

## CARACTERUL SUBSTAȚIALIST AL „LUCRULUI ÎN SINE” KANTIAN

CLAUDIU BACIU

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

**The Substantialist Character of the Kantian “Thing in Itself”.** Interpreters have always had difficulties dealing with the Kantian concept of the “thing in itself”. These difficulties derive from their intention to approach it based on the German philosopher’s statement that categories can be properly used only within the framework of human experience. But Kant also acknowledges the possibility of using the categories beyond this experience, indeed, simultaneously emphasizing that, thus, we do not acquire any real knowledge. However, this is not simply an acknowledgment of an intellectual possible mental play but also an indication of what he does throughout his critical philosophy; namely, he constantly operates with the “logical use” of categories. Our assumption is that the concept of the “thing in itself” belongs to the toolkit of this “logical use” of categories and expresses a substantialist trace in Kant’s philosophy.

**Keywords:** Kant; thing in itself; categories; sensibility; metaphysics; substantialism.

Deși vechi de mai bine de 200 de ani, subiectul „lucrul/lucrurile în sine” în filosofia lui Immanuel Kant continuă să fie dezbătut și astăzi la fel de intens ca în primii ani de după apariția celebrei *Critici a rațiunii pure*. Un motiv important pentru aceasta ar putea fi setul ineputabil de semnificații care pot fi date acestei expresii. Precum în cazul oricărui concept fecund din istoria gândirii, acest caracter ineputabil privește nu atât termenul în sine, cât felul în care îl citim sau îl interpretăm. Cititorul și interpretul sunt cei care se schimbă constant și, prin urmare, au nevoie de o nouă înțelegere, una care să traducă un înțeles vechi în noile lor cadre conceptuale. Dar printr-o astfel de traducere se creează deopotrivă noi sensuri. Ele poate nu au fost acolo, fiind create în același mod în care, în istoria cunoașterii, o nouă lege stabilită de o nouă teorie științifică și care descrie un fenomen cunoscut cu mult anterior acestei teorii nu „exista” în acel fenomen cunoscut de secole, ci este ceva complet nou. În acest sens, legea newtoniană a gravitației este o lege nouă, deși se aplică (parțial) unui fenomen descris de Aristotel ca fiind mișcarea corpurilor materiale către locul lor natural, Pământul.

Tema „lucrul în sine” și sistemul conceptual căruia îi aparține marchează un moment de răscruce în istoria filosofiei universale, prin aceea că reprezintă momentul care delimitează clar două paradigme de gândire și care deja de la sfârșitul Evului Mediu și începutul modernității și-au disputat întâietatea:

substanțialismul și funcționalismul filosofic. Substanțialismul considera că există o corespondență imediată între gândire și realitate la nivelul principiilor intelectului, principii care erau considerate ca fiind și ale lucrurilor, în vreme ce funcționalismul consideră, dimpotrivă, că trăim într-o realitate modelată de gândire, o realitate care este o „funcție” a gândirii. Odată adoptată această premisă, care, după cum se știe, a fost introdusă de Kant, era inevitabil să se ridice întrebarea dacă există sau nu (și cum poate fi cunoscută) o realitate independentă de ceea ce gândirea ne prezintă, dacă există sau nu o realitate în sine sau dacă fenomenelor pe care le sesizăm în experiență le pot corespunde alte „lucruri în sine”.

Filosofia kantiană ne pune în fața unei dileme: trebuie să vorbim despre *un* „lucru în sine” sau despre *mai multe* „lucruri în sine”. Kant însuși folosește cele două expresii, folosire care nu poate fi privită ca o scăpare a filosofului german, pentru că ea se leagă de ceva mult prea important pentru concepția însăși a acestuia privind categoriile, respectiv, utilizarea pluralului înseamnă în mod necesar utilizarea categoriei pluralității dincolo de spațiul oricărei experiențe posibile. Faptul că conceptul de „lucru în sine” este un concept *problematic* pare compatibil cu utilizarea mai degrabă a singularului, în acest caz expresia „lucru în sine” indicând o sferă, un domeniu fundamental indeterminat și indeterminabil pentru noi, în vreme ce formula de plural indică deja o geografie, adică ceva până la urmă determinat. În acest din urmă caz, nu am mai vorbi despre o simplă formulă retorică sau stilistică pentru indicarea unui drum închis pentru gândire, ci chiar de o „cunoaștere”.

