

SUFLETUL CA EU GÂNDITOR ÎN CRITICA PSIHOLOGIEI RAȚIONALE

RODICA CROITORU

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

Abstract. The study focuses on the thinking I as a cognitive segment, corresponding to the transcendental apperception, as it appears in the second edition of the *Critique of Pure Reason*. It is argued the part the critique of rational psychology plays as a short view on the whole transcendental system, making openings to the following two *Critiques*, and even to the *Religion in the Bounds of Mere Reason*. And last, but not least, it opens the way to the mind philosophy, at the crossroads of psychology of brain and philosophy of cognition.

Keywords: I, apperception, rational psychology, dialectic appearance, paralogism, consciousness.

Interesul lui Kant față de această temă s-a manifestat în cele două redactări ale Dialecticii transcendente ale *Criticii rațiunii pure*¹, respectiv din 1781 și 1787, într-un mod diferențiat. În ambele ediții el a tratat purtătoarele raționamentelor dialectice care sunt ideile transcendente, a prezentat raționamentele dialectice și ne-a introdus în problematica paralogismelor transcendente, respectiv a menținut comun Capitolul I. Diferențele celei de-a doua ediții sunt date de reducerea problematicii celor patru paralogisme la unul împătrit, introducerea argumentului lui Mendelssohn asupra nemuririi sufletului, precum și adăugarea unor idei concluzive, cu ajutorul cărora să se facă tranziția către cosmologie. În studiul de față noi ne vom ocupa de a doua versiune, revizuită, în care Kant a accentuat relația eului gânditor cu *apercepția transcendentală*; ulterior îi va fi oferită cititorului și versiunea inițială a temei, în care accentul este pus pe ceea ce se află în spatele eului gânditor, respectiv pe *conștiință*, care este abordată în raport cu idealismul, materialismul, spiritualismul și dualismul.

Dialectica transcendentală ne apare, la o primă luare în considerare, doar cu rolul negativ de a pune în gardă față de erorile de judecare și față de laturile problematice ale rațiunii umane, precum sunt paralogismele, antinomiile, argumentele existenței ființei supreme și alte tipuri de raționamente necenzurate de experiență ale teologiei morale și transcendente. Dar, odată cu evidențierea acestui rol negativ, apare și un rol pozitiv, rezultat din analiza șanselor disciplinei inițiate de

¹ Imm. Kant, *Werke*, Band III, Akademie Textausgabe, *Kritik der reinen Vernunft*, Walter de Gruyter & Co., 1968, *Critica rațiunii pure*, traducere, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, bibliografie selectivă, index de concepte german-român, index de concepte de Rodica Croitoru, în curs de apariție.

Christian Wolff, sub numele de psihologie rațională², de a satisface cerințele statutului de știință; odată cu evaluarea psihologiei raționale sunt cântărite și șansele psihologiei în general de a deține un rol în sistemul filosofiei transcendente sau dacă șansa sa este aceea de a face corp comun cu o antropologie pragmatică³. Ceea ce a preluat filosofia transcendentă din analiza psihologiei raționale este segmentul cognitiv, care pleacă de la eul primitiv de intuiții prin gândire și ajunge la sinteza realizată de apersepsiunea transcendentă⁴. Ca să ne dăm seama de temeiurile integrării acestei analize în contextul secțiunii asupra dialecticii, care a modelat perspectiva kantiană asupra acesteia, este necesar să evidențiem avantajul pe care Kant a considerat că îl poate dobândi tema în discuție din sensul dat dialecticii, în genere, ca o *logică a aparenței*.

Mai întâi, despre *aparența* care se asociază dialecticii se poate spune că tratarea ei impune deosebirea sa de *fenomen*, care îi este relativ apropiat ca semnificație, fără să împărtășească unicitatea și adresa lui direct cognitivă. Fenomenul este elementul cognoscibil al lucrului, distinct de însinele incognoscibil al acestuia, desemnat ca *lucru în sine* sau *numen*; ca obiect al gândirii, lucrul în sine este, în general, mai puțin supus diferențierii decât *aparența*⁵ și termenii care i se asociază, *aparență* care nu este un element direct cognitiv, putând chiar obstrucționa

² Christian Wolff, *Psychologia rationalis*, Frankfurt-Lipsia, 1734.

³ Imm. Kant, *Werke*, Band VII, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968. *Antropologia din perspectivă pragmatică*, traducere, studiu introductiv, note, indici de concepte, bibliografie de Rodica Croitoru, Ed. Antaios, Oradea, 2001, Ediția a II-a revizuită și adăugită, Ed. Antet, București, 2013. Aici sunt analizate teme abordate, de obicei, de psihologie, precum facultățile de cunoaștere, dintre care conștiința de sine, observarea de sine, reprezentările în conștiință, simțurile umane, afecțiile și pasiunile, temperamentele și altele.

⁴ Aron Gurwitsch (*Kants Theorie des Verstandes*, Thomas M. Seebom hrsg., Johannes Gutenberg Universität, Mainz, *Contributions to Phenomenology*, vol. 5, 210 p., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1990) consideră în această lucrare postumă din anii '50, al cărei manuscris era intitulat *Deducția transcendentă a lui Kant din perspectivă leibnizeană*, conceptul lui Kant de apersepsiunea transcendentă ca fiind o transformare a conceptului leibnizean de monadă (p. 150). La Kant, spune el, „identitatea eului nu se mai află în opoziție substanțială cu Leibniz, ci identitatea numerică a eului conștient de sine este unită cu *conștiința* acestei identități și nu independentă în sine, iar Kant față de Leibniz are același rol ca și Locke... Față de metafizica raționalistă a substanței, identitatea persoanei se află în opoziție cu Leibniz și se petrece în conștiință. Și în această perspectivă, apersepsiunea transcendentă kantiană apare ca similară cu «*appearance du soy*» din *Nouveaux Essais*” (p. 151).

⁵ J. N. Findlay (*Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*, Oxford, Clarendon Press, 1981, 392 p.) vine cu unele distincții asupra acestei necunoscute. Obiectul transcendent este „ceea ce concepem noi ca temei necunoscut, care stă la baza aparenței și experienței; pe când termenul *lucru-în-sine* este folosit mai ales când se concepe acest obiect ca existând independent de ceea ce putem concepe sau crede noi. În foarte multe contexte ele sunt substituibile, primul subliniind mai mult o relație cu propria noastră subiectivitate, pe care ultimul preferă să o ignore. Termenul «*noumenon*» sau obiect al gândirii pure este folosit în ambele contexte, iar uneori i se adaugă trăsătura că este obiectul adecvat al unui tip de conștientizare nepus în acțiune de afectări sensibile, ci, într-un fel, direct constitutiv al obiectului său... *Lucrul-în-sine*, *numenul* și obiectul transcendent punctează toate același fel de sursă neaparentă a tot ceea ce este aparent” (p. 3–4).

cunoașterea⁶. Între obstrucționarea cunoașterii, care o diferențiază de fenomen, și favorizarea cunoașterii, care o apropie de acesta, Kant distinge aparența empirică de cea transcendentă, iar pe aceasta de aparența logică. Dacă avem în vedere aparența empirică, precum este cea optică, pe ea o putem lăsa deoparte, întrucât nu prezintă interes nici pentru tema în discuție în particular, nici pentru filosofia transcendentă în general. Ea se regăsește în întrebuițarea empirică a unor reguli ale intelectului, unde facultatea de judecare este stimulată de imaginație. O formă cu o semnificație dialectică evidentă este aparența transcendentă; ea influențează principiile, a căror întrebuițare nu este aplicată experienței. Aparența logică este contrapartea formală a celei transcendente; ea constă în imitarea formei raționale, precum este aparența paralogismelor, și apare exclusiv dintr-o lipsă de atenție față de regula logică; atunci când regula este bine pusă în valoare, aparența dispare cu totul. Aparența transcendentă nu dispare, chiar dacă a fost descoperită și desființată de critica transcendentă. Persistența ei se datorează faptului că în facultatea rațională de cunoaștere se află reguli fundamentale și maxime ale întrebuițării ei, care au aspectul de principii obiective și prin care se întâmplă că necesitatea subiectivă a unei anumite conexiuni a conceptelor noastre în favoarea intelectului trece drept o necesitate obiectivă a determinării lucrurilor în sine. Ceea ce trebuie să reținem din considerarea acestor concepte este faptul că atât aparența, cât și fenomenul nu se află în obiecte, ci în subiectul care le apreciază. Ca urmare, rezultatul cunoașterii ca *adevăr* sau eroare, dar și aparența ca inducere în eroare se întâlnesc numai în judecată, ca raport al obiectului cu intelectul. Într-o cunoaștere care se acordă cu legile intelectului nu există eroare. De asemenea, într-o reprezentare a simțurilor, care este anterioară judecății, de asemenea nu există eroare. De aceea, Kant spune, în acest context, că simțurile nu greșesc, dar nu supralicitând performanțele sensibilității, ca și cum ele ar judeca întotdeauna corect, ci întrucât ele nu judecă deloc. Intelectul prin sine nu greșește, pentru că, atunci când el acționează conform legilor sale, efectul său, care este judecata, trebuie să se acorde cu necesitate cu aceste legi. În acordul cu legile intelectului constă formalul oricărui adevăr⁷. De aceea, simțurile prin sine nu greșesc, pentru că în ele nu se întâlnește nicio judecată, nici adevărată, nici falsă. Întrucât în afara acestor două surse de cunoaștere noi nu

⁶ Gordon Nagel (*The Structure of Experience. Kant's System of Principles*. The University of Chicago Press, Chicago And London, 1983, 283 p.) vine cu o oarecare diferențiere față de afirmația noastră, prin punerea lucrului în sine în opoziție cu aparența (a obiectului după cum ne apare el). Numenul este fasonat de intelect spre a fi interpretat ca aparență. „Termenul lor natural de contrast sunt fenomenele, care sunt un produs al rațiunii. Când rațiunea se întoarce la ceea ce poate fi determinat, verificat în raport cu aparențele se produce numenul. Când rațiunea se află în întrebuițarea sa empirică, se produce fenomenul” (p. 27).

⁷ Kenneth Rogerson (*Kantian Ontology*, în „Kant-Studien”, 84, nr. 1, 1993, p. 3–24) spune: „La fel ca anti-realiștii contemporani, Kant susține că adevărul depinde de epistemologie și, ulterior, că dacă ar exista diferite scheme epistemice, atunci un set diferit de enunțuri ar satisface noile condiții de adevăr. Spre a urma sugestia lui Kant, dacă Dumnezeu ar avea o epistemologie diferită de a noastră, atunci Dumnezeu ar fi capabil să afirme unele lucruri ca adevărate, pe care noi nu le putem” (p. 24).

mai avem altele, urmează că eroarea este produsă numai prin influența neobservată a sensibilității asupra intelectului, prin care se întâmplă că temeiurile subiective ale judecății interacționează cu temeiurile obiective și le fac să devieze de la destinația lor⁸.

