

CUNOAȘTERE ȘI LIMBAJ ÎN *CRITICA RAȚIUNII PURE*

ALEXANDRU BOBOC

1. Anunțând deosebirea de fond dintre *empiric* și *a priori*, Kant sublinia totodată că filosofia „are nevoie de o știință care să determine posibilitatea, principiile și întinderea tuturor cunoștințelor *a priori*” (*Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft welcher die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme*), o știință „pentru care *Critica rațiunii* trebuie să schițeze întregul plan în mod arhitectonic, adică din principii”; căci „ea este sistemul tuturor principiilor rațiunii pure” (*das System aller Prinzipien der reinen Vernunft*, B27)¹.

Este de reținut că „sistem” înseamnă aici o conexiune de metode, în care conținutul diferitelor domenii ale experienței se produce și se configurează după principiile unității: Aceste domenii de experiență (...) deosebite unul de altul (...) sunt: natura (în sensul cel mai larg al cuvântului), moralitatea (*Sittlichkeit*) și arta².

Kant are în vedere astfel experiența (*Erfahrung*) în întregul ei, expresii ca „posibilitatea experienței” (*Möglichkeit der Erfahrung*), „experiență posibilă” (*mögliche Erfahrung*) fiind frecvente în limbajul *Criticii*. Așa cum s-a observat, „experiență este o denumire mult invocată care trimite atât la metodă, cât și la obiectul cercetării (...) sub această denumire Kant orientează toate raportările teoretice ale interogării filosofice către legitimarea experienței”³.

Kant însuși scria: „rațiunea noastră este ea însăși (subiectiv) un sistem, dar în folosirea ei pură (*in ihren reinen Gebrauche*, B 766), cu ajutorul simplelor concepte, nu este decât un sistem de cercetare după principii ale unității, căreia numai *experiența* îi poate da materia”⁴.

Examinarea (cu scop de „legitimare”) experienței urmărește „ceea ce se află obiectiv în experiență, ce semnifică ea obiectiv, nu cum ia naștere”; „condițiile experienței mediate de *metoda transcendentă* nu constituie *temeiuri de geneză* (*Entstehungsgründe*), ci *temeiuri de drept și valabilitate* (*Rechts-und Geltungsgrunde*), nu *causae*, ci *rationes*” (...)⁵. Metoda, menită „să soluționeze problema transcendentă în teoria transcendent-filosofică a cunoașterii, se numește „metoda

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure* (trad. de N. Bagdasar și E. Moisuc), Editura Științifică, București, 1969, p. 46, 50. Menționăm că în continuare folosim pentru trimiteri această traducere, unele redări ale textului german fiind cuprinse în paranteză (cu indicarea edițiilor: A, B).

² K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 6. Aufl., II. Band, F. Meiner, Leipzig, 1921, p. 189.

³ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Aufl. Ferd. Dummler, Berlin, 1885, p. 58, 59.

⁴ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 561.

⁵ B. Bauch, *Immanuel Kant*, 2. Aufl., W. de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1921, p. 141.

transcendentală”; tocmai întrucât „chestionarea transcendentală este orientată asupra temeiurilor *a priori* ale posibilității experienței este pusă problema teoriei cunoașterii ca disciplină filosofică”⁶.

Cu aceasta trece în prim-planul argumentării semnificația numitei „revoluții a modului de gândire” (*Revolution der Denkart*): obiectivitatea cunoașterii prin *gândirea transcendentală* (*das transzendente Denken*), care aduce o nouă exigență a gândirii teoretico-filosofice.

Este tema unui inedit proiect de gândire dincolo de empirism (din care se reține valoarea empiriei, în sensul fizicii newtoniene îndeosebi) și raționalism (de la care este reținută „spontaneitatea” rațiunii), proiect concentrat asupra examinării capacității cognitive, numită generic „rațiune” (*Vernunft*), a întinderii și limitelor (*Grenze*) acesteia, finalitatea constituind-o *cunoașterea transcendentală* (*das transzendente Erkenntnis*) ca formă de cuprindere a domeniului teoretico-metodologic (de fapt, *teoria*) într-o „critică a cunoașterii” (*Erkenntniskritik*), etapa demersului critic-evaluativ mai întâi, apoi într-o „teorie a cunoașterii” (*Erkenntnistheorie*), care urmează exemplul științelor, dar nu așteaptă vreo confirmare (sau respingere) cu mijloace ale științelor speciale.

În acest sens, Kant scria: „Ar trebui să cred că exemplele matematicii și fizicii, care printr-o revoluție subită (*durch eine auf einmal zustande gebrachte Revolution* – B XVI) au devenit ceea ce sunt acum, ar fi destul de remarcabile pentru a reflecta asupra caracterului esențial al schimbării modului de gândire (*Umänderung der Denkart* – B XVI), care le-a fost avantajos și de a le imita, cel puțin ca încercare, în măsura în care permite analogia lor, ca și cunoașteri raționale, cu metafizica”⁷.

Această „încercare” (*Versuch*), continua Kant, „reușește după dorință și permite metafizicii în prima ei parte, în care se ocupă anume cu concepte *a priori*, ale căror obiecte corespunzătoare pot fi date, conform acestor concepte, în experiență, drumul sigur al unei științe (*den sicheren Gang einer Wissenschaft* – B XIX). Căci după această schimbare a modului de gândire (*Veränderung der Denkart*) se poate foarte bine explica posibilitatea unei cunoașteri *a priori*”⁸.

Știința despre care este vorba are de-a face „numai cu sine însăși, cu probleme care provin în întregime din sânul ei și care nu îi sunt puse de natura lucrurilor (subl. ns.), care sunt diferite de ea, ci de *propria ei natură*”⁹.

2. „Metoda schimbată a modului de gândire” condiționează o „cunoaștere de rațiune”, independentă de experiență, având o altă finalitate decât teoria științei (a oricărei științe). „Această metodă împrumutată de la fizicienii constă, deci, – scrie Kant – în a căuta *elementele rațiunii pure în ceea ce poate fi confirmat sau respins cu ajutorul unui experiment*. Pentru examinarea judecăților rațiunii pure, mai ales când cutează să treacă dincolo de orice limită a «experienței posibile» (*über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinaus*), rațiunea nu poate să facă nici un experiment

⁶ *Ibidem*.

⁷ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 23.

⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁹ *Ibidem*, p. 57.

cu *obiectele* ei (ca în știința naturii – *Naturwissenschaft*), deci se va putea face numai cu *concepte și principii* (*nur mit Begriffen und Grundsätzen*) pe care le admitem *a priori*, aranjându-le anume astfel ca aceleași lucruri să poată fi considerate pe de o parte ca obiecte (*Gegenstände*) ale simțurilor și intelectului pentru experiență, iar pe de altă parte, ca lucruri pe care le gândim numai, în tot cazul pentru rațiunea izolată și năzuind a depăși limita experienței, prin urmare din două laturi diferite”¹⁰.

„Principiul rațiunii pure” preconizează astfel ca lucrurile (*die Dinge*) să fie „privite din acel îndoit punct de vedere” (*aus jenem doppelten Gesichtspunkt*), ceea ce înseamnă exigența fundamentală care impune *idealismul transcendențial* ca modalitate (metodic, deci, „ca metodă schimbată a modului de gândire”) prin care „se poate foarte bine explica posibilitatea unei *cunoașteri a priori* și ceea ce e mai mult, legile care stau *a priori* la baza naturii, considerată ca ansamblu al obiectelor experienței (...)”¹¹.

Potrivit acestei „schimbări a modului de gândire”, cu facultatea de a cunoaște *a priori* nu putem depăși niciodată „limitele experienței posibile”: „Dar tocmai aici – scrie Kant – stă experimentul unei contraprobe a adevărului rezultatului acelei prime aprecieri a cunoașterii raționale *a priori*, anume că ea se raportează numai la fenomene, lăsând dimpotrivă la o parte *lucrul în sine* (*die Sache an sich selbst*), care, deși pentru sine real (*zwar als für sich wirklich*), rămâne necunoscut de noi”¹².

Prin „metoda schimbată a modului de gândire”, Kant însoțește punctul de vedere al cunoașterii împlinită metodic în știință cu o examinare a „condițiilor de posibilitate”, de fapt a unui nou nivel de cunoaștere: un nou domeniu obiectual și o nouă concepție despre obiect.

În acest sens, *obiectul* (*der Gegenstand*) nu există în afara cunoașterii, dar este valabil independent de *cunoaștere* (*Erkennen*); cunoașterea însăși este *cunoaștere obiectuală* (*Gegenstandserkenntnis*) și numai astfel este „cunoaștere transcendențială” (*transzendente Erkenntnis*). Așa cum scria Kant, „găsim că ideea noastră despre *raportul oricărei cunoștințe* (*Erkenntnis*) cu obiectul ei (subl. ns.) cuprinde în sine ceva necesar, dat fiind că acest obiect e considerat ca ceea ce e pus în fața cunoștinței, că cunoștințele noastre (*unsere Erkenntnisse*) nu sunt determinate la întâmplare sau arbitrar, ci într-un mod anumit *a priori*, fiindcă urmând a se raporta la un obiect, ele trebuie să concorde de asemenea necesar între ele cu privire la acest obiect, adică trebuie să aibă acea unitate care constituie conceptul despre un obiect”¹³.

Cunoașterea este astfel, *după forma ei logică*, raportare la obiect și numai astfel este „cunoaștere transcendențială”. „Numesc *transcendențială* – sublinia Kant – orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu *modul nostru de cunoaștere a obiectelor* (subl. ns.) întrucât acesta este posibil *a priori*”¹⁴.

¹⁰ *Ibidem*, p. 25 (Notă: B XIX).

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 140: A 105.

¹⁴ *Ibidem*, p. 59: A 11–12: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt”.

Este ceea ce s-a numit *Schlüsselbegriff* (conceptul-cheie), „termenul care caracterizează întreaga filosofie a lui Kant”; prin felul în care l-a introdus, Kant atrăgea atenția „asupra schimbării adusă de el acestui concept”, a cărui definiție a fost schimbată „în cea de-a doua ediție, noutatea constituind-o formula *unsere Erkenntnisart* (modul nostru de cunoaștere a obiectelor)”¹⁵.