S-ar putea spune însă și că forma pluralului „lucruri în sine” nu este atât un concept filosofic, ci poate tot un mijloc retoric. Dacă urmărim textul kantian al primei *Critici*, pluralul este adesea folosit nu pentru a discuta natura realității exterioare experienței, ci ca un instrument lingvistic la care Kant recurge pentru a sublinia faptul că aceleași fenomene pot fi descrise din două perspective diferite: una care privește fenomenele din interiorul structurii experienței umane și alta care le privește din afara acestei structuri. În acest sens, de pildă, Kant spune: „Căci noi nu avem a face decât cu reprezentările noastre; cum ar putea fi lucrurile în sine (fără a lua în considerare reprezentările prin care ele ne afectează este cu totul în afara sferei noastre de cunoaștere).”<sup>1</sup> Astfel, conform filosofiei kantiene, copacii pe care îi percep în parc trebuie descriși, firește, ca fenomene. Dar pentru a sublinia, înaintea unui public care încă nu era familiarizat cu această nouă perspectivă conceptuală, cu această nouă înțelegere, Kant ar fi insistat și asupra ideii că aceeași copaci, independent de percepția noastră, ar fi niște „lucruri în sine”, pe care însă noi nu-i putem cunoaște.

O problemă dificilă în interpretarea filosofiei lui Kant este întrebarea dacă, prin ceea ce a scris și a publicat în perioada critică, Kant a oferit un sistem al filosofiei transcendente sau numai o prezentare sau schiță „critică” a acesteia.

<sup>1</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2009, p. 206.

Importanța are în vedere contextul în care toate conceptele kantiene sunt puse prin această distincție. Pentru că același concept poate fi tratat diferit dacă este abordat într-un sistem al filosofiei transcendente sau doar într-o schiță critică a acesteia, menită să prezinte perspectiva acelui sistem și care este natura întrebuirii facultăților noastre de cunoaștere și nu de a dezvolta întregul eșafodaj conceptual al acestei abordări. Kant a susținut însă atât că ar fi elaborat, în *Critica rațiunii pure*, sistemul însuși al filosofiei transcendente (în a sa *Declarație privind Doctrina Științei a lui Fichte*, din 28 august 1799, Kant spunea: „Socotesc inacceptabilă afirmația potrivit căreia eu am vrut să scriu doar o propedeutică la filosofia transcendentă, iar nu sistemul însuși al acestei filosofii. Niciodată nu am putut nutri o asemenea intenție de vreme ce eu însumi am făcut observația că realizarea completă a filosofiei pure în *Critica rațiunii pure* era indiciul cel mai bun al adevărului acesteia din urmă”<sup>2</sup>), cât și că acolo ar fi realizat numai o „critică” (aceasta din urma fiind „ideea integrală a filosofiei transcendente, dar nu încă această știință însăși”<sup>3</sup>) și că, în această ultimă situație, nu s-ar simți dator să urmărească în detaliu toate aspectele pe care le reclamă un sistem. Așa se face că în prima *Critică* există aspecte despre care chiar Kant ar fi considerat că pot fi lăsate la o parte, ca, de pildă, definiția categoriilor, definiție ce nu ar fi necesară într-o „critică”. Putem spune, de aceea, că, în raport cu această distincție, însăși chestiunea lucrului/lucrurilor în sine dobândește o semnificație specială. Într-un sistem al filosofiei transcendente, fără îndoială, natura însăși a lucrului în sine s-ar cere discutată în detaliu pentru că un asemenea sistem trebuie să discute întregul cunoașterii umane și să determine exact conținutul fiecărui concept. Nu însă și într-o „critică”. Aici, accentuarea unor anumite aspecte simultan cu neglijarea altora pot fi suficiente pentru a face clar punctul de vedere general al autorului și a proiecta lumina necesară asupra naturii cunoașterii umane și a puterilor acesteia.