Acest gen de erori, ca și cea cu o valoare teoretică superioară, precum este aparența transcendentă, nu dispar, pentru că există o dialectică naturală, care este inevitabilă și inseparabil legată de rațiunea umană; ea nu încetează să tenteze investigațiile și să inducă în eroare, chiar după ce iluzia sau aparența care și-au făcut loc în ea au fost descoperite. Fiind o facultate cu funcții multiple, rațiunea, care susține raționamentul dialectic, apare divizată într-o facultate logică și una transcendentă⁹. Dacă ne referim la forma raționamentelor rațiunii, dialectica logică este cea care descoperă aparența; dialectica transcendentă depășește rolul formal al celei dintâi și tratează originea unor cunoașteri din rațiunea pură și a unor concepte deduse din ea; ea are un obiect, care nu poate fi dat empiric, întrucât se află în afara facultății intelectului pur; filosofia transcendentă ni-l prezintă ca *a priori*. Prin el, investigațiile transcendentale trebuie să caute un concept superior al acestei surse de cunoaștere, care să cuprindă ambele expresii conceptuale. Aici situația pare să fie diferită de cea în care se află conceptele intelectului, drept care noi nu ne putem aștepta să procedăm prin analogie, iar tabelul funcțiilor conceptelor intelectului să constituie totodată firul conducător al conceptelor rațiunii. Evaluând, în general, realitatea conceptelor pure ale rațiunii, observăm că ea se bazează pe faptul că noi suntem conduși spre ele printr-un raționament necesar al rațiunii. Astfel, există raționamente ale rațiunii, care nu conțin premise empirice și prin intermediul cărora noi ajungem de la ceva cunoscut la altceva, despre care nu avem niciun concept și căruia îi atribuim realitate obiectivă printr-o aparență inevitabilă. Datorită aparenței care li se asociază, Kant numește astfel de raționamente, cu privire la rezultatul lor, mai degrabă rațiocinante decât raționamente ale rațiunii, întrucât ele nu sunt apărute accidental, ci sunt izvorâte din natura rațiunii; unde rațiunea poate ajunge din principii la cunoaștere, preocuparea ei este de a se ridica

⁸ Paulo Jesus („*Le je pense* comme facteur de vérité: adéquation, cohérence et communauté sémantique”, în „Kant-Studien”, 101, nr. 2, 2010, p. 167–188) afirmă că „pentru ca adevărul să fie «ceva» pentru mine, trebuie ca o calitate să se comunice tuturor operațiilor mentale, astfel încât să se poată spune despre ele că sunt efectuate de către unul și același *Eu*. Tot astfel, trebuie ca toate predicatelor să aparțină unuia și aceluiași subiect, oricât de incognoscibil ar fi. În mod corespunzător, trebuie ca toate fenomenele să se înlănțuiască într-unul și același întreg obiectiv. Fără admiterea acestor niveluri diferite de *coeziune funcțională și semantică*, fără postularea necesității posibilității unui sistem universal al judecăților și fenomenelor, adevărul nu ar semnifica nimic. Unitatea sistematică a tuturor judecăților posibile și unitatea sistematică a tuturor fenomenelor posibile s-ar exprima reciproc doar în măsura în care ar da seama asupra unei afinități transcendentale” (p. 187).

⁹ Thérèse Pentzopoulou-Valalas (*Transcendant ontologique et transcendant logique dans la théorie de la connaissance de Kant*”, în *Kant et la science. La théorie critique et transcendantale de la connaissance*, sous la direction de S. Grapotte, M. Lequan et M. Ruffing, Paris, Librairie J. Vrin, 2011, p. 277–285) opinează că „ar exista, pe deoparte, transcendentul ontologic respins de criticism și, pe de altă parte, transcendentul logic, care condiționează transcendentul însuși la nivelul sintezei. Așadar, sinteza va servi drept ghid în investigarea transcendentului la nivelul intelectului” (p. 281).

de la sinteza condiționată, de care intelectul rămâne întotdeauna legat, la sinteza necondiționată, pe care intelectul nu o poate atinge. Din raportul natural, pe care întrebuițarea transcendentă a cunoașterii în raționamente și în judecăți trebuie să îl aibă cu întrebuițarea logică, rezultă că există trei feluri de raționamente dialectice, prin care rațiunea poate ajunge din principii la cunoaștere; ele sunt paralogisme, antinomiile și raționamentele prin care se realizează idealul rațiunii pure. Asupra primului tip de raționament dialectic ne vom concentra atenția, întrucât de el a legat Kant soarta psihologiei raționale.

Purtătoarele acestor raționamente sunt ideile transcendente, în a căror sarcină cade sinteza necondiționată, pe care intelectul o gândește, dar nu o poate realiza¹⁰. Dacă conceptele pure, pe care le elaborează intelectul, tratează unitatea sintetică a reprezentărilor, conceptele rațiunii pure, care sunt ideile transcendente, vor trata unitatea sintetică necondiționată a tuturor condițiilor gândirii în genere. Acest gen de instrumente raționale au fost divizate în trei clase, conform principalelor centre de interes ale reflecției filosofice; cea dintâi conține unitatea absolută, necondiționată a subiectului gânditor, prin care rațiunea pură ne pune la îndemână ideea unei doctrine transcendente a sufletului, ca *psychologia rationalis*; ea constituie obiectul *psihologiei*. Ideea transcendentă opusă ei va trata unitatea absolută a seriei de condiții cărora le sunt supuse fenomenele, de care se va ocupa *cosmologia*; în calitate de știință transcendentă asupra lumii, ea este numită *cosmologia rationalis*. Ideea transcendentă superioară lor se va ocupa de „lucrul”, ca obiect al investigației, care conține condiția supremă a posibilității a tot ceea ce poate fi gândit sau ființa tuturor ființelor; ea va face obiectul *teologiei*, alcătuind în jurul său o cunoaștere transcendentă a lui Dumnezeu, ca *theologia transcendentalis*.

Modurile conceptelor pure ale rațiunii, corespunzătoare celor trei titluri ale ideilor transcendente cu disciplinele constituite în jurul lor, păstrează continuitatea cu conceptele pure ale intelectului sau categoriile. Totuși, rațiunea va proceda conform competenței sale în tratarea ideilor, și nu se va raporta direct la obiecte, ci la conceptele intelectului asupra obiectelor. Și, de asemenea, ea își va alege raționamentele diferențiat, astfel încât prin raționamentul *categoric* să ajungă cu necesitate la conceptul unității absolute a subiectului gânditor; după care, țintind mai sus prin raționamentul *ipotețic*, rațiunea trebuie să conducă subiectul la ideea de necondiționat absolut într-o serie de condiții date; și, în cele din urmă, cu toate că rațiunea țintește cel mai sus, ea nu are la îndemână decât raționamentul *disjunctiv*, prin care ea trebuie să producă cu necesitate conceptul rațional suveran despre o ființă a tuturor ființelor. Tipurile de raționament, respectiv categoric, ipotețic și disjunctiv, stabilesc ierarhia competențelor rațiunii în raport cu obiectele de investigat. Pentru rațiune,

¹⁰ Michelle Grier (*Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 315 p.) consideră ideile transcendente „drept maxime care orientează întrucâtva investigațiile noastre empirice. Cu toate că lui [Kant] nu îi este deloc clar acest rezultat, se pare că el vede cele trei idei transcendente drept supoziții care direcționează unificarea cunoașterii într-o teorie științifică” (p. 265).

siguranța cea mai mare o prezintă subiectul devenit obiect de investigat, drept care abordarea sa se impune ca o datorie. Cu cât rațiunea se va îndepărta de el și va avansa către teme metafizice sau transcendente, conceptele intelectului asupra obiectelor respective vor avea grade de relevanță cognitivă descrescătoare, iar ipotezele vor lua locul raționamentelor.

Paralogisme rațiunii pure. În investigațiile sale, rațiunea elaborează atât raționamente corecte, în limitele datelor furnizate de intelect, cât și raționamente false, nesuținute de intelect. Un raționament al rațiunii fals după formă este definit ca paralogism logic, în timp ce raționamentul care antrenează și conținutul raționamentului este definit ca paralogism transcendental, raționant sau dialectic; el își are temeiul în natura rațiunii umane și include o iluzie inevitabilă, dar nu insolubilă. O iluzie a rațiunii poate da naștere unor raționamente ale rațiunii, care nu conțin premise empirice și prin care se conchide de la ceva cunoscut la altceva, despre care noi nu avem niciun concept, dar căruia îi atribuim realitate obiectivă printr-o aparență inevitabilă. Critica rațiunii pure ne propune analiza acestui gen de raționamente plecând de la un concept nelistat între conceptele transcendente, dar care își manifestă utilitatea cel puțin ca și ele; el este conceptul sau judecata „eu gândesc”, nu întâmplător același cu centrul conceptual al psihologiei raționale. Și este același, întrucât despre el se spune că este „vehicolul tuturor conceptelor în genere și prin urmare de asemenea al celor transcendente”¹¹; el se prezintă ca un concept transcendental, care indică faptul că orice gândire aparține conștiinței. În raport cu impresia simțurilor, el este un concept pur, care servește la distingerea a două feluri de obiecte, conform naturii facultății noastre de reprezentare. În primul rând, eul gânditor¹² este un obiect al simțului intern, care se numește *suflet*; în al doilea rând, ceea ce este un obiect al simțurilor externe se numește *corp*¹³. Expresia

¹¹ *Op. cit.*, B 399.

¹² Patricia Kitcher (*Kant's Real Self*, în *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Allen W. Wood ed., Cornell University Press, Ithaca and London, 1984, 234 p.) își manifestă insatisfacția față de teoria eului prezentată de Kant în *Critica rațiunii pure* (unde eul fenomenal este pasiv, iar eul numenal este incognoscibil). Kant crede, se spune aici, că ea se poate rezolva dintr-o mișcare, prin care să fie posibil determinismul și responsabilitatea morală, ca și cunoașterea adevărurilor generale. În fapt, ea nu se rezolvă, pentru că un eu numenal necunoscut este o sarcină imposibilă pentru criticismul moral și „este neclar cum putem ști că un eu necunoscut creează caracteristicile formale ale lumii fenomenale” (p. 113).

¹³ Hoke Robinson (*Kant on Embodiment*, în *Minds, Ideas, and Objects. Essays in the Theory of Representation in Modern Philosophy*, Phillip D. Cummins and Guenter Zoller eds., vol. 2, North American Kant Society, Studies in Philosophy, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, 1992, p. 329–340) consideră că „avem temeieri sistematice să îi atribuim lui Kant o perspectivă asupra locului privilegiat al corpului în lumea aparenței. Atât în perioada precritică, cât și în cea critică, Kant se ocupă de orientarea în spațiu și, deci, de determinarea spațială a obiectelor, care necesită diferențierea dreptului de stângul. Dar această diferență poate fi determinată doar în propriul meu *subiect*, adică de mâna dreaptă sau stângă” (p. 337). Și: „, Noi avem nevoie de un corp spre a avea o experiență coerentă, dar de fapt noi nu avem... Un efect secundar interesant al acestei perspective este acela că un suflet nemuritor cu o oarecare conștiință asupra lumii ar trebui să fie însoțit de un corp fenomenal nemuritor” (p. 338).