Aici este de luat în atenție mai întâi raportarea „modului de cunoaștere” la „cunoaștere”: „cunoașterea transcendentă” se ocupă cu „modul nostru de cunoaștere”. Aceasta din urmă nu este nimic altceva decât știința, matematica și fizica. Asupra ei (a științei) se orientează „cunoașterea transcendentă”: „întrucât aceasta trebuie să fie posibilă *a priori*” (*sofern diese a priori möglich sein soll*). Se vede clar că este vorba de aceleași chestiuni care au fost formulate mai înainte. Matematica și fizica sunt cunoașteri (*Erkenntnisse*) sintetice *a priori* despre obiecte: cum sunt ele posibile? Cunoașterea transcendentă pornește de la realitatea acestora, dar după aceea întreabă despre posibilitatea lor¹⁶.

Dar obiectele nu sunt date ca „lucruri în sine”, ci sunt „obiecte ale cunoașterii”, ale experienței. Vorbind „despre principiul distingerii tuturor obiectelor în genere în *fenomene* și *noumene*”, Kant preciza: „tot ceea ce intelectul scoate din el însuși (*was der Verstand aus sich selbst schöpft* – B 296), fără a-l împrumuta de la experiență, nu-i poate servi totuși în alt scop decât exclusiv la folosirea experienței”; „folosirea transcendentă a unui concept într-un principiu oarecare este aceasta: că ea se raportează la obiecte în genere și în sine (*auf Dinge überhaupt und an sich*), în timp ce cea empirică se raportează numai la *fenomene*, adică la obiecte ale unei experiențe posibile (*Gegenstände einer möglichen Erfahrung*). Dar că pretutindeni numai cea din urmă poate avea loc, se vede din aceasta”¹⁷.

„Obiectul nu poate fi dat unui concept altfel decât în intuiție, și dacă o intuiție pură este posibilă *a priori* anterior obiectului (*wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstände apriori möglich ist*), totuși această intuiție însăși nu-și poate primi obiectul, prin urmare nici valabilitatea obiectivă, decât prin intuiție empirică, a cărei simplă formă este. Astfel toate conceptele și, cu ele, toate principiile, oricât ar fi ele de *a priori* (*sosehr sie auch a priori möglich sein mögen*), se raportează totuși la intuiții empirice, adică la date pentru experiența posibilă (*auf data zur möglichen Erfahrung*). Fără aceasta ele nu au nici o valabilitate”¹⁸.

3. Ideea de „raportare” este structurală „gândirii transcendente”, pentru care „fundamentarea” nu se poate substitui: „posibilitatea logică a conceptului (posibilitate care are loc când conceptul nu se contrazice pe sine însuși) nu se poate substitui posibilității transcendente a lucrurilor (*der transzendentalen Dinge*; în nota 5: «*der relen Möglichkeit/Möglichkeit der Dinge*»), care are loc când conceptului îi corespunde un obiect”¹⁹.

¹⁵ A. Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kant Kritik der reinen Vernunft.*, 3. Aufl., F. Meiner in Leipzig, 1920, p. 18.

¹⁶ *Ibidem*, p. 19.

¹⁷ Immanuel Kant, *Critica*, p. 244–245.

¹⁸ *Ibidem*, p. 245–246.

¹⁹ *Ibidem*, p. 248–249.

Intelectul (Verstand) „nu poate face a priori niciodată mai mult decât să anticipeze forma unei experiențe posibile în genere (*die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt*)”; „gândirea (*das Denken*) este acțiunea de a raporta o intuiție dată la un obiect. Dacă natura acestei intuiții nu e dată în nici un fel, obiectul e numai transcendental (*so ist der Gegenstand bloss transzendental*), și conceptul intelectului nu are altă folosire decât una transcendentală, adică el nu exprimă decât unitatea gândirii unui divers în genere (*die Einheit des Denkens eines Mannighfaltigen überhaupt*)”²⁰.

„Obiectele” (*Gegestände*) de care se ocupă „cunoașterea transcendentală” nu sunt nici „obiecte ale științei”, nici „obiecte ale metafizicii”, ci acele „obiecte în genere” (*Gegenstände überhaupt*), la care se poate raporta numai „filosofia transcendentală”, întrucât operează cu „distincția tuturor obiectelor în genere în *Fenomene* și *Noumene*”: distincția nu înseamnă o împărțire a *obiectelor date* (într-o ontologie), ci numai aplicarea concepției după care „adevărul sau aparența nu sunt în obiect, întrucât e intuit, ci în judecata despre el, întrucât e gândit. Se poate deci spune fără îndoială în mod just că simțurile nu greșesc, dar nu din cauză că ele judecă întotdeauna just, ci fiindcă nu judecă deloc. De aceea, adevărul precum și eroarea (...) nu se găsesc decât în judecată, adică numai în raportul obiectului cu intelectul nostru”²¹.

Mai clar: „aici obiectul nu-l constituie natura lucrurilor, care este inepuizabilă, ci *intelectul*, care judecă asupra naturii lucrurilor, dar și aceasta numai cu privire la cunoașterea lui *a priori*”²².

Tocmai de aceea este hotărâtoare delimitarea „cunoaștinței pure” (*reine Erkenntnis*) și a „condițiilor posibilității” printr-o examinare a rațiunii (*Vernunft*), ceea ce în programul kantian (cu delimitări referitoare la planuri) sună astfel: „Se numește *pură* orice cunoaștință (*jede Erkenntnis*) care nu este amestecată cu nimic străin. Dar îndeosebi se numește *absolut pură* o cunoaștință în care nu se amestecă deloc nici o experiență sau senzație, care, prin urmare, este posibilă complet *a priori* (*völlig a priori möglich ist*) (...). Căci *rațiunea* este facultatea care ne procură *principiile* cunoaștinței *a priori*. Prin urmare, *rațiunea pură* (*reine Vernunft*) este aceea care conține principiile de a cunoaște ceva absolut *a priori* (*etwas schlechthin a priori zu erkennen*). Un Organon al rațiunii pure ar fi ansamblul acelor principii conform cărora toate cunoaștințele pure *a priori* pot fi dobândite și realizate în fapt (*nach denen alle reinen Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zustande gebracht werden – A 11*)”²³.

Rememorând distincțiile (conceptuale) între *pur* și *a priori*, reține atenția partea finală a celei din urmă fraze, prin care filosofia vine cu exigența justificării, a examinării: „Căci pentru a procura extinderea intelectului în domeniul

²⁰ *Ibidem*, p. 249–250.

²¹ Immanuel Kant, *Critica*, p. 280; *Ibidem* în A 293 / B 350: „Denn Wahrheit oder Schein sind nicht in Gegenstände, sofern es angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird”.

²² *Ibidem*. În: A 13 / B 26: „nicht die Natur der Dinge (...) welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urteilt”.

²³ *Idem*, *op. cit.*, p. 58.

cunoștințelor pur *a priori* (A 135: *im Felde reiner Erkenntnisse a priori*), prin urmare ca doctrină, *filosofia* nu pare a fi deloc necesară, sau mai curând pare a fi rău aplicată (...) dar ca și *critică*, pentru a preveni erorile judecării (*lapsus iudicii*) în folosirea puținelor concepte ale intelectului pe care le avem, *filosofia* (deși în acest caz utilitatea ei este numai negativă) și se oferă cu întreaga ei perspicacitate și cu întreaga ei abilitate (*Prüfungskunst*)²⁴.

Aceasta însă numai ca „filosofie transcendentă”, care, „în afară de regulă (sau mai curând de condiția generală a regulilor), dată în conceptul pur al intelectului, poate indica totodată *a priori* cazul la care urmează să fie aplicată regula (...) tratează despre concepte care urmează să se raporteze *a priori* la obiectele lor”²⁵.

4. Din aceasta rezultă că *transcendental* și *a priori* nu sunt identice, deși se referă la același plan al cunoașterii; în modalități diferite însă: căci „o cunoaștere (*Erkenntnis*) este determinată ca *a priori* numai în transcendentă.

De aceea se numește transcendentă „nu orice cunoaștere *a priori*”, ci numai „posibilitatea cunoașterii sau întrebuintarea acesteia *a priori*” este transcendentă (...). *Transcendentală* este astfel numai cunoașterea asupra cunoștinței (*Erkenntnis*) *a priori* (...). Altfel spus, nu *a priori* ca atare este *transcendental*, ci condiția posibilității lui *a priori* este transcendentă²⁶.

Într-o explicație simplă, „pur”, „*a priori*” și „*transcendental*” constituie o unitate (și condiția unității!) în sistemul de gândire kantian: *pură* este o cunoștință (*Erkenntnis*) care „nu este amestecată cu nimic străin”; *a priori* (cunoștință „absolut pură”) este „o cunoștință în care nu se amestecă deloc nici o experiență sau senzație”; *transcendentală* este „condiția posibilității lui *a priori*”.

Întreaga examinare vizează „cunoștința veritabilă”, care este „cunoștința *a priori*”, cea care are „universalitate și necesitate” nu „independent de cutare sau cutare experiență”, ci „independent de absolut orice experiență”²⁷.

Cu *universalitatea și necesitatea* „survine valabilitatea (plan logic), accentuând astfel diferența dintre „*a priori*” și „*empiric*” (în sens de „dobândit prin experiență”). Termeni precum *allgemeingültig und notwendig*, *Kriterien der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit* intervin frecvent în limbajul *Criticii*. Aceasta însă numai într-o nouă concepție despre experiență (*Erfahrung*).

În rezumat, „fundamentarea universală și necesară a *cunoașterii obiectuale* (*Gegenstandserkenntnis*)” constituie scopul filosofiei critice. Această cunoaștere reclamă însă o legitate *a priori*, care trebuie să se efectueze în funcțiunile sintetice ale intuiției și gândirii. Pentru a avea *valabilitate*, aceste funcțiuni trebuie să se bazeze: unele pe o legitate de reguli ale sintezei *a priori* în intuiție, altele pe o sinteză *a priori* a gândirii²⁸.

Kant însuși anunța (discutând despre „logica transcendentă”) o unitate de nedespărțit: „Natura noastră este astfel făcută că *intuiția* (*Anschauung*) nu poate fi

²⁴ *Ibidem*, p. 168.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ B. Bauch, *op. cit.*, p. 130.

²⁷ Idem, *Critica*, p. 43. În B 2: „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig”.

²⁸ B. Bauch, vezi *Immanuel Kant*, 3. Aufl., W. de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1920, p. 58–59.

niciodată altfel decât *sensibilă*, adică nu conține decât modul cum suntem afectați de obiecte (*die Art (...) wie wir von Gegenständen affiziert werden*” – B75/A51). Din contră, capacitatea de a *gândi* obiectul intuiției sensibile este *intelectul* (*Verstand*). Niciuna dintre aceste două proprietăți nu este de preferat celeilalte. Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat niciun obiect și fără intelect n-ar fi niciunul gândit. *Idei* (*Gedanken*) *fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe* (formulare devenită celebră: *Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind* – B75 \ A51). De aceea este deopotrivă de necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectului intuiției), precum și de a ne face intuițiile inteligibile (adică să le supunem conceptelor) (...). Intelectul nu poate intui nimic, iar simțurile nu pot nimic gândi. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoaștere”²⁹.