După cum bine se știe, idealismul german imediat post-kantian pornește tocmai de la aspectele din critica kantiană ce se cer clarificate într-o filosofie transcendentă și pe care Kant – intenționat sau nu – le-a evitat. Astfel, idealismul fichtean a încercat să elimine așa-zisele contradicții din sistemul kantian, contradicții din rândul cărora făcea parte și termenul de lucru în sine. Cu privire la acest concept, deja Jacobi spunea că fără lucrul în sine nu se poate intra în sistemul kantian, dar cu lucrul în sine nu se poate rămâne în acel sistem. Fichte a încercat să lămurească natura lucrului în sine și a afectării pe care acesta o exercită asupra facultății umane de cunoaștere. În această încercare, el suprimă distincția ontologică dintre exterioritatea cunoașterii și cunoaștere, dintre obiect și subiect, într-o întreprindere speculativă extrem de aridă, dar nu mai puțin spectaculoasă și plină de consecințe teoretice. Istoria gândirii pare să arate astfel că natura lucrului în sine nu poate fi soluționată în cadre kantiene, ca și când, pornind de la cele

<sup>2</sup> (*Kant's Gesammelte Schriften*, AA, XII, p. 396–397).

<sup>3</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Editura Științifică, 1965, p. 60.

spuse de Kant, am putea decela niște asumții făcute de el, care ne-ar permite să întrevădem o natură aparent ocultată în filosofia critică.

De unde vine caracterul problematic al conceptului de „lucru în sine” și de ce este el până la urmă acceptabil în cadrul kantian? Problematic este, în acest context, ceva cu privire la care nu putem lua o decizie, bunăoară nici cu privire la existența sa, nici cu privire la constituția sa. Este evident că, la Kant, întregul discurs filosofic se desfășoară în interiorul cadrului cunoașterii umane, iar conceptul de lucru în sine se referă la ceva care este în afara acestui cadru, astfel că nimic din ceea ce aparține sferei cunoașterii nu i s-ar putea aplica. Totuși, el este necesar. Însă necesitatea sa nu este derivată din observarea unei structuri a fenomenului, respectiv a reprezentării, ci este *dedusă*; este cu alte cuvinte o prezență ipotetică ce dobândește sens doar în contextul în care gândim sensibilitatea noastră ca fiind marcată fundamental de subiectivitatea noastră și nu ca fiind un mediu transparent pentru lucrurile exterioare cunoașterii noastre.

La Kant lucrul în sine este un concept limitativ, pentru că acest concept derivă din faptul că sensibilitatea umană nu este privită ca o sensibilitate infinită, ci considerată ca având un caracter *finit*. O sensibilitate infinită se asociază intelectului divin (intelect „problematic” și el, spune Kant), care, atunci când gândește un obiect îl și creează, în timp ce sensibilitatea umană își receptează obiectul, nu și-l poate da singură. Această imposibilitate de a-și da singură obiectul este ceea ce limitează sensibilitatea, este cu alte cuvinte o limită, dar nu o limită ca să zicem așa din afară, ci o limită structurală, internă, care o modelează din interior. Noi vedem pretutindeni că avem un raport pasiv cu obiectele experienței noastre, respectiv ele trebuie să fie „găsite” de noi pentru a ne putea raporta la ele. Nu așa stau lucrurile cu conceptele noastre, care, spre deosebire de orice fel de fenomen, există doar ca *acte* de gândire. Adică, pentru ca eu să pot vorbi despre conceptul unui obiect, trebuie să-l gândesc efectiv, *să realizez actul de a-l gândi*. Prin aceasta, limita sensibilității mele nu face altceva decât să exprime, în altă formă, limitarea ontică a omului, acea finitudine care ne face să avem experiența a ceva diferit față de ceea ce este trăit ca fiind subiectivitatea noastră.

Prin faptul că obiectul empiric îmi apare fără voia mea, eu deduc prezența, în afara mea, a ceva care face posibil acel obiect (pentru că nu eu sunt cel care-l face posibil, precum în cazul unui intelect divin). Dar cum este posibil ca acel obiect să apară în experiența mea? Acest lucru este imposibil de cunoscut pentru mine.

