 181 p.
- Wong, Wim-Chum: „*Kant’s Conception of Ether as a Field in the «Opus Postumum»*”, în: *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Memphis, 1995, Volume II, Part 1, Ed. by Hoke Robinson, Marquette University Press, 1995, p. 405–411.