în totalitate semnifică faptul că eul ca ființă gânditoare și ca obiect al psihologiei ne ajută să cunoaștem ceea ce poate fi dedus independent de orice experiență, oferindu-ne o determinare concretă prin conceptul de *eu*, care însoțește orice gândire¹⁴.

Acest concept transcendental de *eu* asociat *gândirii* va putea aduce lumină asupra psihologiei raționale numai în măsura în care își va putea dovedi *puritatea*, pe care să o poată transmite principiilor disciplinei pe care o întemeiază. Dacă un minimum empiric al gândirii mele, spune Kant, cum ar fi o percepție particulară a stării mele interne, s-ar combina cu temeiurile cunoașterii acestei științe, atunci puritatea principiilor ar fi afectată, iar ea nu ar mai fi o doctrină rațională asupra sufletului, ci o doctrină empirică. Și raționalitatea ei este pusă sub semnul întrebării dintru-început, prin faptul că ea este plasată în rândul raționamentelor iluzorii ale Dialecticii transcendente; reiese că noi avem de-a face doar cu o pretinsă știință, construită pe o unică propoziție în aparență rațională, care este „eu gândesc”. Ea este numai pretinsă, pentru că în această propoziție, în pofida gândirii care este pusă în față și căreia îi asociem raționalitatea, ea exprimă o percepție de sine, prin care eu am o *experiență* internă; ceea ce face ca doctrina rațională asupra sufletului, care este construită pe propoziția menționată, să nu poată fi pură, întrucât se bazează parțial pe un principiu empiric. Dacă revenim la Analitica transcendentală spre a întări imixtiunea empiricului în acest proces rațional, aflăm că percepția internă se identifică cu a percepția „eu gândesc”¹⁵; ea face posibile toate conceptele transcendente, în care se spune că eu sunt cel care gândesc substanța, cauza și altele. Căci experiența internă în genere și posibilitatea ei sau percepția în genere și raportul ei cu altă percepție, fără să fie dată empiric o deosebire particulară, urmată de o determinare a lor, nu pot fi considerate cunoaștere empirică; ea este o cunoaștere a empiricului în genere și aparține investigării posibilității oricărei experiențe, care este transcendentală. Ea poate fi afectată însă de orice obiect al percepției care, asociat reprezentării generale a conștiinței de sine, ar transforma psihologia rațională într-o psihologie empirică.

¹⁴ Paulo Jesus (*Le je pense comme facteur de vérité: adéquation, cohérence et communauté sémantique*, în „Kant-Studien”, 101, nr. 2, 2010, p. 167–88) spune că „Eul gânditor constituie expunerea paradigmatică a structurii conceptuale a obiectului ca atare («a oricărui x posibil»); el expune ceea ce Kant numește deopotrivă «conceptul substanțialului» (A 414/ B 441). În consecință, în miezul lui *eu gândesc*, *unum* devine *verum*” (p. 175).

¹⁵ Denis Schulting (*Non-Apperceptive Consciousness*, în *Kant's Philosophy of the Unconscious*, P. Giordanetti, R. Pozzo, M. Sgarbi eds., Berlin, Walter de Gruyter, 2012, p. 271–303) este de părere că „Eu gândesc” sau *cogito* „este gândit de Kant ca un fel de reprezentare. Ulterior el este identificat de Kant cu a percepția pură sau a percepția originară (B 132). După cum se pare, «Eu gândesc» este strâns legat, dacă nu chiar identic cu ceea ce se numește conștiință de sine transcendentală sau cu unitatea ei” (p. 272).

¹⁶ Arnulf Deppermann (*Eine analytische Interpretation von Kants „ich denke”*, în „Kant-Studien”, 92, nr. 2, 2001, 129–152) atrage atenția că sensul în care este întrebuințat *Vorstellung* [reprezentare] de către Kant este cel de concept generic cel mai înalt al stării mentale (B 376 f.). Ulterior, el îl desemnează ca pe o „modificare a sufletului (*Gemüt*)”, ce aparține simțului intern (A 99). De aceea, „Vorstellungen” cuprind și „Anschauungen” [intuiții] (B 376 f.), care pot fi date „înaintea gândirii” (B 132) (p. 133).

Din cele de mai sus reiese că psihologia nu își poate păstra raționalitatea, datorită alegerii neinspirate a propoziției „eu gândesc”, care nu îi poate asigura puritatea deplină a principiilor. Analitica transcendențială ne demonstrează cum poate fi pusă ea mai bine în valoare, spre a fi dătătoare de seamă asupra uneia dintre cele mai importante etape ale procesului cognitiv, care este *unitatea originară-sintetică a apercepției*. În această calitate, ea trebuie să însoțească toate reprezentările mele¹⁶; căci dacă ea nu le-ar însoți, mie mi-ar parveni o reprezentare, care nu ar putea fi gândită, periclitanând astfel finalizarea ei. Chiar și reprezentarea anterioară gândirii, care este intuiția, are, prin diversul său, un raport necesar cu propoziția „eu gândesc” în subiectul care subsumează diversul¹⁷. Importanța rolului său se datorează și faptului că reprezentarea care urmează să intre sub incidența apercepției nu se situează la nivelul sensibilității și nu se supune slabei sale legități, ci are în sine forța unui act al spontaneității. Și, spre deosebire de apercepția empirică, ea își trage spontaneitatea din faptul că este pură sau originară; prezentându-se ca o conștiință de sine, producătoare a reprezentării „eu gândesc”, ea trebuie să însoțească toate celelalte reprezentări ale mele și să fie identică în orice conștiință¹⁸. Unitatea ei este unitatea transcendențială a conștiinței de sine, având scopul de a desemna posibilitatea cunoașterii *a priori* provenite din ea.

Identitatea generală, ce caracterizează apercepția diversului dat în intuiție, cuprinde o sinteză a reprezentărilor și devine posibilă prin conștientizarea sintezei; față de *unitatea* care o caracterizează, conștiința empirică ce însoțește diferite reprezentări este *dispersată* și privată de identitatea subiectului; identitate la care se ajunge atunci când se adaugă o reprezentare alteleia, iar eu sunt conștient de sinteza pe care o realizează ele. Prin legarea diversului unor reprezentări date într-o conștiință, devine posibilă reprezentarea identității conștiinței cu privire la aceste reprezentări; ceea ce înseamnă că unitatea analitică a apercepției este posibilă numai prin supoziția unității sintetice. Unitatea sintetică a diversului intuițiilor, dată *a priori*, constituie temeiul identității apercepției, care precede *a priori* gândirea determinată. Punerea în relație, spre a ajunge la unitate, nu trebuie căutată în obiecte, pentru că unitatea este exclusiv o realizare a intelectului. Ea este percepută și preluată de către intelect, ca facultate de a lega *a priori* și de a aduce diversul unor reprezentări date la unitatea apercepției. În filosofia transcendențială, această legare într-o unificare constituie *principiul suprem* al întregii cunoașteri umane. Principiul unității necesare a apercepției se bucură de identitate, drept care el se prezintă ca o propoziție

¹⁷ Sau în termenii Patriciei Kitcher (*Kant on Self-Identity*, în „The Philosophical Review”, 91, nr. 1, 1982, p. 41–72): „...eu privesc gândirile ca având conținut numai dacă le conectez intuițiilor și pe ele între ele, și pot privi intuițiile ca purtătoare de informații asupra obiectelor numai dacă le leg de gândiri” (p. 72).

¹⁸ Constantin Noica (*Concepte deschise în istoria filosofiei. Descartes, Leibniz și Kant*, București, Institutul de Arte Grafice „Bucovina”, I. E. Torouțiu, 1936, 120 p.), plecând de la afirmația că subiectul, la Kant, nu este creator al diversului intuiției sau al conținutului cunoașterii, nu are de creat decât forma ei. De aici decurge la el rolul activ al conștiinței, față de alți gânditori, la care este pasiv; drept care „subiectul este și nu este creator” (p. 108).

analitică; ea evidențiază totodată o sinteză a diversului dat într-o intuiție ca necesară, fără de care identitatea generală a conștiinței de sine nu ar putea fi gândită¹⁹. Complementaritatea analitic-sintetică necesară a percepției trebuie realizată, pentru că prin eul ca reprezentare nu este dat nimic divers (după cum s-ar întâmpla într-o situație de perfecțiune epistemologică); în intuiție diversul poate fi dat și gândit numai prin legarea într-o conștiință. Eul este conștient de sinteza necesară *a priori* a reprezentărilor, care este unitatea sintetică originară a percepției; ei îi sunt subordonate toate reprezentările, care intelectului uman trebuie să îi parvină printr-o sinteză.

Conform Esteticii transcendente, principiul suprem al posibilității oricărei intuiții în raport cu sensibilitatea era ca tot diversul intuiției să fie supus condițiilor formale ale spațiului și timpului. În raport cu intelectul însă, principiul suprem al intuiției este ca tot diversul ei să fie supus condițiilor unității originare-sintetice a percepției. Sub primul principiu se află toate reprezentările diverse ale intuiției, în măsura în care ne sunt *date*, iar sub al doilea principiu se află reprezentările în măsura în care ele urmează să fie *legate* într-o conștiință; fără aceste relații de primire și de legare a intuițiilor nu poate fi gândit sau cunoscut nimic, întrucât reprezentările *date* nu ar avea comun actul percepției „eu gândesc”, iar în conștiința de sine nu s-ar realiza comprehensiunea lor.

Unitatea conștiinței, asigurată de conexiunea reprezentărilor, este singura prin care reprezentările se raportează la un obiect; raportare din care rezultă valabilitatea obiectivă a reprezentărilor care, prin obiectivare, devin cunoașteri; pe aceste reprezentări ale obiectului se întemeiază posibilitatea intelectului de a realiza cunoașteri. Prima cunoaștere pură a intelectului, pe care se întemeiază întrebuintarea lui, care este independentă de condițiile intuiției sensibile, este principiul menționat al unității sintetice originare a percepției. Anterior acestei operații nicio facultate nu își poate asuma vreun rol cognitiv, nici măcar forma intuiției sensibile externe, care este spațiu; el dă numai diversul intuiției *a priori* pentru o cunoaștere posibilă. Pentru a cunoaște ceva în spațiu trebuie să se realizeze sintetic o legătură determinată a diversului dat, astfel încât unitatea acestei acțiuni să fie totodată unitatea conștiinței; prin ea este cunoscut un obiect, care se prezintă ca un spațiu determinat (de obiect). Unitatea sintetică a conștiinței este o condiție obiectivă a oricărei cunoașteri, nu numai de care am eu nevoie pentru a cunoaște un obiect, ci sub care trebuie să se afle orice intuiție, spre a deveni obiect pentru mine, fiindcă în alt fel diversul nu s-ar putea uni într-o conștiință și nu ar putea da curs cunoașterii prin apropierea obiectului.