Cu alte cuvinte, singurul argument pentru a putea vorbi despre ceea ce limitează sensibilitatea mea și deci pentru un ipotetic sau problematic „lucru în sine” este unul de natură fenomenologică, adică unul din interior și nu unul din exterior, în care eu trăiesc neputința producerii de către mine însumi a obiectului experienței mele. Eu nu pot nicăieri să sesizez cauza datorită căreia apare această limitare a sensibilității mele – ce anume pune în sesizarea mea de sine obiecte independente de subiectul meu –, ci doar mă trezesc cu aceste obiecte în jurul meu. Este ideea pe care o exprima Heidegger prin conceptul „faptului-de-a-fi-aruncat-în-lume”. Ce anume produce această aruncare rămâne ascuns pentru mine. Așa după cum bine se

știe, aceste obiecte sunt până la urmă în interiorul conștiinței mele, dar sunt altceva decât subiectivitatea mea (de vreme ce eu pot face distincție între subiectivitatea mea și obiectele care îmi sunt date în experiență).

Eu experiez astfel două tipuri de obiecte, mă experiez pe mine ca subiect, mă am pe mine ca obiect, atunci când mă concentrez asupra mea, și am, de asemenea, ca obiecte, lucrurile din jur, atunci când nu mă concentrez asupra mea. Această identitate a obiectualității l-a condus pe Fichte să vorbească despre un Eu absolut care se separă într-un Eu finit și un Non-Eu finit.

Întrucât conceptul „lucrului/lucrurilor în sine” nu se leagă de activitatea gândirii, ci de aceea a sensibilității (și anume derivă din experiența imanentă a neputinței omului de a produce obiectele pe care le sesizează/percepe în experiența sa), deducția acestui concept devine necesară: de vreme ce nu eu sunt cel care pun aceste lucruri din experiența mea, rezultă că altceva este ceea ce le pune, și acest altceva este un „problematic” lucru în sine, despre care, firește, nu pot să știu nimic, de vreme ce eu am de-a face doar cu experiența descoperirii unor lucruri diferite de mine în experiența mea generală, și nu cu cunoașterea a ceea ce le aduce în această experiență.

Privită din acest unghi, cauzalitatea noumenală a rațiunii din sfera practică poate fi înțeleasă mai bine. În faptul punerii obiectelor experienței nu am de a face cu niciun fel de cauză directă, așa cum am de a face cu o cauză în sfera fenomenală (de pildă, flacăra care face să fiarbă apa în mod regulat, ori de câte ori este în apropierea vasului de apă). Dar sunt constrâns să postulez ceva care pune acele obiecte, pentru că altfel ar trebui să asum că sunt eu cel care le produc (dar pentru aceasta eu nu am niciun fel de experiență). Tot astfel, cauzalitatea noumenală a rațiunii este aceea care limitează sensibilitatea în domeniul moral, adică suspendă lanțul causal al fenomenelor și instituie unul nou, dar fără ca însăși cauza care este rațiunea să fie dată vreodată în experiența însăși.

Metafizica practică kantiană nu are niciun fel de pretenție privind cunoașterea lucrului în sine, fapt pe care Kant îl subliniază atunci când spune că, prin filosofia sa teoretică, a vrut să facă loc *creдинței*. Această metafizică practică construiește un cadru conceptual necesar al experienței morale a omului, așa cum metafizica teoretică construiește un cadru conceptual necesar pentru experiența sensibilă a omului. Ceea ce este important este că în experiența morală avem de-a face cu o „intuiție” a noumenului sau a lucrului în sine, în sensul că avem de-a face cu o situație în care rațiunea umană se manifestă causal, și anume în sensul nu al cauzalității fenomenale, ci al cauzalității prin libertate. În morală, rațiunea are un caracter noumenal, așadar, iar această prezență noumenală în sfera experienței umane directe îi permite gânditorului german să asume, în continuare, posibilitatea existenței reale și a altor tipuri de noumene (adică să treacă de afirmația că ele au doar un caracter problematic), cum ar fi Dumnezeu însuși. Caracterul noumenal al acțiunii libere a rațiunii umane nu este, desigur, o dovadă teoretică a existenței noumenelor (inclusiv a lui Dumnezeu), în sensul tradițional, dar este, fără îndoială,

un sprijin esențial pentru nevoia de a crede a omului. Și tocmai de aceea spune Kant că a făcut loc credinței, al unei credințe raționale, iar nu a unei credințe arbitrare, așa cum ar putea lăsa să se înțeleagă faptul că el afirmă necesitatea limitării cunoașterii umane.