Tocmai prin aceasta este posibilă cunoștința și se poate înțelege funcția transcendentalului (și a „metodei critice” ca atare). Căci „la Kant, ca și la urmași, *transcendentalul* are sensul cel mai general și se confundă cu metoda critică”³⁰. Transcendentalul „păstrează autonomia față de orice realitate empirică”, mai exact „constituie, față de orice sferă reală, psihologică sau metafizică, o *dimensiune* de sine stătătoare (...) e așadar acel *procedeu metodologic* (subl. ns.), cu ajutorul căruia îndreptăm gândirea de la obiecte la condițiile lor în rațiune, în subiect”³¹.

În alți termeni, în determinarea „condițiilor de posibilitate” ale cunoașterii, transcendentalul centrează cunoașterea în unitatea dintre formă și obiect.

Formularea: „lucrurile trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră, ceea ce concordă și mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoașteri a lor a *priori*, menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date”³², exprimă „conținutul obiectiv veritabil” al metodei transcendente, favorizând o interpretare de perspectivă: „Acele expresii, precum «noi» și «cunoașterea noastră», nu ne desemnează ca subiecte sau funcțiuni subiective. «Noi» este legea unității sintetice a apercepției ca unitate a legității logice pur și simplu, iar «cunoașterea noastră» este conținutul legii obiective în particular. Punem ceva în lucruri întrucât le cunoaștem a *priori*, înseamnă atunci: am efectuat sinteza nu după bunul plac, ci după legile transcendente obiective, pentru a cunoaște ceva a *priori*, cunoașterea nu se orientează după obiecte, ci obiectele (*Gegenstände*) se orientează după ea. Aceasta nu înseamnă, pe de altă parte, că noi, ca subiecte, determinăm obiectele, ci numai că numim obiecte, chiar trebuie să subordonăm legi obiectuale pentru ca acestea «să devină obiecte în genere»³³.

5. În esență, metoda transcendentală este astfel „orientată asupra cunoașterii obiectuale, nu asupra subiectului, și a situației sale (...) și acel «noi» nu este

²⁹ Idem, *Critica*, p. 91–92.

³⁰ M. Florian, *Immanuel Kant*, în: *Istoria filosofiei moderne* (Omagiul profesorului Ion Petrovici), vol. II, București, 1938, p. 63.

³¹ *Ibidem*, p. 63–64.

³² Immanuel Kant, *Critica*, p. 24. În B XVI: „(...) daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten *Möglichkeit der Erkenntnis* derselben a *priori* zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll (...)”.

³³ B. Bauch, *Immanuel Kant* (1921), p. 193.

subiectul «noi», ci înseamnă acea conștiință obiectivă a unității transcendente sintetice, luată ca legitate de sinteză³⁴.

Așa cum spunea Kant (în deducția transcendentală, adică „explicația modului cum concepte se pot raporta *a priori* la obiecte” – B1 16: *die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände bezeichnen können*) – „numai *legătura* (*conjunctio*) unui divers în genere nu poate veni niciodată prin simțuri, și deci nu poate fi nici cuprinsă totodată în forma pură a intuiției sensibile, căci ea este un act al spontaneității facultății de reprezentare” (B 130: *ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft*) –, și cum trebuie să numim pe aceasta din urmă *intelect* (*Verstand*), spre deosebire de sensibilitate, atunci orice legătură – fie că suntem sau nu suntem conștienți de ea, fie că e o legătură a diversului intuiției sau a unor concepte diverse, și că la cea dintâi intuiția este sensibilă sau nesensibilă – este *un act al intelectului*, căruia i-am dat denumirea generală de *sinteză*, pentru a face prin aceasta să se observe *că noi nu ne putem reprezenta ceva decât unit în obiect* (B 130: „daß wir uns nicht als im Objekt verbunden, vorstellen können”), fără a fi legat noi înșine acest ceva mai înainte, și că între toate reprezentările *legătura* este singura care nu poate fi dată de obiecte, ci poate fi efectuată de subiectul însuși, pentru că ea este un act al spontaneității lui³⁵.

„Actul” amintit trebuie să fie *originar și unic* (B130: „*ursprünglich*” *einig*) și valabil pentru întreaga legătură: „Dar conceptul de *legătură* (*Verbindung*), în afară de conceptul de divers și de cel al sintezei lui mai cuprinde în sine și pe cel al unității acestui divers. Legătura este reprezentarea unității *sintetice* a diversului”³⁶.

Această „reprezentare” nu poate să rezulte din legătură, ci din „unitatea originar-sintetică a percepției” („von der unsprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption” – B132): „Judecata: *eu gândesc* trebuie să poată însoți toate reprezentările mele («Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten können» – B132). (...) Prin urmare, tot diversul intuiției are un raport necesar cu: *eu gândesc*, în același subiect în care se întâlnește acest divers. Dar această reprezentare este *un act al spontaneității* (*ein Aktus der Spontaneität*) (...). Eu o numesc *apercepție pură* sau și *apercepție originară* (*ursprüngliche Apperzeption*), deoarece ea este acea *conștiință de sine* (*Selbstbewußtsein*) care, producând reprezentarea *eu gândesc*, trebuie să poată însoți pe toate celelalte (...). Eu numesc și unitatea acestei reprezentări unitate *transcendentală* a conștiinței de sine, pentru a desemna posibilitatea cunoașterii *a priori* care provine din ea (...)”³⁷.

Așadar, nici *eul pur* și simplu (*empiric*), nici *conștiința*, ci „*eul*” (*formal*) și „*conștiința de sine*” (*forma-conștiință*): „Unitatea sintetică a diversului intuițiilor, ca fiind dată *a priori*, este deci principiul identității aperipecției însăși, care precede *a priori*, toată gândirea mea determinată”³⁸.

³⁴ *Ibidem*, p. 139–140.

³⁵ Imm. Kant, *Critica*, p. 125–126.

³⁶ *Ibidem*, p. 126.

³⁷ *Ibidem*, p. 127–128.

³⁸ *Ibidem*, p. 130.

Dar „legătura nu este în obiecte”, ci este „o operație a intelectului”, care „nu este altceva decât facultatea de a lega *a priori* și de a reduce diversul unor reprezentări date la unitatea aperccepției”³⁹.

Întrucât intelectul „nu poate decât *gândi* și trebuie să caute intuiția în simțuri”, „principiul unității *sintetice* originare a aperccepției” nu este „un principiu pentru orice intelect posibil în genere, ci numai pentru un intelect prin a cărui aperccepție pură în reprezentarea: *eu sunt*, nu este dat nimic divers”⁴⁰.

„Este *intelectul uman*, care are nevoie de un act particular al sintezei diversului pentru unitatea conștiinței”⁴¹.

Aceasta din urmă este luată în sens logic, suprasubiectiv: pentru Kant „orice gândire psihologic-faptică are drept condiție raportarea la un eu posibil (*auf ein mögliches Ich*). Căci aceasta este, în starea ei faptică, unire de reprezentări. Tocmai întrucât nu este el însuși gândire psihologic-faptică sau eu-reprezentare, acest *eu posibil* este condiție logică de posibilitate”⁴².

„Aperccepția transcendențială” nu este „conștiința însăși”, ci „condiția transcendențială și premisa ei, legea conștiinței însăși”; „Eul aperccepției transcendențiale nu este eul «realității», ci este numai după «capacitate» (*Vermögen*)... el este «capacitate», ca o condiție transcendențială a «posibilității formei logice a oricărei cunoașteri» este posibilitatea unității conștiinței”⁴³.

6. Pentru clarificarea concepției despre „cunoașterea *a priori*”, îndeosebi a orientării acesteia nu spre lucrurile (*Dinge*) date în experiență, ci spre subiect, este relevantă o discuție despre „formă”, și, inevitabil, despre atenționările lui Kant asupra „*idealismului transcendențial*”.

Este vorba, în primul rând, de sensul „ridicării” de la „experiență” la „condițiile experienței”, prin „metoda transcendențială”, care este în esență critică, este examinare, apreciere, este *Erkenntniskritik* („critică a experienței”), experiență considerată drept *wissenschaftlich-gegenständliche-Erkenntnis* („cunoaștere științific-obiectuală”).

Centrarea în „transcendențial”, prin *formă* și *obiect* devine aci (în determinarea condițiilor și constituirii „cunoașterii transcendențiale”) relevantă. Căci „filosofia transcendențială” vrea și trebuie să se ocupe de diferitele forme ale *obiectualității* (*Gegenständlichkeit*) –, oricare *formă* îi este accesibilă și comprehensibilă prin mijlocirea unei forme determinate de cunoaștere. Materialul, asupra căruia se îndreaptă, și la care ea se referă este totdeauna un material format într-o anumită măsură⁴⁴.

Examinarea „formeii” în *Critică (Estetica transcendențială)* ne conduce la esența modelării cunoașterii în „*idealismul transcendențial*”.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 130, 133–134.

⁴¹ *Ibidem*, p. 134.

⁴² B. Bauch, *op. cit.*, p. 220–221.

⁴³ *Ibidem*, p. 222.

⁴⁴ E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, Bruno Cassirer, 1921, p. 165.

Iată textul (principal): „Obiectul nedeterminat al unei intuiții empirice se numește *fenomen* (*Erscheinung*). Numesc *materia* fenomenului ceea ce corespunde în fenomen, senzației, iar *forma* lui ceea ce face ca diversul fenomenului să poată fi ordonat în anumite raporturi (*in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann* – B 34) (...) urmează că materia oricărui fenomen nu ne este dată, ce-i drept, decât *a posteriori*, *forma* ei trebuie să se afle *a priori* în *simțire* (*Gemüt*), gata pentru a se aplica la toate fenomenele, că deci trebuie să poată fi considerată independent de orice senzație (*die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereitliegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden* – B 34)”⁴⁵.

Mai explicit, din unghiul de vedere al reprezentării (*Vorstellung*): „forma pură a intuițiilor sensibile în genere se va găsi *a priori* în *simțire* în care tot diversul fenomenelor este intuit în anumite raporturi (*Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt in Gemüte a priori angetroffen werden worinnen alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschaut wird*)”⁴⁶.

În comentarii de referință, aceste texte s-au impus ca hotărâtoare pentru o mai bună înțelegere a conceptului de „cunoaștere transcendentă” și, în genere, a „teoriei kantiene a experienței”.