¹⁹ Unitatea a percepției este condiția posibilității sintezei experienței, iar Kant se referă la ea ca la „unitatea sintetică a percepției”. Totuși, după Luca Forgiione (*Kant and the I as Subject*, în *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca und M. Ruffing hrsg., Berlin, de Gruyter, 2013, p. 117–127), Kant ar evidenția și o „unitate analitică a percepției” (cu toate că nu terminologic), conform căreia stările mentale trebuie să fie sintetizate și însoțite de conștiința identității eului din propoziția „eu gândesc” în timp. Față de cele două, percepția empirică este conștiința de noi înșine, bazată pe determinarea empirică prin percepția internă, care delimitează capacitatea subiectului de a se percepe pe sine și de a apprehenda reprezentările în fluxul psihologic (p. 120–121).

Valabilitatea acestui principiu al sintezei conștiinței nu se extinde asupra oricărui intelect posibil în genere, ci numai asupra intelectului uman, prin a cărui a percepție pură în reprezentarea „eu sunt” nu este dat niciun divers. Intelectul care ar beneficia de o conștiință de sine în care ar fi dat, în același timp, diversul intuiției, și prin a cărui reprezentare ar exista, în același timp, obiectele acestei reprezentări, nu ar avea nevoie de un act particular al sintezei diversului pentru unitatea conștiinței, de care are nevoie intelectul uman, a cărui funcție este gândirea, dar nu intuirea. Dar pentru intelectul uman, înzestrat doar cu facultăți parțiale, limitate de cunoaștere, este inevitabil primul principiu, întrucât el nu își poate face niciun concept asupra unui alt intelect posibil, care fie ar intui, fie s-ar întemeia pe o intuiție sensibilă, dar de un fel deosebit de intuiția care se află la baza timpului și spațiului. Și dacă noi nu ne putem face un concept asupra intelectului intuitiv, putem cel puțin să ne imaginăm că acestuia nu i-ar fi necesară divizarea procesului cognitiv în etape satisfăcute de un cumul de facultăți, ci i-ar fi suficientă numai o singură facultate sau echivalentul ei, pentru a avea dintr-o dată cunoașterea lucrului.

Prin unitatea transcendentală a a percepției, diversul dat într-o intuiție este unit într-un concept asupra obiectului, unitate care, în măsura în care cuprinde obiectul, este caracterizată ca *obiectivă*; ea trebuie deosebită de unitatea *subiectivă* a conștiinței, care este o determinare a simțului intern, prin care diversul intuiției este dat empiric în vederea unei astfel de legături. Dacă eu aș putea fi conștient empiric de divers simultan sau succesiv, depinde de împrejurări sau de condiții empirice; de aceea unitatea empirică a conștiinței se raportează prin asocierea reprezentărilor la un fenomen și este contingentă. Dimpotrivă, forma pură a intuiției în timp, ca intuiție în genere, care conține un divers dat, este supusă unității originare a conștiinței prin raportarea necesară a diversului intuiției la „eu gândesc”; ea realizează sinteza pură a intelectului, care se află *a priori* drept temei al sintezei empirice. Despre acea unitate se spune că este singura valabilă obiectiv; unitatea empirică a a percepției, care este derivată din prima în condiții date concret, are numai valabilitate subiectivă. Pe ea o putem invoca atunci când un subiect leagă reprezentarea unui cuvânt de un lucru, iar altul o leagă de alt lucru; datorită acestor variații, unitatea conștiinței asupra empiricului nu este necesară și universal validă.

Diversul intuiției unit în cunoașterea conceptuală este îndreptat spre unitatea obiectivă a a percepției prin judecată. Copula *este* urmărește să deosebească unitatea obiectivă a reprezentărilor date de unitatea lor subiectivă. Aceasta desemnează raportul lor cu a percepția originară și cu unitatea lor necesară, cu toate că judecata poate fi empirică și contingentă, precum este judecata „corpurile sunt grele”. Reprezentările își aparțin reciproc în sinteza intuițiilor, datorită unității necesare a a percepției; unitatea se conformează principiilor determinării obiective a tuturor reprezentărilor, astfel încât să poată apărea o cunoaștere din principii, care sunt derivate în totalitate din principiul unității transcendente a a percepției. Numai în acest fel, din această relație ia naștere o judecată, care este o relație obiectiv valabilă și se deosebește de raportul reprezentărilor, a căror valabilitate este subiectivă și se

conformează legilor asociației. Noi putem realiza deosebirea dintre subiectivul și obiectivul judecății, dacă luăm în considerație două propoziții relative la un corp greu, precum cea de mai sus, dintre care prima redă relația dintre cele două elemente prin intermediul subiectului care o condiționează: „dacă eu duc un corp, atunci simt o apăsare de greutate”; în timp ce în a doua propoziție, relația dintre cele două reprezentări este necondiționată: „corpul este greu”²⁰; cunoașterea cere ca reprezentările de corp și de greutate să se unească în obiect, indiferent de starea subiectului.

Intelectul uman leagă diversul în genere și atunci când operează prin categorii, drept concepte care prescriu *a priori* legi atât fenomenelor, cât și naturii ca totalitate a fenomenelor. În natură, legile fenomenelor care se leagă de intelect și de forma sa *a priori*, constituind facultatea intelectuală de a lega diversul în genere, cer ca fenomenele să se acorde cu forma intuiției sensibile *a priori*. Și se întâmplă astfel, pentru că legile nu există în fenomene, ci numai pentru facultățile de cunoaștere ale subiectului; lui îi sunt inerente fenomenele, în măsura în care el are un intelect funcțional sau, mai exact, cu competențe cognitive; după cum fenomenele nu există în sine, ci numai pentru ființele înzestrate cu simțuri²¹. Spre deosebire de fenomene, despre lucrurile în sine se poate spune că legitatea lor necesară s-ar manifesta și în afara unui intelect, care să le cunoască. Fenomenele sunt însă numai reprezentări ale lucrurilor, despre care ne este necunoscut ceea ce pot fi ele în sine. Doar ca reprezentări, ele nu pot fi supuse niciunei alte legi a conexiunii, decât celei prescrise de facultatea realizatoare a conexiunii. Așadar, ceea ce leagă diversul intuiției sensibile este imaginația, care depinde de intelect, conform unității sintezei ei intelectuale, dar depinde și de sensibilitate, conform diversității aprehensiunii. Noi nu putem gândi nici un obiect în lipsa categoriilor; nici nu putem cunoaște un obiect gândit în lipsa intuițiilor corespunzătoare conceptelor. Așadar, toate intuițiile noastre sunt sensibile, iar cunoașterea, în măsura în care obiectul ei este dat, este empirică sau experiență. La aceste obiecte ale experienței posibile se referă în exclusivitate cunoașterea *a priori*.

Continuând analiza transcendențială a propoziției „eu gândesc” conform acestor etape cognitive, se observă că dacă ea trebuie să se raporteze la mine ca la un obiect, ea nu poate conține decât predicate transcendentale ale obiectului, căci predicatele empirice ar altera puritatea rațională și independența științei pe care o

²⁰ *Op. cit.*, B 142.

²¹ Renato Duarte Fonseca (*Categories, Necessity, and the Proof-Structure of the B-Deduction*, în *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Band 2, V. Rohden, R. Terra, G. A. de Almeida und M. Ruffing hrsg., Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 233–243) apreciază că determinațiile categoricale sunt dobândite prin sinteza diversului intuiției, „cu toate că [sinteza] nu este dată în intuiție, este dată prin intuiție. Prin urmare aparențele însele, ca obiecte ale intuiției empirice, se conformează categoriilor. Dar caracterul *a priori* intuitiv al spațiului și timpului nu poate fi stabilit prin analizarea condițiilor gândirii...Întrucât obiectele date în intuiție sunt ele însele supuse categoriilor, necesitatea determinării categoricale este *de re* (și categoriile sunt «obiectiv reale»). Totuși, datorită faptului că forma intuiției lor este transcendențial ideală, aceste obiecte sunt «doar aparente»” (p. 243).

întemeiază orice experiență. Situându-se la acest nivel transcendențial, elementul principal al criticii psihologiei raționale, care este sufletul, va urma firul conducător al categoriilor²²; diferența este aceea că aici sufletul este dat mai întâi sub forma eului ca ființă gânditoare, ceea ce nu atrage modificarea ordinii categoriilor între ele, și se va începe cu categoria *substanței*²³, prin care este reprezentat *un lucru în sine*, parcurgându-se seria categoriilor în sens invers. Și în acest caz, al exprimării însinelui lucrurilor prin substanță, Kant va afla o sursă de inspirație la sensurile date de Aristotel substanței, drept „cauza imanentă a existenței lucrurilor” sau „esența sa permanentă” [a lucrului] sau ca „subiect ultim, care nu mai e afirmat despre niciun altul”²⁴. Astfel, 1. Sufletul este *substanță*. 2. Conform calității sale, *simplicu*. 3. Conform diferitelor timpuri în care există numeric-identic, adică *unitate* (nu multiplicitate). 4. În relație cu obiecte *posibile* în spațiu. Din aceste elemente vor apărea toate conceptele de bază ale psihologiei raționale, exclusiv prin compunere, fără ajutorul unui alt principiu. Substanța definitorie sufletului, considerată ca obiect al simțului intern, va da naștere conceptului de *imaterialitate*; din aceeași substanță, a cărei caracteristică este simplitatea, va rezulta conceptul de *incoruptibilitate*; din identitatea substanței, ca substanță intelectuală, va rezulta *personalitatea* sufletului; din ultimele trei caracteristici va rezulta *spiritualitatea*; relația sa cu obiectele din spațiu va face să rezulte *comerțul* cu corpurile; prin urmare, substanța ca suflet reprezintă substanța gânditoare, care este principiul vieții în materie, adică substanța ca suflet și ca temei al animalității, limitată de spiritualitate, va duce la *nemurire*.

La aceste categorii se raportează patru paralogisme²⁵, pe care filosofia transcendențială le sesizează cu privire la propoziția de bază a psihologiei raționale. Drept temei al ei noi punem reprezentarea simplă, lipsită de conținut, care este „eu”; despre ea nu se poate spune că este un concept, ci conștiința anterioară conceptului, care însoțește toate conceptele. Filosofia transcendențială își reprezintă prin eu un subiect transcendențial al gândirilor = X, care este cunoscut numai prin

²² Wayne Waxman (*Kant's Psychologism*, Part II, în „Kantian Review”, 4, 2000, p. 74–97) spune că „prin identificarea categoriilor fundamentale ale metafizicii tradiționale cu conceptele pure ale intelectului, pe care intelectul le conține în sine *a priori* (A 80/ B 106), psihologismul lui Kant face din apercipția însăși temeiul posibilității categoriilor (A 401). Prin urmare, referința la un subiect ce are reprezentări și la actele sale este chiar o parte a conținutului (semnificației) categoriilor – și, prin urmare, a înseși funcțiilor logice (a se vedea B 131), precum și a spațiului și timpului” (p. 79–80).

²³ Michael Friedmann (*Matter and Material Substance in Kant's Philosophy of Nature: The Problem of Infinite Divisibility*, în *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, 1995, vol. I, Part 2, Sections 3A–3L, Hoke Robinson ed., Marquette University Press, Milwaukee, 1995, p. 595–610) afirmă că ceea ce necesită conceptul kantian de substanță este, în primul rând, schematizarea sau exprimarea în termeni de timp și de spațiu. Cantitatea totală de substanță este conservată și, de aceea, trebuie să conștie dintr-un agregat potențial infinit de părți spațiale. Ca urmare, categoriile în genere necesită exprimarea în simțul extern (p. 600–601).