Am putea spune, în acest sens, că ruptura majoră față de predecesorii săi înfăptuită de Kant este nu aceea privind interpretarea categoriilor, ci aceea a sensibilității, și anume atât prin introducerea unor structuri a priori ale sensibilității, cât și prin introducerea unei facultăți speciale având rolul de a conecta, ca să spunem așa, locurile goale ale „șabloanelor” oferite de intuițiile a priori, respectiv imaginația productivă. Categoriile și principiile intelectului rămân la Kant la fel de imuabile precum la Aristotel, materialul la care ele se aplică însă este complet diferit. Acest material este acum „imaginat” pentru că este creat de „imaginația productivă” și nu mai este receptat în mod nemijlocit din exterior, precum în tradiția filosofică prekantiană.

De ce este imaginația productivă o piesă atât de importantă în arhitectura kantiană a rațiunii pure? Pentru că doar prezența ei permite explicarea predicțiilor certe ale științei newtoniene a naturii, ca și a geometriei, de altfel. În afara imaginației productive, reprezentările noastre s-ar baza numai pe experiență, adică pe ceea ce sensibilitatea noastră receptează din afară, condamnând cunoașterea noastră la generalizări empirice, așa cum dovedea Hume, trezindu-l pe Kant din somnul dogmatic. Ideea lumilor paralele a lui Leibniz i s-a părut lui Kant o soluție artificială, un fel de *Deus ex machina*, fără niciun argument viabil. În schimb, ideea unei arhitecturi subiective care construiește obiectul în întregime și care impune astfel structura acestuia face inteligibilă înțelegerea faptului că lucrurile pe care cunoașterea noastră le cercetează, le cunoaște și le prezice evoluția nu sunt altceva decât repetări ale unor structuri, ale unor pattern-uri a priori, ale unor șabloane pe care cunoașterea noastră le aplică de la bun început „materiei senzațiilor” pe care o receptează din afară.

Fără îndoială, și grecii cunoșteau caracterul a priori al geometriei în raport cu experiența imediată. Însă nu au dezvoltat o știință a naturii de tipul celei newtoniene, în care procesele și transformările să poată fi anticipate exact și aproape miraculos. Această știință newtoniană e posibil să-i fi atras atenția lui Kant asupra rolului esențial al timpului în funcționarea gândirii. Categoriile și principiile intelectului nu mai sunt, precum la antici și medievali, ba chiar și la unii moderni, reflecții *in mente* ale unor aspecte situate *in re*. Ci aceste categorii și principii sunt acte de recunoaștere în concept, respectiv acte prin care gândirea își recunoaște propria sinteză transcendentală operată la nivelul imaginației productive (transcendentale).

În consecință, argumentul fundamental al apriorismului kantian este caracterul subiectiv al spațiului și timpului, o idee incomprehensibilă pentru înaintașii lui Kant, și, aș adăuga, greu de digerat încă chiar și pentru noi. Numai întrucât pot construi (sau, mai exact, *trebuie* să construiesc) în timp (prin sinteza memoriei și a imaginației) lucrul care mi se prezintă în experiență, este acest lucru un fenomen,

iar nu un lucru în sine, ceva care ar arăta la fel, independent de cunoașterea mea.

Astfel, limita cunoașterii noastre și, implicit, necesitatea postulării lucrului în sine sunt argumentate de Kant prin caracterul sintetic necesar al experienței noastre, bazat pe faptul că orice fenomen, pentru a-l putea avea ca obiect, trebuie să fie reținut în memoria imediată și unit sau sintetizat (prin imaginația productivă) cu experiența perceptivă actuală. De pildă, atunci când percep o casă și îmi mișc privirea de la o parte a acesteia către alta, eu trebuie să rețin în memorie faptul că am de-a face cu această casă precum și să adaug acea amintire la ceea ce văd în momentul următor. Acest proces de retenție în memorie și de sinteză actuală este necesar pentru o conștiință finită precum cea umană, a cărei structură este în același timp necesar temporală. Această contribuție a facultății noastre de cunoaștere la ceea ce percepem este elementul decisiv în separația necesară dintre lucruri ca fenomene și lucruri în sine.