În acest sens: „Există astfel o *formă a fenomenului* care efectuează (*vollzieht*) «ordinea» fenomenului, și astfel aduce în ea determinare (...). În sine, *forma* nu este însă ordine, ci condiție pentru aceasta. Unde se află însă această condiție? În fenomen ca «forma» fenomenului, și nu în materia acestuia. Cu alte cuvinte: nu în senzație”⁴⁷.

Dar „ce înseamnă în genere: a se afla *a priori* în *simțire*?” „Căci forma fenomenului nu există pur și simplu în *simțire*, ci numai în măsura în care *simțirea* este în stare de ceva *a priori*”⁴⁸.

Altfel spus: „Forma este la fel în fenomen, ca și în *simțire*, întrucât exercită activitatea metodică a așezării (*Hineinlegen*)”⁴⁹.

În ceea ce privește expresia „să poată fi considerată independent de orice senzație” (*abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden*), se poate spune că „fiecare cuvânt e semnificativ” și cu pondere „pentru întregul sistem al idealismului”: „este mai întâi clar că dacă materialul senzațiilor nu este cunoaștere ca atare, el *ține* totuși în mod necesar de cunoaștere (...). Putem vorbi chiar de un *a priori* al lui *a posteriori* (...) căci în genere un material al senzației este dat deja, este deja condiția *a priori* a posibilității cunoașterii”⁵⁰.

Pentru Kant *a priori* ține de formă. Dar „independent de orice senzație”, nu înseamnă „că *forma* și *materia* cunoașterii sunt independente una de alta, ci numai că pot să fie *considerate* independent una de alta”, ceea ce înseamnă că „izolarea”

⁴⁵ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 64: B 34.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ H. Cohen, *Kommentar*, p. 24.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ B. Bauch, *op. cit.*, p. 157.

lor este „numai un mijloc metodic, tocmai pentru a cunoaște acești factori ai problemei în distincția lor, și a regăsi și a înțelege sub cel mai înalt aspect sistematic și unitatea, și conexiunea lor în cunoaștere”⁵¹.

Așadar, nu există *a posteriori* cu totul izolat de ordinea lui *a priori* și niciun *a priori* gol, fără trimitere la *a posteriori*. În expresia *geordnet werden kann* este redată „condiția de posibilitate” *a priori* a ordinii senzațiilor, iar expresia *nur soweit, als das Gemüht des a priori mächtig wird* înseamnă „că forma nu este un simplu raport”, ci trimite „la *transcendentalul* legității sintetice, care face posibilă intuiția”; în această trimitere a lui „a face” la „legitatea transcendentală” se află „spontaneitatea” sintezei și unitatea dintre intuiție și concept⁵².

7. Ceea ce relevă unitatea *formă* și *materie* în cunoaștere este spontaneitatea formei, rolul ei activ, dar nu mai puțin statutul ei, ce este ea dincolo de raportul „formă și materie”, de „ceea ce face ca diversul fenomenului să poată fi ordonat în anumite raporturi”⁵³.

O altă modalitate de argumentare oferă Kant într-o mică scriere (situată după expunerea celor trei *Critici*, 1796).

De fapt, după analiza la nivel logic formal (*formă* și *conținut*), depășirea în plan logico-gnoseologic vine prin „formă și materie”, anunțând și o altă modalitate de a fi a obiectului decât „fenomenul” („obiectul nedeterminat al unei intuiții empirice”): *obiecte pe de-a întregul a priori* (*Gegenstände völlig a priori*) în „logica transcendentală”, care „are a face numai cu legile intelectului și rațiunii, dar numai întrucât se raportează la obiecte *a priori*”⁵⁴.

Preocuparea pentru *formă* nu justifică acuzația de formalism (venită din partea unor contemporani ai lui Kant, și după aceea). Kant considera preocuparea sa pentru „formal în cunoașterea noastră” (*das Formale in unserer Erkenntnis*) drept „cea mai înaltă îndeletnicire a filosofiei”, formulând un veritabil program de statuare a formei în sistemul filosofiei: „Esența *faptului* (*Sache*) constă în *formă* (*forma dat esse rei*, se spunea la scolastici), în măsura în care aceasta (*esența*) este cunoscută prin rațiune. Dacă acest fapt este un obiect al simțurilor, atunci aceasta este forma lucrurilor în intuiție (ca fenomene) și, în acest sens, chiar matematica pură nu este altceva decât o teorie formală a *intuiției* pure; ca filosofie pură, și metafizica își fundează cunoașterea mai presus decât orice pe *formele gândirii*, sub care apoi poate fi subsumat orice obiect (materie a cunoașterii). Pe aceste forme se bazează posibilitatea oricărei cunoașteri sintetice *a priori*, pe care nu o putem contesta. Trecerea la suprasensibil însă spre care ne mână irezistibil rațiunea, și pe care ea o poate face numai în considerațiile moral-practice, este cauzată numai prin astfel de legi (*practice*), care își au ca principiu nu materia acțiunilor libere

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, p. 158–159.

⁵³ Immanuel Kant, *Critica*, p. 65: A 20: ... „dasjenige (...), welches macht, daß das Mannigfaltige der Ercheinung in gewissen Verhältnissen *geordnet werden kann*” (...).

⁵⁴ *Ibidem*, p. 59.

(scopurile lor), ci numai *forma* lor, aptitudinea maximelor lor pentru universalitatea unei legislații în genere” (...)⁵⁵.

Este de reținut că aci conceptul de *esență* „este luat în considerare pentru elucidarea conceptului de *formă*. Kant face aceasta într-o manieră care nu se afla în *Critica rațiunii pure* (...) Numai atunci când „esența faptului” este „cunoscută prin rațiune”, ea constă în formă (a faptului) (...). Pentru rațiunea cunoscătoare esența faptului este forma sa. Forma este astfel în mod esențial instalată în desfășurarea cunoașterii prin rațiune, și înseamnă în aceasta „esența faptului”⁵⁶.

Pentru înțelegerea „formeii” este dobândită astfel „o oarecare preorientare. Forma are o *referință faptică* (*Sachbezug*) esențială: ea este esența faptului, însă numai întrucât esența faptului e în chestiune pentru rațiunea cunoscătoare. Adică: forma nu este esența faptului în sine însuși, ci numai pentru rațiunea cunoscătoare”⁵⁷.

Dar „rațiunea” în sens kantian este „capacitate cognitivă a subiectului”, ceea ce înseamnă că „forma are totodată o *referință la subiect* (*Sujetbezug*), este esențialmente subiectivă. Așadar: a fi subiectiv ca „esența faptului” conduce în miezul conceptului kantian de „formă”⁵⁸: „raportarea la subiect a formalului (*der Subjektbezug des Formalen*) constă în faptul că dă rațiunii orientare către cunoașterea și aprecierea capacității cognitive a subiectului, că ține în mod esențial de înțelegerea de sine a subiectului, ca un subiect cunoscător”⁵⁹.

Iată o explicație care preîntâmpină orice acuzație de arbitrar și subiectivism. Căci respingerea unei astfel de obiecții cu privire la conceptul de formă „nu constă în tăgăduirea caracterului său subiectiv, ci în clarificarea critică a ceea ce înseamnă o cunoaștere printr-un subiect, a ceea ce înseamnă subiectivitatea în genere în cadrul cunoașterii”⁶⁰.

8. Este esența concepției criticismului, în economia căruia termenii (și, respectiv conceptele): *Fapt* (*Sache*), *obiect* (*Gegenstand*) și *lucru* (*Ding*) îndeplinesc roluri precise în delimitarea planurilor cunoașterii și obiectului cunoașterii.

În acest sens, de pildă, formularea: „în formă constă esența faptului (*In der Form besteht das Wesen der Sache*)”, dar numai când prin „fapt” (*Sache*) nu este înțeles „lucrul în sine” (*Ding an sich*). O situație similară are „obiectul” (*Gegenstand*), acesta aduce față de neutralul „fapt” o determinare: este „obiect” pentru ceva (*Gegenstand fur etwas*), adică „stă în relație la ceva”: „faptul” e determinat ca „obiect” pentru „simțuri”, este „obiect al simțurilor”, „obiect al unei intuiții empirice”, adică „fenomen” (*Erscheinung*), și nu „lucru în sine”.

⁵⁵ Immanuel Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796), în: *Kants Werke*. Akademie – Textausgabe, Bd. VIII, W. de Gruyter & Co., Berlin, 1968, p. 404: „In der Form besteht das Wesen der Sache (forma dat esse rei hieß es bei den Scholastikern), sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll” (...).

⁵⁶ H. Graubner, *Form und Wesen. Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants „Kritik der reinen Vernunft”*, în: „Kant-Studien”. Ergänzungshefte, 104 (1972), p. 3.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 3–4.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 4.

⁶⁰ *Ibidem*.

Kant relevă *unitatea concept-obiect* tocmai pentru a marca importanța funcției raportării („la ceva”): „tot ceea ce intelectul scoate din el însuși, fără a-l împrumuta de la experiență, nu-i poate servi totuși în alt scop decât exclusiv la folosirea experienței”⁶¹.

Cu aceasta se clarifică ceea ce s-a numit „o curioasă respingere a idealismului” (vizând succintul text situat în finalul prezentării „Postulatelor gândirii empirice în genere”): „Idealismul (înțeleg idealismul *material*) este teoria care declară existența obiectelor în spațiu în afară de noi, sau numai ca îndoielnică și *indemonstrabilă*, sau ca falsă și *imposibilă* (...)”⁶².

Discuția despre „idealismul problematic” (Descartes) și „idealismul dogmatic” (Berkeley) prilejuiește sublinierea semnificației „idealismului transcendent” (formal, nu „material”): încheind *Nota generală la sistemul principiilor*, Kant scrie: „Această întreagă notă este de mare importanță nu numai pentru a confirma respingerea noastră precedentă a idealismului, ci mai mult încă pentru a ne arăta, când va fi vorba de *cunoașterea de sine* (*vom Selbsterkenntnis*) din simpla conștiință internă și de determinarea naturii noastre fără ajutorul unor intuiții empirice externe, limitele posibilității unei astfel de cunoașteri”⁶³.

„Raportarea la fapt” (*Sachbezug*), precum și „raportarea la subiect” (*Subjektbezug*) vin în unitate tocmai prin principiul delimitării. *Limita* (venită prin *Critica rațiunii pure speculative*) este hotărâtoare pentru relevarea specificului idealismului transcendent ca „*idealism formal* prin înțelegerea poziției intelectului: (...) „toate principiile *intelectului pur* (*des reinen Verstandes*) nu sunt altceva decât principii *a priori* ale posibilității experienței (...) numai la experiență se raportează și toate judecățile sintetice *a priori*, ba chiar posibilitatea lor se întemeiază cu totul pe această relație”⁶⁴.