²⁴ Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, București, Editura Academiei R.P.R 1965, p. 176–177.

²⁵ Este de remarcat că în timp ce ediția A a *Criticii* atribuie psihologiei transcendentale paralogisme, ediția B le numește ale rațiunii pure, transcendentale, ale psihologiei raționale.

gândiri, ca predicate ale sale, și despre care noi nu putem avea niciun concept. În calitate sa de necunoscută necesară procesului cognitiv, pentru a judeca ceva asupra sa, noi trebuie să recurgem la reprezentarea sa. Deși folosirea acestei reprezentări provizorii constituie un procedeu incomod, se pare că el este inevitabil, întrucât despre conștiință se spune că nu este o reprezentare care individualizează obiectele particulare, ci o formă de reprezentare indispensabilă cunoașterii; ea este singura facultate despre care se poate spune că prin ea eu gândesc ceva.

Importanța facultății conștiinței nu rezultă numai din faptul că eu gândesc ceva, ci și din felul în care gândesc. În acest sens, cu toate că sesizarea gândirii de către mine este o proprietate a subiectului meu, ea trebuie să fie valabilă, în același timp, pentru orice ființă gânditoare; astfel, pe o propoziție aparent empirică se pretinde întemeierea unei judecăți apodictice și universale, după care tot ceea ce gândeste este alcătuit astfel, după cum se pronunță în mine sentința conștiinței. Nu în mod expres pe conștiința de sine s-a realizat extensia similară a judecății particulare de gust asupra tuturor judecătorilor posibili ai aceluiași obiect; dar s-a realizat tot pe o facultate a agentului cognitiv care este, în cazul estetic, facultatea comună a judecării. Cauza intervenției *conținutului* asupra formei logice în ambele cazuri constă în faptul că noi trebuie să atribuim lucrurilor cu necesitate *a priori* toate proprietățile care constituie condițiile prin care le gândim noi. Despre o ființă gânditoare eu nu pot avea nicio reprezentare printr-o experiență externă, dar pot avea reprezentări prin conștiința de sine. Obiectele reprezentate astfel constituie transferul conștiinței mele asupra altor lucruri, care sunt reprezentate ca ființe gânditoare. În acest context, propoziția „eu gândesc” este luată problematic, nu în măsura în care ar putea conține o percepție asupra unei existențe, precum este cartesianul *cogito, ergo sum*, ci este luată conform posibilității sale de a aprecia proprietățile care pot decurge dintr-o propoziție simplă pentru subiectul ei, a cărei existență este numai posibilă²⁶.

Continuând evaluarea situațiilor posibile, dacă drept temei al cunoașterii noastre raționale pure asupra ființelor gânditoare în genere, în afară de eul gânditor, ar fi inclus și ceea ce îl susține întru gândire, respectiv observațiile asupra jocului gândirilor noastre, precum și legile naturii eului gânditor create din gândiri, atunci caracterul empiric al psihologiei ar fi mai evident; ea s-ar prezenta ca o „fiziologie a simțului intern”²⁷, care s-ar ocupa de explicarea fenomenelor simțului intern;

²⁶ Dietmar H. Heidemann („*Daß ich bin*”. *Zu Kants Begriff des reinen Existenzbewusstseins*, în *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca und Margit Ruffing hrsg., Berlin, de Gruyter, 2013, p. 153–164) consideră că Descartes este invocat de Kant „spre a pregăti problema dacă conexiunea dintre conștiința de sine și existență este analitică sau sintetică, și poate fi formulată în judecățile de forma «eu gândesc și eu exist». Întrucât, după Kant, «existența» nu aparține conținutului conceptului unui lucru, atunci «orice propoziție existențială este sintetică». Prin urmare, afirmațiile existențiale nu sunt analitice, căci oricărui lucru, după cum este, îi pot fi atribuite toate proprietățile pozitive; și deopotrivă ne putem întreba dacă acest lucru există într-adevăr” (p. 160).

²⁷ *Op. cit.*, B 405.

totuși, ea nu ar putea servi la descoperirea unor proprietăți, care nu aparțin experienței posibile, nici nu ar aduce informații apodictice asupra ființelor gânditoare în genere, care se referă la natura lor; așadar, caracterul său rațional s-ar pierde.

În același context problematic, propoziția „eu gândesc” constituie forma oricărei judecăți a intelectului în genere, care însoțește toate categoriile; urmează că raționamentele rezultate din ea pot conține o întrebuintare transcendentă a intelectului, care se poate dispensa de intervenția experienței, dar despre care încă nu ne putem face un concept avantajos. Rezultă că nu numai atunci când eu gândesc cunosc un obiect oarecare, ci numai pentru că determin o intuiție dată în intenția unității conștiinței, în care constă orice gândire, pot cunoaște un obiect oarecare. Eu nu mă cunosc pe mine prin faptul că sunt conștient de mine ca gânditor, ci pentru că sunt conștient de intuiția despre mine, ca fiind determinată cu privire la funcția gândirii. Toate modurile conștiinței de sine în gândire nu sunt concepte ale intelectului asupra obiectelor sau categorii, ci funcții logice, care nu dau gândirii spre cunoaștere niciun obiect, nici pe mine ca obiect. Obiectul este dat de conștiința eului determinabil, a intuiției mele interne, în măsura în care diversul ei poate fi legat conform condiției generale a unității apercepției în gândire; el nu este dat de conștiința eului determinant.

Din analiza primei poziții categoriale rezultă că în toate judecățile eu sunt întotdeauna subiectul determinant al relației care constituie judecata. Dacă eu, care gândesc, trebuie să am în gândire nu numai valoarea de subiect, dar și de altceva, care nu poate fi considerat predicat al gândirii, constituie o propoziție apodictică și identică; ea nu are semnificația că eu, ca obiect, sunt o ființă subzistentă pentru mine însumi sau o substanță; de aici rezultă că această propoziție revendică date care nu se întâlnesc în gândire.

Din a doua poziție rezultă că eul din apercepție și din gândirea în genere este un singular, care nu poate fi descompus într-o multiplicitate de subiecte; din punct de vedere logic, el desemnează un subiect simplu inclus în conceptul de gândire. Aceasta este o propoziție analitică; ea nu afirmă că eul gânditor ar fi o substanță simplă, care ar constitui o judecată sintetică. Conceptul de substanță se raportează la intuiții, care pentru ființa umană sunt numai sensibile și se află în afara câmpului intelectului și al gândirii sale, în limitele căruia se spune despre eul din gândire că este simplu. Eu, ca subiect al gândirii, ar trebui să deosebesc ceea ce este substanță de ceea ce oferă intuiția, precum și dacă substanța ar putea fi simplă, ca părțile materiei; dar nu este de sperat ca ea să îmi parvină direct, ca printr-o revelație, într-o reprezentare simplă.

Din a treia poziție rezultă că propoziția asupra identității eului meu în tot diversul de care sunt conștient subzistă în concepte, drept care ea este o propoziție analitică; dar identitatea subiectului, de care eu pot deveni conștient în toate reprezentările sale, nu se referă la intuiția lui, prin care el este dat ca obiect, și nu poate semnifica nici identitatea persoanei, prin care se înțelege conștiința identității proprii sale substanțe ca ființă gânditoare în orice schimbare de stări; pentru ca ea

să poată fi dovedită, nu este suficientă analiza propoziției „eu gândesc”, ci ar fi necesare judecăți sintetice, care se întemeiază pe intuiția dată.

În ultima poziție, existența mea de ființă gânditoare se deosebește de alte lucruri din afara mea, inclusiv de corpul meu, printr-o propoziție analitică, la fel ca celelalte poziții categoriale. Din ea nu rezultă dacă conștiința de mine însumi este posibilă fără lucruri din afara mea, prin care îmi sunt date reprezentări, și dacă eu aș putea exista numai ca ființă gânditoare, diferită de ființa umană.

În urma analizării acestor propoziții s-a conchis că examinarea conștiinței despre mine însumi²⁸ cu privire la gândirea în genere nu contribuie la cunoașterea despre mine însumi ca obiect, iar expunerea logică a gândirii în genere trece în mod fals drept o determinare metafizică a obiectului. Mai rămâne de văzut dacă ar exista o posibilitate de a dovedi *a priori* că toate ființele gânditoare sunt în sine substanțe simple și dacă posedă în sine personalitate, prin care să fie conștiente de existența lor separată de materie. Dacă această posibilitate ar putea fi dovedită, ar însemna să se depășească lumea sensibilă și să se poată pătrunde în domeniul numenelor. Or, propoziția „Orice ființă gânditoare ca atare este o substanță simplă”²⁹ este sintetică *a priori*, pentru că, în primul rând, ea depășește conceptul pus la bază și adaugă gândirii în genere felul existenței; și, în al doilea rând, ea unește cu acel concept predicatul simplității, care nu poate fi dat în nicio experiență. Astfel, propozițiile sintetice *a priori* nu ar fi realizabile și admisibile doar în raport cu obiecte ale experienței posibile, ca principii ale posibilității ei, ci ar putea fi raportate și la lucruri în genere și la lucruri în sine. În acest caz, demersurile din *Estetica* și din *Analitica transcendențială* asupra cunoașterii întemeiate pe principii *a priori* s-ar dovedi inutile, iar cunoașterea filosofică ar rămâne la nivelul cuceririlor antichității.

În urma considerării conștiinței în ambele poziții (respectiv a psihologiei și a criticii ei), rezultă că în procedeele psihologiei raționale persistă un paralogism, care poate fi prezentat prin următorul raționament al rațiunii: „*Ceea ce nu poate fi gândit altfel decât ca subiect, nici nu există altfel decât ca subiect și este așadar substanță. Așadar o ființă gânditoare, considerată doar ca atare, nu poate fi*

²⁸ Richard E. Aquila (*The Subject as Appearance and as Thing in Itself in the Critique of Pure Reason: Reflections in the Light of the Role of Imagination in Apprehension*, în *Minds, Ideas and Objects. Essays in the Theory of Representation in Modern Philosophy*, Phillip D. Cummins and Guenter Zoeller eds., vol. 2, North American Kant Society, Studies in Philosophy, Ridgerview Publishing Company, Atascadero, 1992, p. 317–327) este de părere că înzestrarea lumii fenomenale cu o anumită „perspectivă” sau „orientare” spațio-temporală, corelată cu structura anticipărilor percepțiilor, face distincția între două căi în care există subiectul experienței sau este capabil să devină conștient de „el însuși” la nivelul aparențelor; în al doilea rând, cerința ca subiectul să se încadreze spațio-temporal; în al treilea rând, stipulează ceea ce mă afectează în mod plauzibil prin întrebarea: ce înseamnă a fi conștient de un individ exact ca de el însuși? Ea nu se referă numai la posibilitatea specificării unui referent pentru cuvântul „eu”, ci la sensul considerării sale, în primul rând, ca el „însuși”. În această problemă, autorul este de părere că, după Plotin, Kant a fost primul care s-a confruntat cu această problemă (p. 323).