Kant afirmă (Bxxvi) că „*trebuie* cel puțin să putem gândi aceleași obiecte și ca lucruri în sine”. Cu alte cuvinte, deși se neagă posibilitatea cunoașterii lor, se afirmă *necesitatea* posibilității gândirii lucrurilor în sine. Pentru Kant, gândirea înseamnă funcție a intelectului, adică aducerea sub un concept a unui divers (în speță deja sintetizat de imaginația productivă care opera asupra intuițiilor). În privința raportului dintre conținutul intuitiv și conceptul său, la o primă vedere, am putea asemăna funcția cu un nume în general: un nume care nu este asociat cu o persoană, nu înseamnă nimic, nu ne spune nimic, este doar un „*flatus vocis*”. Da, numele poate fi asociat cu orice om, însă dacă vom încerca să înțelegem ce înseamnă acel nume în general, fără nicio asociere cu o persoană anumită, el își arată completa lipsă de conținut. Însă Kant nu este un asemenea nominalist. Kant pare să nu fie de acord cu faptul că categoriile noastre sunt doar asemenea nume în general, ci ele trimit la un fel de structură universală a ființei, a tot ceea ce este, deci și a ceea ce s-ar putea ascunde în spatele reprezentărilor noastre. Prin aceasta, Kant pare să păstreze ceva din substanțialismul antic și medieval, conform căruia principiile cunoașterii sunt și principii ale realității înseși. În acest sens, în mod evident, categoria cauzalității este gândită în sens substanțialist, atunci când se spune, în introducere la *CRP*, că oricum am gândi reprezentările noastre, ele trebuie să aibă o cauză externă<sup>4</sup>. Ceea ce introduce original Kant este faptul că aceste categorii, deși dacă sunt aplicate mediului care transcende reprezentările noastre, ele nu produc prin aceasta cunoaștere, respectiv însăși această aplicare este (doar) cvasiininteligibilă pentru noi, pentru că înțelegem acele categorii doar prin asociere cu intuițiile. În lipsa acestor intuiții, deși categoriile spun ceva despre realitate, pentru noi acest ceva este doar *parțial* inteligibil. Doar astfel se poate înțelege de ce, inevitabil, lucrul în sine poate afecta sensibilitatea noastră și prin aceasta categoria cauzalității are universalitate, cu alte cuvinte se aplică întregii ființe și deci și lucrurilor în sine.

<sup>4</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 49.

Necesitatea aplicării categoriilor la lucrul în sine poate fi reliefată în multe locuri din *CRP*. De pildă, categoria pluralității este necesară în ceea ce privește diferențele dintre senzații, ca, de pildă, diferența dintre culori. Atunci când Kant explică, în ediția I, natura sintezei, el spune că noi nu am putea sintetiza chinovarul dacă acesta ar fi când roșu, când negru, ceea ce înseamnă că el ar admite o diferență între culori și astfel pluralitatea exterioară. Apoi, expresia „materie a senzațiilor”, asupra căreia se aplică formele cunoașterii, indică faptul că materia este receptată ca atare, deci fără o prelucrare absolută. Dar nu este oare chiar conceptul de „divers” în general cu care Kant operează deja atunci când vorbește despre primul nivel al cunoașterii noastre, despre intuițiile pure care dau o primă formă acestui divers, o expresie a unei pluralități ontice, independentă de experiența noastră?

Această interpretare pare să unească aparenta contradicție dintre conceptul unui obiect transcendent și acela al lucrului în sine, în sensul că acest obiect transcendent este uneori identificat cu ceea ce dă unitate cunoașterii mele și, din acest punct de vedere, el se află în mod necesar în interiorul cunoașterii; dar, alteori, obiectul transcendent este identificat cu lucrul în sine care se află în afara cunoașterii noastre, cu cauza extrafenomenală a fenomenelor. Obiectul transcendent – ca entitate nonsensibilă determinată categorial – este astfel atât exterioritatea reală („lucrul în sine), dar și cea postulată în mod necesar de orice fel de intelect finit (ca „șablon” intelectual pe care-l aplic tuturor fenomenelor pentru a le înțelege), însă el nu poate fi determinat concret decât în acord cu sensibilitatea care i se asociază ontic, în cazul nostru cu spațiul și timpul. Această interpretare pare să fie agreată, printre alții, de Hans Vaihinger, care spunea că Imm. Kant unește procedeul dogmatic cu cel sceptic și al empirismului, prin aceea că *admite existența obiectelor suprasensibile*, dar neagă posibilitatea cunoașterii lor<sup>5</sup>. Or, a admite existența obiectelor suprasensibile nu este posibilă decât dacă admitem faptul că categoriile intelectului au o valabilitate independentă de sensibilitate. Am avea astfel de-a face la Kant cu un „substanțialism mascat”.