Finalitatea o constituie *adevărul*: „Nu numai că am străbătut *țara intelectului pur* (subl. ns.) și am cercetat cu grijă fiecare din părțile ei, ci am și măsurat-o și am determinat în ea fiecărui lucru locul lui. Dar această țară este o insulă, pe care natura însăși a închis-o în hotare imutabile. E țara adevărului (un nume fermecător) [B 295: „*Es ist das Land der Wahrheit, ein reizender Name*], împrejmuțată de un ocean vast și furtunos, adevăratul sediu al iluziei, unde multă ceață deasă și multe stânci de gheață care se topesc repede prezintă aspectul înșelător de țări noi (...). Înainte însă de a ne încumeta să pornim pe această mare, pentru a explora toate întinderile și a ne asigura dacă în ele mai putem spera ceva, va fi util să mai aruncăm o privire pe harta țării, pe care tocmai vrem să o părăsim și să *întrebăm mai întâi dacă eventual nu am putea fi mulțumiți cu ceea ce cuprinde în ea* sau dacă nu suntem constrânși să fim mulțumiți, în cazul în care nu ar exista un teren pe care să ne putem stabili”⁶⁵.

Delimitând riguros („critic”) „țara adevărului” într-o cuprindere sistematică, cea a „filosofiei transcendente”, a „condițiilor de posibilitate”, „idealismul

⁶¹ Immanuel Kant, *Critica*, p. 244.

⁶² *Ibidem*, p. 232.

⁶³ *Ibidem*, p. 243.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 243–244.

transcendental” cultivă *forma* (formele) și marea diversitate a universului ideatic, trasând (metodic) calea unor împliniri viitoare în delimitarea (și statuarea) domeniilor teoretice pentru care *Erkenntniskritik* (și *Erkenntnislehre*) constituie cheia de boltă. Căci „nici o curiozitate a lărgirii cunoașterii noastre nu este atât de păgubitoare ca aceea care vrea să cunoască utilitatea cercetărilor totdeauna mai înainte de a le începe”⁶⁶.

9. Cunoaștere și limbaj la Kant au urmat (firesc) calea limbajului (specific) al expunerii teoriei cunoașterii, nu și (ceea ce survine mai târziu, după W. von Humboldt sau, în epocă, după Herder) participarea limbii la geneza acesteia.

Reținând ideea că „la Kant nu se află nici un fel de filosofie elaborată a limbajului. Și totuși nici un filosof modern nu a exercitat o mai mare acțiune asupra filosofiei limbii ca el” – redăm, în continuare, traducerea unui studiu remarcabil despre „Limba(jul) la Kant”.

LIMBAJUL ÎN CONCEPȚIA LUI KANT*

JOSEF SIMON

O filosofie a limbajului coerentă, elaborată ca atare, nu aflăm nicidecum la Kant. Cu toate acestea, niciun filosof al epocii moderne nu pare să fi avut o influență așa de mare asupra filosofiei limbii cum a avut-o el (de pildă, filosofia limbajului a lui W. von Humboldt nu este de imaginat fără Kant). Aceasta se află, evident, în strânsă legătură cu orientarea lui Kant spre filosofia transcendentă, care nu privește direct obiectele, ci doar condițiile posibilității acestor obiecte. Din astfel de condiții, considera Kant, face parte și limba; nu însă ca *obiect* al examinării, ci numai ca o condiție de posibilitate a obiectelor.

După Kant, o limbă filosofică *universală* nu este însă posibilă. Tocmai de aceea, el s-a orientat spre studiul problemei limbilor particulare considerate în semnificația lor pentru gândire și filosofie. Particularitatea limbilor, precum și „folosirea vorbirii”, singurele în care sunt scoase la iveală semnificațiile concrete ale semnelor lingvistice, exercită o influență asupra gândirii și acțiunii (Kant, *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, Akademieausgabe*, AA II 284). „Principiul suprem al tuturor judecăților sintetice a priori” nu sună: „condițiile *posibilității experienței* în genere” sunt deja „*condițiile* (adică toate) *posibilității obiectelor* experienței”, ci numai: ele sunt „condiții de posibilitate a obiectelor experienței” (KrV, B 197). Pentru a ne mărgini aici la *Critica rațiunii pure*, putem spune că în afară de condițiile posibilității experienței lor „*în genere*”, din „condițiile” posibilității *obiectelor* fac parte și condițiile deosebirii unor obiecte particulare, numai astfel ele fiind în genere „obiecte”.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 245.

* Josef Simon, *Sprache bei Kant*. Textul conferinței ținută de profesorul J. Simon (Bonn) la 26 septembrie 1994, în cadrul Facultății de Filosofie a Universității București. Notele din subsolul textului își află traducerea în paranteză, cu prescurtările propuse de autor, respectiv: AA=Akademie-Ausgabe; KrV= *Kritik der reinen Vernunft*; KU=*Kritik der Urteilskraft*; B=Band însoțit de poziția volumului (ex: VI, IX etc.): A și B indică ed. I și resp. ed. a II-a a *Criticii rațiunii pure* (KrV); R=*Nachlassreflexion*.

Dacă restrângem receptarea gândirii lui Kant doar la *Critica rațiunii pure* și la orientarea tematică a acesteia asupra conceptelor *pure* ale intelectului, atunci se observă că limba, laolaltă cu conceptele „date” ei, nu se situează în primul plan. Ceea ce Kant numește „Critica” constituie ca atare pentru el numai o muncă pregătitoare pentru filosofie (în „Prefață” la *Critica puterii de judecare* (KU), Kant scrie: „Aici se încheie propriu-zis întreaga mea întreprindere critică. Fără nici o șovăire voi trece de-acum la doctrină...”, (BX, AA, V 170); ca ultimă „Critică”, *Critica puterii de judecare* aduce în mod expres aminte de faptul că „obiectele cunoașterii empirice, în afară de acele condiții formale de timp”, sub care se situează ca obiecte ale cunoașterii empirice *în genere*, „mai sunt determinate într-o manieră diferită; sau, *în măsura în care se poate judeca a priori*”, sunt determinabile „astfel încât naturile specific-diferite, în afară de ceea ce au comun ca aparținând naturii *în genere*, pot să fie, în infinit de multiple feluri, cauze” (KU B XXXII, AA, V 183, subl. autorului).

Dar dacă limba contribuie la aceasta, atunci nu poate să fie vorba de limba care este ea însăși *obiect* (de pildă, într-o examinare științifică a limbii), ci numai de limbă într-o anumită *întrebuințare* subiectivă a ei. Nu se poate astfel determina *a priori*, cum „ea” are repercusiuni asupra gândirii și acțiunii. Ca și Goethe, Kant nu este, evident, de părere că, deoarece vorbește, și prin faptul că vorbește, cineva ar putea chiar „să vorbească *despre* limbă” (Goethe, *Maximen und Reflexionen* 1033, Hamburger Ausgabe XII 511 – subl. autorului. A se vedea și: *Goethes Sprachansicht*, „Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts”, Tübingen, 1990).

Chiar și *după ce* au fost trasate în mod critic granițele cunoașterilor *a priori*, pentru filosofia critică este limpede că, pentru a putea înțelege ceva în afara domeniului aprioricului – ceva în legătură cu știința naturii sub condițiile ei concrete –, ea se raportează la „principiile prime (*Anfangsgründe*) ale științei naturii”, și de-acum, în conștiința critică, trebuie să procedeze iarăși „în mod metafizic”: ea trebuie să *presupună* ca nededusă semnificația obiectivă „a conceptelor izolate (deși în sine empirice)” în întrebuințarea fiecăruia dintre ele, de exemplu semnificația obiectivă a conceptului „dat” ca „materie”, care, totuși, ca și toate conceptele legate prin concepte pure ale intelectului, nu poate să fie el însuși un concept „pur” al intelectului. Filosofia se „servește” de ceea ce *întâlnește* în conceptele izolate (deși în sine empirice) (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede, AA IV 472, subl. autorului). Cu aceasta ea se raportează în mod *receptiv* la o „elucidare” dată deja în întrebuințarea lingvistică a unor astfel de concepte. După Kant, filosofia (spre deosebire de matematică) nu „face” în genere niciun fel de concepte: „filosofia doar face clare concepte date” (*Logik*, ed. Jäsche, AA IX 64). Ea doar le face, după trebuința ei, mai clare decât sunt ele „date” pe terenul unei înțelegeri lingvistice rămasă prin tradiție. Prin aceasta Kant ia în considerare receptivitatea filosofiei față de limbă, ceea ce devine și mai clar atunci când, în *Opus postumum*, e vorba de trecerea mai departe de la „Principiile prime ale științei naturii” la „fizică”, luată ca știință *particulară* a naturii. Dar și filosofia practică are nevoie de astfel de „principii prime metafizice”, și cu aceasta de o raportare receptivă la o anumită limbă dată istoricește (Vezi *Metaphysische Anfangsgründe der Rechts-und Tugendlehre*, în *Metaphysik der Sitten*, AA VI 203 și urm.).

În scrierea „precritică” intitulată *Cercetare asupra clarității principiilor teologiei naturale și moralei* (AA II 273 și urm.), Kant examinează problema limbii sub aspectul unei filosofii a semnului. Aici, el deosebește deja, într-un fel de pregătire a *Criticii* de mai târziu, întrebuințarea matematică a semnelor de cea filosofică, și delimitează astfel semnul, înțeles tradițional ca metafizic, drept o „*stare pro aliquo*”, în întrebuințarea sa matematică. Pentru limba „normală”, inclusiv cea filosofică, este presupus, dimpotrivă, un concept critic schimbat în raport cu acest concept de semn și concept lingvistic al metafizicii.

În filosofie „avem” totdeauna „numai” cuvinte, așa cum le oferă uzul „scrisului”. Cu aceasta însă nu „deținem” încă nici un fel de concepte. Dar concepte nu se „dețin”

independent de cuvinte, ci numai întrucât cuvintele le *desemnează*. Aceasta și face dificilă încercarea de a vorbi în filosofie de „dovezi”, de exemplu de dovada „existenței” lui Dumnezeu. Pe baza unor concepte doar *semnificate*, nu se poate dovedi nimic în mod convingător. Recurgerea la considerații asupra semnelor filosofice sau filosofico-lingvistice pregătește aici critica dovezii existenței lui Dumnezeu, critică devenită o piesă centrală a filosofiei transcendente și a criticii metafizicii în genere.