²⁹ *Ibidem*, B 410.

*gândită altfel decât ca subiect. Astfel ea nici nu există decât ca atare, adică ca substanță.*³⁰ O privire asupra acestui raționament ne relevă diferențe între cele trei propoziții ale sale, respectiv faptul că în premisa majoră gândirea se referă la un obiect în genere, care este ființa; ea poate fi gândită în genere ca subiect și dată în intuiție ca obiect. Fiind dată în intuiție, ea este o substanță. În premisa minoră, gândirea nu se raportează la niciun obiect, ci se prezintă numai raportul ființei cu sine ca subiect, ca formă a gândirii. Aici ființa este vizată în măsura în care ea se consideră pe sine ca subiect al gândirii, și fiind al gândirii îndreptate către cunoaștere, ea este și subiectul unității conștiinței, dar nu în raport cu intuiția, prin care ea este dată gândirii ca obiect; de asemenea, nu se vorbește despre lucruri și despre substanțialitatea lor posibilă. Ceea ce se poate observa, în general, drept concluzie a paralogismului este identificarea ființei gânditoare cu substanța, care dă de altfel conținutul categoriilor sufletului. Ceea ce observă critica transcendențială drept concluzie a raționamentului este, în primul rând, accentul asupra faptului că subiectul, ca ființă gânditoare, nu se poate servi de sine în gândirea existenței sale numai ca subiect al judecății; și, în al doilea rând, ea atrage atenția asupra identității propoziției, care nu aduce date asupra modului existenței subiectului.

Prezența acestui paralogism, care dă seama asupra celor patru forme ale sale expuse anterior, nu trebuie să ne pună în dificultate, pentru că din *Nota generală* la reprezentarea sistematică a principiilor și din Secțiunea despre numene a rezultat că soluționarea argumentului prezentat printr-un paralogism este corectă. Aici s-a făcut dovada despre conceptul unui lucru, care poate exista ca subiect, dar nu poate exista doar ca predicat, că este privat de realitate obiectivă; în general nu se poate ști dacă lui poate să îi corespundă un obiect, întrucât noi nu înțelegem posibilitatea unui astfel de mod de existență, pentru că nu duce la cunoaștere. Dacă prin denumirea de substanță el trebuie să indice un obiect dat, care urmează să devină o cunoaștere, atunci trebuie să aibă ca temei o intuiție constantă, drept condiție indispensabilă a realității obiective a unui concept, singura prin care poate fi dat obiectul. Or, în intuiția internă noi nu avem nimic constant, căci eul este numai conștiința gândirii mele; dar dacă ne referim numai la gândire, ne lipsește condiția necesară aplicării conceptului de substanță la eul ca ființă gânditoare, adică unui subiect subzistent pentru sine; și odată cu realitatea obiectivă a acestui concept, cade și simplitatea stipulată a substanței, fiind transformată într-o unitate logică, calitativă a conștiinței de sine în gândirea în genere, unde subiectul poate fi compus sau simplu.

Critica argumentului lui Mendelssohn asupra permanenței sufletului.

Abordând tema psihologiei raționale și a sufletului care o susține, Kant nu putea evita să intre în dialog cu contemporanul său Moses Mendelssohn, care a dedicat acestei teme lucrarea *Phädon*³¹. El s-a confruntat cu argumentul conform căruia sufletul, în calitatea sa de ființă (entitate) simplă, nu încetează să existe prin

³⁰ *Ibidem*, B 410–411.

³¹ Moses Mendelssohn, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Reutlingen, bey Johann Georg Fleischhauer, 1784.

separarea de corp; argument în care ar exista o insuficiență referitoare la asigurarea permanenței sale necesare, întrucât s-ar mai putea admite o cale a încetării existenței sale, care este cea a dispariției. Mendelssohn a încercat să evite instabilitatea în care se află sufletul în acest argument, care ar putea însemna anihilarea sufletului, demonstrând că o ființă simplă nu ar putea înceta să existe, întrucât ea nu poate fi diminuată și nici nu poate pierde treptat din existența ei, pentru a se transforma în nimic; ceea ce ar însemna să nu mai existe nici părți, nici multiplicitate între un moment, în care ființa există, și următorul moment, în care ea nu mai există; ca urmare, să nu mai fie niciun fel de timp între cele două momente. Or, după Kant, această situație este imposibilă. Și este astfel, pentru că predecesorul său nu s-a gândit că ar exista și o altă abordare a simplului; respectiv posibilitatea, care va fi expusă în Dialectica transcendențială, prin care sufletului să îi fie atribuită o natură simplă, întrucât el nu cuprinde nici divers cu exterioritate reciprocă, nici mărime extensivă; ceea ce înseamnă un grad de realitate cu privire la toate facultățile sale, ca și la întreaga sa existență. În acest fel, sufletul poate descrește printr-o mulțime de grade înfinit de mici; iar substanța sau lucrul, a cărui permanență urmează să fie stabilită, poate fi transformată în nimic, dar nu prin descompunere, ci prin pierderea treptată a forțelor sale. Descreșterea sufletului este întărită de procedul asemănător al unei alte facultăți asociate sufletului, care este conștiința; ea dispune de un grad ce poate fi întotdeauna diminuat, și tot astfel poate diminua facultatea de a fi conștient de sine, ca și celelalte facultăți subordonate sufletului. Rezultă că permanența sufletului, ca obiect al simțului intern, rămâne nedemonstrată; și chiar se dovedește a fi indemonstrabilă, cu toate că permanența lui în viață, unde ființa gânditoare este deopotrivă un obiect al simțurilor externe, este clară. Pentru psihologia rațională însă, a cărei intenție este de a dovedi din concepte permanența absolută a sufletului după ce viața s-a încheiat, acest gen de dovadă cu adresă expresă spre viață nu poate fi satisfăcătoare.

Dacă aceste propoziții asupra permanenței sufletului sunt considerate într-o conexiune sintetică, ca fiind valabile pentru toate ființele gânditoare incluse în sistemul în care este integrată critica psihologiei raționale, și dacă se pleacă de la categoria de relație, prin propoziția „toate ființele gânditoare sunt ca atare substanțe”³², se parcurge seria lor regresiv, până când se ajunge la existența ființelor; în acest sistem, ființele sunt conștiente independente de lucruri externe și se pot determina din sine cu privire la permanența, care aparține cu necesitate caracterului substanței. Autodeterminarea ființelor dă întâietate **idealismului**, față de materialismul care nu poate fi susținut de nicio dovadă; întrucât existența lucrurilor externe nu este necesară determinării existenței ființelor în timp, existența lucrurilor nu poate fi presupusă.

Urmând procedul analitic, îndreptat spre conținutul propoziției „eu gândesc”, care include o existență în sine ca dată, ce are drept temei modalitatea, se observă felul în care eul își determină existența sa în spațiu și în timp. Propozițiile doctrinei raționale asupra sufletului nu încep cu conceptul unei ființe gânditoare în genere, ci

³² *Ibidem*, B 417.

cu conceptul unei realități și cu felul în care este gândită ea, după ce s-a făcut abstracție de tot ceea ce este empiric; atunci se deduce ceea ce îi revine unei ființe gânditoare în genere, după cum urmează: 1. eu gândesc, după care modalitatea menționată se referă la gândirea 2. ca subiect, 3. ca subiect simplu, 4. ca subiect identic, în orice stare a gândirii mele.

După prima propoziție de bază, care stipulează prezența actului gândirii, în cea de-a doua nu este determinat dacă eu, cel care gândesc, pot să exist și să fiu gândit numai ca subiect, dar nu și ca predicat al altui subiect; deci, conceptul de subiect este luat numai logic, și rămâne nedeterminat, dacă prin el trebuie înțeleasă substanța. A treia propoziție este singura în care unitatea absolută a apercepției, eul simplu din reprezentare, la care se referă asocierile sau disocierile care constituie gândirea, devine importantă în sine, chiar dacă nu s-a stabilit nimic cu privire la natura sau subzistența subiectului. Ca proces precognitiv, apercepția este reală, iar simplitatea este implicată în posibilitatea ei. Nu același lucru se poate afirma despre ceea ce provine din exterior, respectiv din spațiu, unde nu există nimic real, care să fie simplu. Kant invocă drept contraexemplu punctele pe care gândirea comună le asociază simplității în spațiu; în fapt, spune el, acestea sunt doar limite, care în sine nu servesc drept parte a constituirii spațiului. Din lipsa simplității reale în spațiu urmează, ca în cazul autodeterminării ființelor, imposibilitatea unei explicații asupra naturii mele de subiect gânditor, pe temeiurile materialismului. Existența mea este considerată în prima propoziție ca fiind dată, căci ea nu spune că „orice ființă gânditoare există”³³, ceea ce ar atrage necesitatea absolută și ar spune prea mult despre cele două elemente, ci numai că „eu exist gândind”³⁴; rezultă că propoziția este empirică (după cum s-a arătat și în contextele anterioare) și conține determinabilitatea existenței mele cu privire la reprezentările mele în timp. Pe de altă parte, eu am nevoie de ceva permanent care, în măsura în care eu mă gândesc pe mine nu îmi este dat în intuiția internă; drept care felul în care eu exist ca substanță sau ca accident nu poate fi determinat prin conștiința de sine. Rezultă că, dacă materialismul nu este capabil să explice existența mea, spiritualismul este tot atât de insuficient să o explice; așadar, noi nu putem cunoaște natura sufletului, care privește, în genere, posibilitatea existenței sale separate de corp.

Dacă nici căile materialistă și spiritualistă nu ne ajută să depășim experiența noastră existențială prin unitatea conștiinței, nu trebuie să ne așteptăm că idealismul transcendent ar putea argumenta posibilitatea depășirii acesteia, pe care noi o realizăm de altfel într-un mod indirect, care este cel al nevoii indispensabile față de ea pentru posibilitatea experienței. Tot astfel se întâmplă și cu posibilitatea extinderii cunoașterii noastre asupra naturii tuturor ființelor gânditoare în genere prin judecata empirică, dar nedeterminată cu privire la orice fel de intuiție, care este „eu gândesc”. Așadar, nici unitatea conștiinței nu ne oferă argumente în favoarea unei psihologii raționale ca doctrină care să procure un adaos cunoașterii de noi înșine, ci numai ca

³³ *Ibidem*, B 420.

³⁴ *Ibidem*.

disciplină care pune rațiunii speculative limite de nedepășit, pentru a nu înclina balanța nici către materialism, pentru că el nu este interesat de suflet, dar nici către spiritualism, pentru că acesta nu este întemeiat pe viață. Asupra acestei probleme, mesajul Dialecticii transcendente este acela că rațiunea umană își manifestă, mai degrabă, refuzul de a da un răspuns convenabil la întrebările care depășesc această viață; ceea ce revendică ea este reorientarea autocunoașterii de la speculația transcendentă infructuoasă spre o întrebuintare practică fructuoasă care, chiar dacă este îndreptată numai asupra obiectelor experienței, își ia totuși principiile de la ceva mai înalt și ne determină comportamentul, ca și cum destinația noastră s-ar extinde dincolo de experiență și de viața reală.