Ce înseamnă acest substanțialism mascat sau parțial, singurul care ar putea asigura coerența discursului kantian în general și mai ales în raport cu problematica lucrului în sine? Pentru a-l înțelege, va trebui să indicăm un sens suplimentar pentru termenul de *idealism transcendent*, sau *idealism critic*, prin care Kant își definește propria filosofie. Această filosofie este un *idealism* nu doar prin aceea că evidențiază necesitatea fundamentării în subiect a experienței și a cunoașterii, ci și prin aceea că afirmă, implicit este drept, că structurile fundamentale ale gândirii, categoriile, sunt prezente atât în gândire, cât și dincolo de experiență, în realitatea „obiectivă”. (Am avea de a face deci cu un fel de „idealism absolut” – desigur doar în privința premiselor, nu și a elaborării înseși – de felul celui al lui Hegel.) În schimb, atributul *transcendent* indică intenția filosofului de a sublinia contextul

<sup>5</sup> H. Vaihinger, *Kommentar zur Kants Kritik der Reinen Vernunft*, Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922, p. 51.

limitat în care aceste categorii universale (prin ele însele) pot fi aplicate *pentru a produce* cunoaștere. Se pare că autorul *Criticelor* nu a vrut deloc să insiste asupra sensului substanțialist al idealismului său (acela prin care se postulează identitatea dintre gândire și realitate, în sensul substanțialismului tradițional) și că a vrut să sublinieze exclusiv atributul caracterului transcendent al acestui idealism. Credem că tocmai această reținere l-a făcut să nu dea definiția categoriilor, așa cum mărturisește el însuși în *CRP*, fapt care diferențiază o abordare doar critică de elaborarea unui sistem complet al filosofiei transcendente<sup>6</sup>: „Mă dispensez înadins de a da definițiile acestor categorii în acest tratat, deși sunt în posesia lor. Voi analiza, în cele ce urmează, aceste concepte în măsura în care este necesar în legătură cu teoria metodei pe care o elaborez. Într-un sistem al rațiunii pure, ele mi-ar putea fi cerute cu tot dreptul: dar aici ele ar distra atenția de la problema principală a cercetării, provocând îndoieli și obiecții pe care le putem foarte bine amâna pentru altă ocazie, fără a dăuna cu ceva scopului esențial.”<sup>7</sup>

Merită subliniată în acest context diferența dintre schematismul conceptelor pure ale intelectului și conceptele pure însele sau categoriile. Categoriile, fiind concepte, sunt „acte de recunoaștere”, în vreme ce schemele sunt produse ale imaginației transcendente. „Recogniția în concept” este extrem de asemănătoare teoriei platonice, potrivit căreia noi nu cunoaștem, ci doar „recunoaștem”, chiar dacă aici Kant vorbește despre o reținere la nivelul conceptual a înțelesului lucrului de la un moment la altul. Astfel, atunci când recunoaștem un fenomen cauzal, noi reținem cauza și o asociem cu efectul, „recunoscând” astfel în fenomen relația de cauzalitate. Dar asta se petrece doar pentru că am schema la îndemână. Or, schema nu creează conceptul pur al intelectului, ci doar îi dă o (semnificație, și astfel) restrângere sensibilă. Recunoașterea este anterioară asocierii cu schema, tocmai de aceea categoria cauzalității poate fi întrebuițată dincolo de sfera sensibilității și a schemei categoriale, în domeniul moral. Astfel, atunci când Kant arată că fără o asociere cu o schemă dată, categoriile sunt lipsite de semnificație și păstrează doar un conținut logic, el le acordă totuși un sens pe care l-am putea numi „metafizic” în sens tradițional. Este ceea ce se întâmplă, de pildă, când el explică ce putem gândi prin categoria substanței fără a-i asocia acesteia nicio schemă transcendentă, anume că substanța este un ceva care trebuie gândit doar ca subiect și niciodată ca predicat logic<sup>8</sup>. Or, aceasta este chiar definiția substanței aristotelice, care a fundamentat întregul substanțialism tradițional.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>7</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 114.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 178.