Și în *Critica rațiunii pure* rămân rezervate însă dovezi de existență matematică (Vezi KrV, „Transzendente Methodenlehre”, B 775 și urm.). „Ființă” (*Sein*) nu este însă „predicat real”, adică indice al unei determinări conceptuale, determinare care trebuie să pornească întotdeauna numai de la concepte deja preluate într-o anumită semnificație. „Dovada” existenței lui Dumnezeu eșuează – ca și orice altă dovadă a existenței – prin faptul că despre *nici un* obiect nu se poate dobândi un concept „desăvârșit”, cu ajutorul căruia s-ar putea spune „definitiv”, „ce” anume s-ar afla dincolo de reprezentarea pe care ne-o *facem* despre el. Despre ceva ce este ne facem totdeauna numai o „imagine”, și ajungem astfel la o încheiere numai dacă aceasta apare în mod evident ca *suficientă* pentru atingerea anumitor scopuri. Rămâne astfel incert dacă reprezentantul în genere este „posibil”, adică în sine necontradictoriu. Procesul discursiv, în care se trece de la o reprezentare dată a ceva la o alta, care apare ca una mai clară, și astfel *mai bună* decât cea dată, ar putea în principiu oricând să fie dus mai departe, fără ca prin aceasta să se poată ajunge la o reprezentare „adevătată” (Vezi: Leibniz, *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, în: *Die philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, 4, 422 și urm.), despre care să se poată spune cu siguranță că ar fi reprezentarea despre un *fiind* (*von Seienden*). Conceptul unei astfel de adecvabilități rămâne fără un criteriu, deoarece reprezentările sale se pot compara tot cu reprezentări; la fel și conceptul adevărului ca „adecvare” a reprezentării și a faptului (*Sache*) rămâne, sub aspect critic, o simplă „lămurire nominală” în cadrul unei „întrebuițări verbale” istorice, adică la fel ca orice concept „dat”.

Corelarea unor concepte într-o judecată se bazează totdeauna pe o reprezentare inițială despre ceva dat și clarificarea acesteia în concepte, în care subiectul care judecă „*consideră*” de acum datul ca determinat în mod satisfăcător. Pentru a-și constitui o judecată a sa, subiectul corelării *actuale* de concepte într-o judecată presupune conceptele corelate ca fiind suficient de clare. *Formele* pure ale unei astfel de corelări, categoriile intelectului pur sunt, în consecință, „concepte ale unui obiect în genere, și astfel intuiția acestuia este considerată ca determinată în vederea uneia dintre funcțiunile logice de judecare” (Kr V, B 128, subl. autorului). Ca urmare, schemele conceptelor pure ale intelectului, scheme ale *treccilor* pure de la imagine la imagine, constituie „ceva ce nu poate fi adus în nici o imagine”, B 181. Ele sunt „determinări temporale pure”. Timpul este forma pură a unor astfel de treceri).

Considerate ca fiind doar ceva ce deținem atunci când se formează o judecată, acestea sunt totdeauna numai „indici” (*Andeutungen*) ale unor concepte, ca urmare a ceea ce *unei* persoane îi apare ca suficient de clar, *alteia* poate să nu-i pară la fel de clar, atunci când trece la constituirea judecății sale. Cum fiecare posedă doar reprezentări ale sale, în vorbirea lui îi rămâne de fiecare dată ascuns „ceea ce” altul își reprezintă într-un cuvânt. „Unul leagă reprezentarea unui cuvânt oarecare cu un fapt, altul cu un alt fapt; unitatea conștiinței, în care, ceea ce este empiric, este astfel numai în vederea a ceea ce este dat, nu este una valabilă cu necesitate și în mod universal” (KrV, B 140).

Unitatea conștiinței rămâne în mod constant, peste deosebirea subiectelor empirice diferite și a „vorbirii” lor particulare, o premisă (transcendentală) care trebuie gândită ca atare pentru ca să poată fi gândită valabilitatea obiectivă a judecăților dincolo de orice considerare subiectivă a ceea ce adevărat. Pornind de la principiile *Criticii*, Kant acordă mare importanță faptului că o astfel de unitate a conștiinței însăși *nu* este „dată”, și nu

constituie obiect posibil de cunoaștere. Conceptul acestei unități intră în joc numai prin faptul că un subiect empiric deosebește „obiectul” de felul cum lui îi „apare” în „considerarea a ceva ca adevărat” (*Fürwahrhalten*). Prin aceasta el se raportează totodată ca subiect la *alte* subiecte, care și ele, dar în *alt mod* pot fi considerate ca adevărate; aceasta deoarece își văd propriile intuiții ca determinate sub alte puncte de vedere finale, pornind, bineînțeles, de la „orizontul” lor, el însuși un altul. Acel „*Eu gândesc*” trebuie să poată să însoțească toate reprezentările mele; toate reprezentările, tot ceea „ce” este ceva, trebuie să fie însoțite de reflecția că sunt *ale mele*.

Față de gândirea altuia, și a „rațiunii străine” a acestuia, gândirea este pentru Kant în esență „gândirea autonomă” (*Selbstdenken*). (Pentru conceptul „rațiune străină”, vezi, între altele, AA II 349, 17; III 532, 21; 541, 07; VII 200, 17; 202, 30; VIII 182, 12, 13; IX 22, 09; 441, 19.) „*Gândire de sine autonomă*” înseamnă a căuta piatra de încercare supremă a adevărului în sine însuși (adică în propria rațiune), iar maxima, anume că oricând subiectul trebuie să gândească prin sine însuși, este „*luminarea*” (*Aufklärung*). Aceasta nu înseamnă nimic altceva decât „a se interoga pe sine: dacă este realizabil temeiul pentru care se acceptă ceva, ori regula după care decurge ceea ce se acceptă, aceasta face din întrebuintărea rațiunii un principiu universal”. În această „*autoconservare a rațiunii*” (*Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, AA VIII 146 și urm.) este vorba de chestiunea dacă maximele (subiective) ale considerării a ceva ca adevărat (*Fürwahrhalten*) pot fi totodată făcute egale cu „principiul universal” al întrebuintării rațiunii; în alți termeni, o aplicare a „imperativului categoric” la *acțiunea* considerării a ceva ca adevărat, adică justificarea etică a acestuia. În aceasta se fundează, în cele din urmă, „obiectivitatea” unei judecăți anume constituite; acest punct de vedere etic o sustrage din starea de a fi una oarecare. „Luminarea” ca scop; al *Criticii* este moralitatea în considerarea a ceva ca adevărat în raport cu principiile subiective (maxime) spre care el se îndreaptă într-un caz particular. „A fi luminat înseamnă: a gândi prin sine, a căuta piatra de încercare (supremă) a adevărului în sine însuși, adică în principiu”, luat ca „fundament a ceea ce e dinainte considerat ca adevărat; căci eu trebuie să răspund de aceasta” (*Nachlassreflexion* (R) 6204).

Aceasta e valabil independent de *conținutul* considerării a ceva ca adevărat. Determinant este numai „imperativul categoric”: să iei astfel ca adevărat faptul că maxima considerării a ceva ca adevărat, proprie ție, să poată fi totodată, oricând, „lege universală a întrebuintării rațiunii”. Altfel, în lipsa unui „criteriu material de adevăr universal” (*Logik*, AA IX 50), subiectul constituent, considerat ca adevărat, „și-ar permite” numai pentru sine judecata sa, împreună cu considerarea ce-i este proprie a ceva ca adevărat. El ar judeca precum un „egoist logic”, care consideră drept „necesar” „să-și verifice propria judecată pe baza intelectului altuia” (*Anthropologie*, AA VII 128) și aceasta să rămână *comunicabilă*, chiar și atunci când în trecerea de la un subiect la altul judecățile ar rezulta în mod diferit. Comunicabilitatea presupune faptul că se recunoaște celuilalt propria sa comprehensiune, ceea ce înseamnă că adevărul este ancorat în rațiune *practică*. Ea poruncește „categoric”, independent de orice conținut, să considerăm ceva ca adevărat după maxime numai atunci posibile când fiecare ființă rațională ar vrea să socotească adevărate mereu aceleași maxime.

Dimpotrivă, dacă „unitatea” subiectivității s-ar înțelege ca *ființare* (*Seiendes*) „intersubiectivă”, s-ar pierde astfel în această unitate însăși „gândirea de sine” (Vezi articolul nostru: *Vornehme und apokalyptische Töne in der Philosophie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, Bd. 40, Heft 4, 1986). Ca gândire autonomă, ea se menține numai întrucât, în determinarea a ceea ce este ceva, ea gândește laolaltă faptul că fiecare poate și trebuie să-și constituie „orizontul” pornind totdeauna numai de la judecata gândirii, și că altul ar putea vedea altfel aceasta. După Kant, propriul orizont trebuie să se determine de către fiecare, și nu e permis să se măsoare orizontul altuia după al nostru, nici să se

considere ca inutil ceea ce nu ne e *nouă* util; ar fi deci temerar să vrei să determini orizontul altora, întrucât nu cunoști suficient, în parte capacitățile, în parte intențiile lor (*Logik*, AA IX 43) și, ca urmare, nici nu poți să știi când și de ce ei consideră ca suficientă determinarea a ceva (ca ceva) ori de ce *întrerup brusc* clarificările lor conceptuale intensionale și, judecând referențial, își raportează reprezentările la un obiect. În mod consecvent, pentru Kant aceasta privește chiar și desemnarea „conceptelor de bază” filosofice. Iar aici trebuie să se arate cumva în ce măsură reușește și la celălalt medierea. Astfel, „depinde de mine ca să clarific dacă întrebuițez cuvântul intelect pentru întreaga capacitate de cunoaștere sau pur și simplu ca facultate” (R 3424).

Orice referință la adevăr se menține împreună cu dependența de o anumită „întrebuițare a cuvântului”. Kant deosebește trei moduri ale acestuia: „opinia”, „credința” și „știința” (Vezi KrV, B 484 și urm.). În fiecare „expunere” a formării proprii judecăți în raport cu altele, aceste moduri trebuie să fie expuse *laolaltă*; căci prin ele este exprimată „ferm”, este înțeleasă însăși „considerarea a ceva ca adevărat” față de o *altă* considerare ca adevărat. Dacă se spune că ceva numai „vizează”, atunci este cosemnicat doar faptul că pentru judecata sa nu se reclamă un temei suficient nici subiectiv, nici obiectiv. El este astfel numai pus dintr-o dată, și rămâne prin aceasta *comunicabil* celorlalți. Dimpotrivă, ceva se „crede” numai dacă, pentru orientarea în acțiune, se consideră necesar să se încheie „procedul” elucidării intensionale a conceptelor și să se ajungă la o judecată despre ceva. Cu aceasta se și pornește în faptul comunicabilității. În acțiune trebuie să ne orientăm către ceva, care prin aceasta se consideră ca adevărat chiar și atunci când se recunoaște că altul ar putea să considere altfel. Dacă, dimpotrivă, ceva se „știe”, atunci nu se poate gândi nicicum că un altul ar putea să considere altfel. În aceste moduri ale considerării a ceva ca adevărat se oglindește referința genuin-comunicativă a formării conceptului și judecății în „întrebuițarea vorbirii” (*Redegebrauch*) în mod practic.