În concluzie se poate spune că psihologia rațională nu oferă niciun fel de deschidere dincolo de viața reală; ea prezintă unitatea conștiinței drept o intuiție a subiectului în calitate de obiect, căreia i se aplică categoria substanței. Dar, din ceea ce s-a demonstrat până acum, a rezultat că unitatea conștiinței este unitatea în gândire, prin care nu este dat niciun obiect și nu îi poate fi aplicată categoria de substanță, care presupune o intuiție dată, în condițiile în care subiectul care intuieste nu poate fi cunoscut. Așadar, subiectul categoriilor nu poate dobândi un concept despre sine ca despre un obiect al categoriilor, în măsura în care gândește categoriile; căci pentru a le gândi, el trebuie să pună drept temei conștiința lui pură de sine, care a trebuit să fie explicată. Aceleiași critici poate fi supusă și categoria existenței; căci subiectul, în care își are originar temeiul reprezentarea de timp, nu își poate reprezenta propria sa existență în timp, iar dacă nu și-o poate reprezenta nu își poate reprezenta nici conștiința de sine, ca determinare de sine a unei ființe gânditoare în genere, cu ajutorul categoriilor. Cu toate că propoziția „eu gândesc” este empirică și conține propoziția „eu exist”, nu se poate spune „că tot ceea ce gândește există”³⁵; căci atunci proprietatea gândirii ar face din toate ființele care o posedă ființe necesare. De aceea, existența mea nu poate fi considerată ca fiind dedusă din propoziția „eu gândesc”, după cum apare ea la Descartes³⁶; altfel, premisa majoră „tot ceea ce gândește există”³⁷ ar trebui să preceadă; or, propoziția este identică cu ea. Ea exprimă

³⁵ *Ibidem*, B 424.

³⁶ Gonzalo Serrano (*Kant's „Ich denke” and Cartesian „cogito”*, în *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca und M. Ruffing Hrsg., Berlin, de Gruyter, 2013, p. 717–727) apreciază *Cogito* cartesian ca fiind „separat radical de orice determinare corporală. Kant, dimpotrivă, dovedește că unitatea sintetică a conștiinței este implicată în cea analitică, adică în «*cogito*» cartesian. Pe lângă unitatea sintetică revendică conștiința empirică și diversitatea ei care urmează să fie sintetizată. Kant nu dă de-o parte cogitațiile despre care Descartes credea că nu sunt necesare pentru a îl determina pe «*cogito*». Cognațiile, în termeni kantieni reprezentările, sunt implicate cu necesitate în «*cogito*»; dacă noi ne gândim că unele dintre aceste reprezentări, și anume cele care se referă nemijlocit la obiecte, sunt intuiții sensibile care implică o diversitate spațio-temporală, atunci ne dăm seama despre conștiința reprezentărilor noastre care se referă la obiecte, că implică cu necesitate o sinteză. Aceasta face ca unitatea sintetică a conștiinței să fie o unitate a oricărui divers empiric posibil, și o unitate care e strâns legată de lumea empirică” (p. 726).

³⁷ *Ibidem*, B 422.

o intuiție empirică nedeterminată sau o percepție, și demonstrează că senzația, care aparține sensibilității, se află drept temei al acestei propoziții existențiale, dar precedă experiența, care trebuie să determine obiectul percepției prin categorie cu privire la timp; și existența nu este considerată aici o categorie, ca atare ea nu întreține un raport cu un obiect dat nedeterminat, ci numai cu un obiect, despre care noi avem un concept și despre care urmează să știm dacă există sau nu și în afara acestui concept. O percepție nedeterminată semnifică aici ceva real, care a fost dat numai pentru gândirea în genere, dar nu ca fenomen, nici ca lucru în sine, ci ca ceva prezent și în propoziția „eu gândesc”³⁸. Când propoziția „eu gândesc” este numită propoziție empirică, eul nu este afirmat ca o reprezentare empirică, ci mai degrabă ca o reprezentare pur intelectuală³⁹, întrucât aparține gândirii în genere. Însă fără o reprezentare empirică, care să ofere materie gândirii, legarea eului de gândire (prin propoziția „eu gândesc”) nu ar putea avea loc, întrucât empiricul este condiția aplicării sau întrebuirii facultății intelectuale pure⁴⁰. Cu toate că empiricul ne este indispensabil, noi avem tendința de a-l ignora și de a încerca explicații raționale ale unei cunoașteri care, depășind limitele experienței posibile, depășește și limitele elaborării unor principii raționale; și, în pofida marelui lor interes pentru omenire, astfel de tendințe și năzuințe se pierd, dacă urmează să se realizeze prin decizii dogmatice⁴¹ asupra unui obiect al experienței întrebuit

³⁸ Patricia Kitcher (*Kant's Unconscious „Given”*, în *Kant's Philosophy of the Unconscious*, P. Giordanetti, R. Pozzo, M. Sgarbi eds., Berlin, Walter de Gruyter, 2012, p. 5–3) consideră că sarcina de prelucrare a senzațiilor în percepțiile conștiente „prietenoase” ale intelectului ar putea fi atribuită de Kant unei facultăți diferite mai înalte. Uneori el o atribuie rațiunii. „Întrucât potrivirea este înt-ât de mare – reprezentările sunt puse drept reprezentări de obiecte, în măsura în care se conformează principiilor asociate categoriilor intelectului – pare extravagant să se presupună două facultăți care operează în acord cu aceleași principii de bază. Astfel, el optează pentru o facultate cu două moduri de operare, una oarbă și una al cărei cunoscător poate fi conștient de reprezentările sale inițiind reguli, și tot astfel despre relațiile raționale dintre ele” (p. 34).

³⁹ *Ibidem*, B 424. Luca Forgiore (*Kant and the I as Subject*, în *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca und M. Ruffing Hrsg., Berlin, de Gruyter, 2013, p. 117–127) nu tratează eul ca subiect „un fenomen în pereche cu Altele: Eul din *Eu gândesc* este o reprezentare pur intelectuală” (p. 127).

⁴⁰ Dietmar H. Heidemann („*Daß ich bin*”. *Zu Kants Begriff des reinen Existenzbewusstseins*, în *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca und Margit Ruffing Hrsg., Berlin, de Gruyter, 2013, p. 153–164) consideră că „despre calea epistemică a apercperției pure în propoziția «că eu sunt» ar trebui să conchidem că este mai întâi intuitivă și apoi apriorică. S-ar putea spune atunci că apercperția pură are ceva ca o intuiție existențială pură non-discursivă, fără ca astfel să se implice că ea se cunoaște pe sine însăși ca atare” (p. 154–155). Această conștiință „«că eu sunt» atribuită «unității sintetice originare a apercperției» este incompatibilă cu teoria kantiană, întrucât conștiința existenței este conștiință empirică, care nu se potrivește cu apercperția transcendențială drept conștiință de sine pură” (p. 150).

⁴¹ Michelle Grier (*Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 315 p.) spune că „...afirmația lui Kant, după care argumentele metafizicii dogmatice se bazează în totalitate pe o iluzie are sens numai în contextul mai extins al considerației sale unice asupra naturii și funcționării rațiunii umane. Conexiunea dintre aceste două rezultate devine deosebit de clară dacă luăm în considerație ceea ce am numit «teza inevitabilității». Eu am început acest studiu

dincolo de limitele experienței, ceea ce înseamnă prin filosofia speculativă. Totuși, o critică făcută riguros poate feri o astfel de disciplină, care se avântă prea sus, de afirmațiile posibile ale opoziției, prin evidențierea surselor incapacității acesteia.

Soluționarea paralogismului psihologic. Cadrul dialectic al acestei teme pune soluționarea paralogismului împătrit al psihologiei raționale pe seama aparenței dialectice, care prezintă o confuzie între ideea rațiunii de inteligență pură și conceptul nedeterminat de ființă gânditoare în genere. Ca urmare, eu mă gândesc pe mine în vederea unei experiențe posibile, dar fac abstracție de orice experiență reală și conchid că pot fi conștient de existența mea în afara oricărei experiențe și a condițiilor sale empirice. Aici abstracția posibilă a existenței mele determinate empiric se pretinde a fi conștiința unei existențe posibile a eului meu gânditor izolat, însoțită de impresia cunoașterii substanțialului din mine ca subiect transcendentă; în gândirea mea aflându-se unitatea conștiinței, care întemeiază orice determinare a formei cunoașterii. Din soluția dată de critica psihologiei raționale rezultă că sarcina de a explica comunitatea dintre suflet și corp nu aparține psihologiei raționale, căci ea are intenția să dovedească personalitatea sufletului în afara comunității vitale; ea este transcendentă în sens propriu, cu toate că se ocupă de un obiect al experienței, dar numai după ce a încetat să fie un obiect al experienței. Totuși, conform filosofiei transcendente, răspunsul care i se poate da constă în observarea eterogenității presupuse dintre obiectul simțului intern, care este sufletul, și obiectele simțurilor externe, în condițiile în care sufletul este dependent numai de timp, pe când obiectele simțurilor externe sunt dependente și de spațiu, drept condiție formală a intuiției lor. Noi presupunem numai această eterogenitate, pe temeiul că ambele feluri de obiecte nu diferă între ele intern, ci numai în măsura în care unul apare celuilalt ca exterior; drept care ceea ce se află drept temei al fenomenului materiei și îl desemnăm ca lucru în sine⁴² este posibil să nu aibă, în

punând o problemă care, pentru Kant, pare a fi fost generată de teza inevitabilității sale – adică revendicarea că inferențele eronate ale metafizicii înseși (și datorită unei iluzii transcendente) aduc cu ele un oarecare fel de necesitate sau inevitabilitate. Încă o dată, problema este centrată asupra faptului că el dorește să mențină deopotrivă că există ceva asupra doctrinelor metafizice, care este inevitabil sau de nepreîntâmpinat și, totuși, că propria sa critică transcendentă ne îndreptățește să mărturisim «eroarea actuală» implicată în trasarea concluziilor metafizice» (p. 303).

⁴² Constantin Noica (*Concepte deschise în istoria filosofiei. Descartes, Leibniz și Kant*, București, Institutul de Arte Grafice „Bucovina”, I. E. Torouțiu, 1936, 120 p) interpretează lucrul în sine kantian ca fiind dublu: „unul pe care-l pune și altul pe care-l caută. Cel pe care-l caută, nu-l găsește. Cel pe care-l pune, e inutil să-l caute. Lucrul în sine pus se împotrivesc, ca existent, subiectului. Lucrul în sine căutat se împotrivesc, ca cunoștință, fenomenului. Primul este ontologic, celălalt epistemologic” (p. 114). Și: „Ce este mai sigur decât această afirmație că unul e pus la început, odată cu eul pur, constituind fundamentul experienței, iar celălalt, odată constituită experiența, încercând zadarnic să iasă dine ea” (p. 117–118). În mod asemănător, Houston Stewart Chamberlain (*Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk*, München, Verlagsanstalt F. Bruckmann A.-G., 1905, Sechster Vortrag, *Kant* (Wissenschaft und Religion), p. 553–768) afirmă că există două feluri de lucru în sine: „unul este de coloratură obiectivă și unul de coloratură subiectivă. Cel de coloratură obiectivă este propriu-zis lucrul în sine «obiectual», iar cel de coloratură subiectivă este așa-numitul «lucru al gândirii» (cu numele grecesc *noumenon*)” (p. 673).

fapt, eterogenitatea presupusă de noi, iar dificultatea menționată să dispară. O altă dificultate, pe care filosofia transcendentală nu o mai consideră la fel de surmontabilă este aceea de a ști cum ar fi posibilă, în genere, o comunitate totală de substanțe, a cărei soluționare se află în afara câmpului psihologiei și a oricărei cunoașteri umane. Ea ar putea uni eul (sufletul) ființelor gânditoare al lumii în care trăim cu sufletul, așa cum se prezintă el, în lumea în care el a renunțat la corporalitate.

Filosofia transcendentală pune necesitatea unei astfel de comunități, respectiv admiterea unei vieți viitoare conform întrebuirii speculative a rațiunii, ca fiind îndreptățită, numai dacă se folosește de principii ce întrebuițează practic rațiunea și o transpun în *ordinea scopurilor*. Acest transfer se impune, dat fiind că despre dovada speculativă, însoțită de pretențiile sale dogmatice, se spune că nu se bucură de influență asupra rațiunii comune a oamenilor. Prin înlăturarea laturii dogmatice a dovezilor, ele își pot păstra valoarea și pot câștiga în claritate și convingere, dacă rațiunea este plasată în ordinea scopurilor, provenită din ordinea naturii. În această ordine, ca facultate practică, rațiunea nu este limitată la condițiile naturii, fiind îndreptățită să extindă ordinea scopurilor și totodată să extindă existența umană dincolo de limitele experienței și ale vieții. Și se judecă prin analogie cu natura ființelor vii din această lume, unde rațiunea trebuie să admită principiul după care orice organ, facultate, impuls nu pot fi inutile sau nepotrivite întrebuirii lor, deci lipsite de finalitate, ci totul este conform destinației sale în viață. Între ființele și neființele acestei lumi, omul este singura care conține în sine *scopul final* ultim al acestora, drept care el ar trebui să facă, într-un mod corespunzător, excepție de la limitările existențiale ale celorlalte. Acest mod corespunzător lui provine din întrebuirea practică a rațiunii, prin care predispozițiile sale naturale pregătesc acțiunea *legii morale*; în acest fel moral, rațiunea îl învață pe om să aprecieze conștiința dispoziției morale în detrimentul avantajelor existențiale, devenind astfel capabil de a se pregăti să ajungă un cetățean al unei lumi mai bune, a cărei idee îi vine prin rațiunea sa. Argumentul oferit de Kant se bazează atât pe cunoașterea finalității, cât și pe perspectiva imensității Creației; prin el se dobândește conștiința nelimitării în extinderea posibilă a cunoștințelor umane, în pofida duratei existenței, care nu satisface nevoile de gândire și de cunoaștere ale eului gânditor. Prin acest argument, adus criticii psihologiei raționale, Kant prefigurează totodată poziția sa din următoarea lucrare critică; cu mențiunea că forța subiectului, care va fi dată acolo de voința sa, este pusă, de această dată, în umbră de măreția Creației, care a ordonat final lumea, spre a putea pune mai bine în valoare capacitățile umane.

Trecerea de la psihologia rațională la cosmologie. Dacă propoziția „eu gândesc” este empirică, pentru că are drept temei o intuiție empirică, rezultă că obiectul gândit ar fi *fenomen*, și tot astfel, sufletul ca sediu al eului ar fi transformat în gândire în fenomen, iar conștiința noastră ca aparență ar fi redusă la nimic. Or, filosofia transcendentală opune acestei poziții gândirea în sine ca o funcție logică, ca spontaneitate pură, prin care este legat diversul unei intuiții posibile și care nu prezintă subiectul conștiinței ca fenomen. Ca urmare, eu nu mă reprezintă mie

Însumi nici după cum sunt, nici după cum îmi apar mie, ci mă gândesc pe mine numai ca un obiect în genere, de al cărui fel de intuiție eu fac abstracție. Dacă eu mă reprezint aici ca subiect al gândirilor sau ca temei al gândirii, aceste feluri de reprezentare nu semnifică categoriile substanței sau cauzei, căci acestea sunt *funcții ale gândirii* sau ale judecării aplicate intuiției noastre sensibile, care ar fi necesare, dacă eu aș voi să mă cunosc pe mine. Dar eu voiesc să fiu conștient de mine numai prin gândire; cum este dat în intuiție propriul meu eu nu se ia în considerație, și atunci el ar putea fi pentru mine, ca subiect gânditor, dar nu în măsura în care îmi exercit gândirea, doar fenomen; în conștiința de mine însumi în gândire eu sunt ființa, prin care încă nu îmi este dat nimic pentru gândire.

Propoziția „eu gândesc”, în măsura în care cuprinde și existența, oarecum ca „eu exist gândind”, nu mai este doar funcție logică (după cum s-a demonstrat anterior), ci determină subiectul, care este totodată obiect, cu privire la existență și nu poate avea loc fără simțul intern; prin intuiția lui, obiectul ne este dat ca fenomen. În acest fel, în propoziție nu s-ar afla doar spontaneitatea a gândirii, ci și receptivitate a intuiției, incluse în gândirea despre mine aplicată intuiției empirice a subiectului. În intuiția empirică, eului gânditor i s-ar cere să își caute condițiile întrebuintării funcțiilor sale logice la categoriile substanței, cauzei și altele, nu numai pentru a se desemna pe sine ca obiect în sine prin eu, ci și pentru a determina felul existenței sale, care este cunoașterea sa ca numen. Or, din punct de vedere transcendental, acest fel de cunoaștere este imposibil, întrucât intuiția empirică internă este sensibilă și nu oferă decât date asupra fenomenului, care nu procură nimic obiectului conștiinței pure pentru cunoașterea existenței sale separate de corp, ci poate servi numai în favoarea experienței. Experiența însă nu este cea care ne oferă răspunsuri la cele mai înalte probleme ale existenței, ci ne pot oferi anumite legi *a priori* ale întrebuintării pure a rațiunii asupra existenței noastre; cu privire la ele se presupune *a priori* existența noastră de *legiferatori*, iar prin determinarea acestei existențe se descoperă o spontaneitate, prin care realitatea noastră ar fi determinabilă, fără a avea nevoie de condițiile intuiției empirice; și atunci se realizează că în conștiința existenței noastre este conținut *a priori* ceva, care poate servi la determinarea existenței noastre. După cum s-a arătat, ea este determinată în general doar sensibil, dar poate fi determinată și prin gândire, cu privire la o anumită facultate internă în raport cu o lume inteligibilă.

Gândirea lumii inteligibile, caracterizată ca transcendentă, nu poate duce mai departe încercările psihologiei raționale, chiar dacă noi dispunem de o facultate compatibilă lumii inteligibile, pe care ne-o revelează conștiința legii morale; prin ea, noi dispunem de un principiu al determinării existenței noastre, care este pur intelectual, dar care procedează prin predicate care ar trebui să fie date în intuiția sensibilă. Astfel de date intuitive sunt singurele prin care eu, ca subiect al gândirii, pot avea o cunoaștere despre mine; totuși, ele nu mă pot ajuta să depășesc câmpul experienței. În pofida acestei limitări teoretice, filosofia transcendentală ne pune la îndemână o deschidere, considerând că eu aș fi îndreptățit să aplic aceste concepte

asupra substanței sau cauzei în întrebuițarea practică, așadar la libertate și la subiectul ei, pe temeiul analogiei dintre întrebuițarea practică și întrebuițarea teoretică; și transferul se realizează pe baza funcțiilor logice ale subiectului și predicatului, ale temeiului și consecinței, conform cărora acțiunile sau efectele determinate conform legilor morale să fie explicate la fel ca legile naturii, în conformitate cu categoriile de substanță sau cauză, cu toate că ele apar dintr-un principiu diferit.

În concluzie, Kant ne-a oferit prin critica transcendențială a psihologiei raționale o perspectivă concentrată asupra sistemului său filosofic, la alcătuirea căruia marea tradiție a avut un rol de seamă. Astfel, pe *Platon* îl regăsim prin participarea sufletului la cauzalitatea inteligibilă, a înșinelui. Din *Republica* sa el a putut desprinde calitatea aceluiași suflet de facultate care va îndeplini sarcini cognitive, în virtutea cărora el este capabil de automișcare și spontaneitate, prin care își autogenerază și autoreglează activitatea. *Aristotel* l-a putut inspira în atribuirea unui rol de seamă substanței, respectiv de cauză imanentă a existenței lucrurilor sau de esență permanentă a lor; și l-a putut inspira, de asemenea, printr-o conexiune posibilă între suflet și substanță, substanță care conține și subiectul (gânditor). *Descartes* l-a provocat în argumentarea ideii, după care existența nu este dedusă din propoziția „eu gândesc”. Propoziție care, împreună cu conștiința care trebuie să se afle în spatele său, este răspunzătoare de cel mai important segment al procesului cognitiv, care este *apercepția transcendențială*. Deschiderile către următoarele două *Critici* sunt date drept răspuns la problema cartesiană de a concilia *gândirea*, ca funcție logică, cu *existența*, respectiv cu determinarea subiectului cu privire la existență. Soluția dată de Kant asupra gândirii care depășește existența este existența de legiferator a omului, ca urmare a unei spontaneități, prin care să fie determinată realitatea în afara intuițiilor empirice. Pe baza ei, poate fi gândită o viață viitoare, cu condiția ca rațiunea să fie transpusă în ordinea *scopurilor*. În cadrul acesteia, facultatea practică nu ar fi limitată la condițiile naturii și, ca urmare, existența umană ar putea fi extinsă dincolo de cadrul limitat al experienței și al vieții. Această posibilitate de extindere se datorează superiorității raționale a ființei umane, care prin *legea morală* poate depăși utilitatea și avantajul existențial; având legea morală în sine, ființa umană este purtătoarea *scopului final ultim* al existenței și, ca atare, este îndreptățită să aibă o perspectivă unică, rațională asupra existenței. Temeiul respectivei tranziții de la existența reală la cea numai gândită (rațională) este Creația, care în „imensitatea” ei vine cu imensa ei ofertă de extindere a cunoștințelor, ce poate stimula impulsul corespunzător cunoașterii. La acest nivel superior, forța subiectului va fi dată de Creația însăși, care a ordonat final lumea; soluție diferită de puterea voinței, care însuflețește cea de-a doua *Critică*, dar prin care se face un pas către *Religia doar în limitele rațiunii*. Și nu în ultimul rând, problematica eului gânditor modelată inițial de psihologia rațională a generat, în parte prin contribuția lui Kant, disciplina *filosofiei mentalului*, la intersecția psihologiei actului cognitiv cu filosofia cunoașterii.