În definitiv, după Kant, într-o judecare nici nu ar trebui să se stabilească ceva, ci doar fiecare să-și mențină propria sa judecată „în suspensio” (Vezi: R 2588 rep. 2506). „Ce-i drept, natura ne-a refuzat multe cunoștințe... dar nu ea a cauzat eroarea. Către aceasta ne amăgește propria noastră înclinație de a judeca și de a hotări” (*Logik*, AA IX 54); și aceasta chiar dacă „maximele” care ne călăuzesc aici în mod subiectiv *nu* pot să fie valabile în același timp și ca principii universale ale formării judecății. „Considerării a ceva ca adevărat” nu-i sunt astfel acordate dinainte „obiecte” la care să se poată raporta ulterior într-unul dintre modurile sale. Aceasta ar marca pe fiecare dintre modurile amintite, chiar și „știința”, în deosebirea sa de celelalte. *Modul* constituie mai degrabă obiectul. Astfel, de exemplu, „existența” nu este conținută în „conceptul” de Dumnezeu; aceasta chiar dacă conținutul ar putea să fie obiect al unei „opinii” sau al unei „științe”, nu însă și atunci când el constituie obiectul unei „credințe”. „Credința că nu există nici un Dumnezeu, nici o lume este imposibilă; cu totul altfel însă este opinia”, împreună cu care judecata se menține în suspensie (R 4953). Formarea judecății în modul credinței are *semnificația* că în viață (ca acțiune după reprezentările proprii) ne bazuim în mod practic pe obiectivitatea ei.

Cel ce-și formează o judecată *a sa* este prin aceasta într-un sens absolut raportat la *altă* subiectivitate. El este răspunzător pentru faptul că numai pe temeiul conceptelor „date” tangențial judecata totuși *se* constituie. Aceasta este fundamentul oricărei obligativități și nu conținutul judecăților, ale căror obiecte sunt, ca atare, „considerate ca determinate” abia prin formarea subiectivă a judecății. „Vorbirea este facultatea de a-și împărtăși gândurile concomitent cu voința ca această comunicare să fie întru-totul conformă cu ceea ce se gândește.” „Promisiunea acestei consimțiri” (*Vorarbeiten zur Einleitung in die Rechtslehre*, AA 23, 267) are loc astfel totdeauna „concomitent cu gândirea de sine” (*Selbstdenken*). Numai în aceasta și nu într-o concordanță a comunicării cu un „conținut de fapt”

transcendent poate consta, sub aspect critic, *adevărul*. O comunicare este posibilă numai sub presupozitiile *universale* ale bunei credințe astfel înțeleasă a celui ce comunică; numai astfel limba este „utilizabilă”. Este posibilă însă și minciuna; căci minciunosul își „permite” pentru sine ceva sub premisele necesare ale veridicității universale – aceasta întrucât spune ceea ce nu concordă cu „gândirea de sine” de care e convins.

În afară de faptul că vorbirea este un *mijloc* „utilizabil” al comunicării, ea are însă semnificația unui *scop* în sine însuși, anume de a asocia pe cel ce participă (la comunicare) în voința generală a „omenirii” către veridicitate. Abia prin aceasta *limba* devine utilă ca limbă, atât pentru comunicare, cât și în genere. Cine vrea să comunice „ceva” – și cu aceasta în esență să se comunice totdeauna „pe sine”, ca punct de plecare al formării judecății – este astfel raportat ca scop *general*, la această voință universală, „omenirea” în sine și în Fiecare altul. Ultimul scop este de a se comunica *pe sine altuia*, adică de a prezenta *cu adevărat* pentru altul considerarea a ceva ca adevărat proprie sieși. De această veridicitate ține și modificarea expunerii ca „opinie”, „credință” sau „știință”.

În această comunicare de sine, subiectul însuși nu „este” un obiect substanțial, ci punctul de plecare *conștient de sine* al unei „considerări a ceva ca adevărat” *responsabil* față de o *altă* subiectivitate. Sub aspect critic, „substanțialitatea”, ca una dintre „formele” considerării a ceva *ca* obiect *înăuntrul* unei formări subiective a judecății, este un „concept pur al intelectului”. Astfel, „atât de renumita dovadă psihologică” a unei unități indisolubile și a nemuririi sufletului „este bazată numai pe unitatea indivizibilă a unei *reprezentări*”, anume „aceea care, cu privire la o persoană, dirijează doar verbal”. În timp ce această dovadă despre „Eu” ca obiect iese din cauză, particula „*eu*” semnifică, după Kant, numai persoana întâi din punct de vedere gramatical, aceea care în reflecția „*eu gândesc*” guvernează *verbal* „a gândi”, adică, pomind de la punctul de vedere propriu, dă „gândirea” înțeleasă ca activitate. Pentru Kant este evident că „prin Eul *alăturat* gândului, subiectul inerenței este *desemnat* doar transcendent, fără a se lua în seamă fie și cea mai mică însușire a acestuia, fără să se cunoască sau să se știe ceva despre el” (KrV, A 335, subl. autorului). Este vorba de „eul” ca marcă *gramaticală* a persoanei vorbitoare, în deosebirea ei comunicativ-deictică (cea care arată, și nu cea care determină mai mult conceptual) de o altă „a doua” sau „a treia” persoană. La aceasta nu mai este astfel vorba de *autoînțuirea* Eului *ca* determinat în „intuiția internă” și de considerarea conceptuală a acestora, ci de faptul că orice *gândit*, întrucât este ca atare gândit, este totodată gândit cu un „Eu” care „se gândește pe sine” și astfel e vorba de o *gândire* de sine neconceptuală (Vezi: KrV, B 157).

„Eu” nu aparține „el însuși” mulțimii lucrurilor, pe care „eu” mi le-aș reprezenta prin aceea că eu, „gândindu-mă autonom” (*selbstdenkend*), îmi formez judecățile *mele* „asupra” cărora conversez cu ceilalți. „Eu” este „o reprezentare cu totul goală de conținut”, „despre care niciodată nu se poate spune că ar fi un concept, ci o conștiință simplă, ce însoțește toate conceptele”. Aceasta este „cunoscută numai prin gânduri, care sunt predicate ale sale” (KrV, B 404), numai prin expunerea a ceea „ce” ea își reprezintă în mod constant. Ea nu stă „pentru” un substantiv, care ar sta, la rândul său, „pentru” un lucru; în acest sens, ea nu este „pro-nume” în locul unui „substantiv”, ci particula „deictică” sau „cuvânt indicator” ca „origo” în „câmpul indicator” al limbii (Pentru acești termeni, a se vedea: Karl Biihler, *Sprachtheorie*, Jena, 1934).

În judecare, subiectul care judecă trimite înapoi spre sine, ca spre această „Origo”. Abia odată cu aceasta discursul său își capătă inteligibilitatea *concretă*. Devine astfel „clar din punct de vedere estetic” despre ce s-a formulat judecata. De fapt, „caracterul” *transcendental* al subiectivității se bazează ca atare pe nedeterminarea conceptuală a punctului de plecare desemnat ca deictic. Cu aceasta, Kant aduce în conștiință dimensiunea deictic-estetică a limbii, care nesocotește reprezentarea metafizică a unui caracter *pur* logic

al discursului împreună cu scopul metafizic al cunoașterii *adecvate*. „În știința transcendentă nu mai este vorba, de aceea, de a merge înainte, ci de a merge înapoi” (R 5075), și de a raporta din nou orice judecare la subiectul care judecă în mod responsabil de sine.

La Kant, ideea tradițională a unei gramatici „a oricărei limbi posibile” se împlinește sub conceptul unei „gramatici transcendente” abia prin faptul că la „punctul” la care subiectul se exprimă în *diferența* sa față de alte persoane, aceasta reflexivitate a oricăror exprimări este preluată în conceptul de limbă. Numai astfel este în genere posibil „să se caute în afara unei limbi regulile *utilizării efective* a cuvintelor și să se aducă la un loc elemente pentru o gramatică”, „fără a putea indica, totuși, temeiul pentru care o limbă oarecare ar avea tocmai această structură formală și nu o alta” (*Prolegomena*, 39, AA IV 323, subl. autorului). „O limbă oarecare” privește astfel aici totdeauna încă o limbă, anume cea aflată în „uzul efectiv” al subiectului ce vorbește actualmente, uz în care cuvintele redobândesc cumva o clarificare precisă a „semnificației” lor, iar judecățile „semnificația” lor ca „raportare la obiect”. Într-o „gramatică transcendentă” se ajunge la o conexiune a regulilor formale cu această „întrebuințare efectivă a cuvintelor”; aceasta în afara determinării deictice a persoanei gramaticale, ceea ce înseamnă, de exemplu, a raporta din nou determinările temporale la verb, pe cele ale discursului la momentul vorbirii, cu alte cuvinte la felul în care se situează prezentul, perfectul, mai-mult-ca-perfectul în intelectul nostru, ce sunt adverbele ș.a. Dacă ne-am gândi bine la aceasta, am avea o gramatică transcendentă (*Vorlesungen über die Metaphysik*, Darmstadt 1964, 78).

Regulile gramaticale formale sunt de înțeles ca reguli sintactice, sub presupuziția că și cuvintele, ca material al sintezei, ar putea avea totdeauna numai o aceeași semnificație, cu care, în timpul formării judecății subiectului care judecă, ele i-ar apare ca suficient determinate pentru scopurile sale de „întrebuințare a vorbirii”. După conceptul ei *universal*, o limbă este limba particulară care se dezvoltă viu într-o *întrebuințare*. Cu aceasta, „subiectul transcendentă” este genuin conceput în mod lingvistic, chiar dacă numai în sensul conceptului precritic de limbă, după care cuvintele trebuie să fie pe cât posibil semne univoce „pentru” obiecte, așa cum ele „sunt” în sine, iar semnele lingvistice trebuie să fie în primul rând „ceva” (*res*), pentru ca abia atunci, suplimentar la această ființă, să poată fi și semne ca atare (Vezi Augustinus, *De doctrina christiana*, I 2). Sub aspect critic, limba mai poate să fie înțeleasă ca mijloc de prezentare a ceea ce unui subiect, în *diferența* sa față de *alte* subiecte, îi apare ca obiect, prin faptul că acest subiect, împreună cu determinarea sa, ajunge temporar să fie „ceea ce” este sub punctele de vedere ale orientării sale practice. De etica *vorbirii* aparține și înțelegerea critică, după care, sub „voalul” subiectivității, nu sunt posibile nicio înțelegere privilegiată, pătrunzătoare, nicio comunicare supranaturală (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA VIII 398; vezi și *Vornehme und apokalyptische Töne in der Philosophie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, Bd. 40, Heft 4, 1986); în lume nu-i conceptibil niciun punct de plecare, de la care pornind, cineva ar putea să aibă cunoștințe *definitive*. Principial, semnele sunt astfel de înțeles în sensul că, pentru „a reproduce ocazional” (*Anthropologie*, AA VII, 191) conceptul, în orice comprehensiune ele trebuie să rămână *valabile* și pentru o *alta* care urmează.

De aceea, nici „corectitudinea” limbii (ca univocitate afirmată a semnelor ei) nu mai poate să constituie o problemă *filosofică*: folosirea trebuie să decidă *de fiecare dată din nou*, dacă și în ce măsură aceasta este „necesară”, și totodată cum trebuie, respectiv dacă este „necesar” într-o situație practică de a-și formula *în genere* o judecată despre „ceva” și, în acest scop, de a întrerupe determinările mai detaliate ale semnificațiilor cuvântului. Pentru o judecată ca „raportare la obiect”, în contextul folosirii sale, fiecare cuvânt se poate dovedi, în privința clarității, fie încă insuficient, fie deja suficient. Este necesar „să se clarifice, fie conceptele ce se leagă cu cuvintele, fie cele care au nevoie de expresii

comune” (R 3448) și astfel lasă altora un spațiu de joc al comprehensiunii. În felul acesta limba *trăiește* („Bogăția ideilor” se produce „prin bogăția limbii”, așa cum ea se dezvoltă în folosire, R 3448) și nu este în genere nevoie de niciun fel de cuvinte *noi*; aceasta deoarece de cele mai multe ori cuvintele „date”, împreună cu structura „accidentală” a limbii, se determină satisfăcător în mod reciproc în utilizarea lor.

În ce măsură limba are o funcție constitutivă, aceasta nu se poate constata nici chiar într-o determinare satisfăcătoare a conceptului ei. În mod paradoxal, filosofia transcendentă nu „vorbește” de obiecte, ci numai despre condițiile neobiectuale ale posibilității obiectelor în genere (Kant numește în mod expres vorbirea paradoxală mijloc al expunerii filosofice. Vezi, de exemplu, KrV B 152. Vezi pentru aceasta și articolul nostru: *Das philosophische Paradoxon*, în: *Das Paradox*, hrsg. von P. Geyer u. R. Hagenbüchle, 1992, 50 și urm.). În această lumină, limba se divide în limbi particulare, așa cum le constituie folosirea ei. Dar niciuna nu poate să prezinte metalingvistic „adecvat” pe celelalte, căci orice prezentare decurge sub puncte de vedere subiective. Dacă vorbirea care, totuși, nu s-a închis deja într-un discurs „obiectiv” despre „ceva” este „creație poetică” (*Dichtung*), atunci și vorbirea *înăuntrul* filosofiei transcendente, în care nu mai este vorba de un discurs obiectiv despre obiecte, ci despre condițiile posibilității acestora, este ca atare „creație poetică”. Așa se și exprimă Kant: Filosofia transcendentă „este *intus susception* al unui sistem al Ideilor (Creații poetice ale rațiunii pure), prin care subiectul se face ei însuși, după un principiu, obiect al gândirii și fundamentează prin concepte unitatea sintetică a priori” (*Opus postumum*, AA 21, 101).

Conform „principiului: suprem al tuturor judecăților sintetice a priori” înseamnă, în consecință, că (numai atunci) se poate gândi că judecățile sintetice a priori sunt posibile, „când noi... *spunem*: condițiile posibilității experienței în genere sunt totodată condiții ale posibilității obiectelor experienței”. Ele au „de aceea valabilitate obiectivă într-o judecată sintetică a priori” (KrV B. 197, subl. autorului). Această *spunere* (*Sagen*) se află înaintea *Gândirii* posibilității unei cunoașteri raționale. Dacă „metafizica” se înțelege ca o cunoaștere rațională, în această orientare ea se sprijină pe o „spunere” (inevitabilă) ca pe o *premisă necesară* pentru valabilitatea obiectivă a formelor intelectului, în care noi, gândind autonom, ne formăm judecăți. Critica face conștientă aceasta (ceea ce nu contrazice astfel faptul că, după Kant, filosofia ca atare este „cunoaștere”. Cel ce se exprimă *filosofic* face aceasta în conștiința proprie a efectuării ulterioare necesare a acestor idei).

Reflecția transcendentă asupra posibilității gândirii obiective nu poate *încă* să fie chiar „gândire obiectivă”; ea este reflecție asupra caracterului empiric de nedepășit al subiectului și al determinării orizontului său în orice cunoaștere, chiar în aceea care-l privește pe el însuși. Această reflecție își află astfel propria necesitate și caracterul ei în calitate de „cunoaștere”. „Existența mea în spațiu și timp este determinabilă empiric. Eu îmi sunt mie însumi un obiect al simțurilor. Ca să putem să spunem aceasta însă, *cogito sum cogitans* nu este empiric”; „Faptul că omul nu gândește solitar, ci își poate *spune* și lui însuși *eu gândesc*, face din el o persoană”; „Gândirea este un discurs, și aceasta e ceva de un grad mai înalt” (*Opus postumum*, AA XXI 103, subl. autorului). Cel care vorbește se ascultă cum vorbește *el însuși* nemijlocit în vorbire. Numai prin aceea că își raportează nemijlocit la „sine” gândirea, și prin aceasta este un *altul chiar pentru el însuși*, el poate în genere să obțină ceva despre *obiect*. Componenta numită aici „deictică” aparține indisolubil limbii ca atare, și, cu aceasta, gândirii luată ca o „*vorbire* cu sine însuși” (*Anthropologie*, AA VII 192).

Conceptul de limbaj al lui Kant, așa cum el trimite dincolo de cel al metafizicii, se sustrage unei „filosofii a limbajului”, înțeleasă ca filosofie despre un domeniu delimitat ai obiectului.

De aceea, „limba” poate să ajungă ea însăși limbaj numai într-o „Antropologie din punct de vedere pragmatic”. Kant ajunge astfel să vorbească aici despre „facultățile” omului nu numai în mod transcendent-filosofic, ci și pragmatic; aceasta chiar sub un punct de vedere după care, pentru orientarea în acțiune, pretinde ca, împreună cu determinarea a ceea „ce” este ceva, să se afle și „ce” este omul și limba sa; în alți termeni, trebuie să se ajungă la capăt în mod pragmatic, dar numai după ce tot ceea ce „e în joc aici” (KrV B 853) ia *observarea* însăși ca determinată „pentru” fapt, și consideră această opinie „ca adevărată”. Pentru Kant, această „considerație pragmatică” nu înseamnă însă nicidecum un relativism, căci ea se situează în cele din urmă sub domnia critică a filosofiei practice și sub cea a „obiectivității” superioare proprii ei (cea a imperativului categoric), care determină totodată și care scopuri pragmatice sunt și datorii etice.

În *Antropologie*, limba este tratată „din punct de vedere pragmatic” sub aspectul „facultății de desemnare”. Aceasta din urmă este „facultatea de cunoaștere a ceea ce este prezent, luată însă ca mijloc de legare a reprezentării viziunii anticipate cu cea a trecutului”: „acțiunea sufletului (*Gemüt*) de a produce această legătură este *desemnarea*”. „Gradul cel mai înalt” al desemnării se numește „evidențiere” (*Anthropologie*, AA VII 191). Este vorba aici, firește, de adoptarea unui punct de vedere central al filosofiei transcendente: capacitatea de desemnare e numită „capacitate de cunoaștere”. De aceea, în ea nu mai e vorba de o desemnare ulterioară a cunoscutului (*Erkenntes*), ci de o „legare” a ceea a priori, despărțit temporal, anume *reprezentarea vederii anticipate asupra a ceea ce este prezent* împreună cu *reprezentarea trecutului*. În *desemnare* (*Bezeichnen*) ceea ce este prezent este *cunoscut* ca „mijloc” pentru această „legătură” deasupra timpului, iar prin faptul că este luat numai ca „mijloc”, și nu este reprezentat *conștient* câtuși de puțin în ceea ce este el însuși, aduce laolaltă reprezentările temporar separate. Numai astfel se ajunge la o reprezentare *care strânge laolaltă* acel „ceva” durabil într-o conexiune deasupra timpului. Ca tranziție către el însuși, „prezentul” este nemijlocit un semn cunoscut pentru „ceva”, care nu poate să fie *dat* el însuși, deoarece este *gândit* ca o „durată”, care, pornind de la trecut și peste prezent (singurul în care ceva poate fi „dat”), se întinde tot mai mult către viitor. Ca *semn* pentru *unitatea* cuprinzătoare a reprezentării, care nici nu poate fi „dată” altfel, prezentul este nemijlocit trecere și dispariție. De aceea, el nu are nimic comun cu ceea ce se reactualizează în el, și este astfel un semn „caracteristic” în această structură a timpului.

Chiar și orientarea „prognostică” de viitor reușește în acțiune numai datorită faptului că subiectul își formează *judicata sa* (și cu aceasta și reprezentarea unei „substanțe” persistente). „Facultatea de desemnare” nu este altceva decât unitatea apercepției, însă sub aspect antropologico-pragmatic, astfel că, de dragul acțiunii, subiectul trebuie să întrerupă procesul clarificării conceptuale și să ajungă la formarea unei judecăți, însă fără ca vreoa referință „adekvată” la „faptul însuși” transcendent să poată determina un astfel de rezultat. „*Facultatea divinatorie*” (*Divinationsvermogen*) (*Anthropologie*, AA VII 182), care „prevede” orice „așteptare de cazuri similare” ca o „condiție a oricărei practici posibile”, constituie momentul decisiv al facultății desemnării; acesta este legat nemijlocit cu cel practic, și astfel și cu cel moral. „Privirea înapoi spre trecut (a-și aduce aminte) se petrece numai în intenția de a face astfel posibilă pre-viziunea viitorului: aceasta pentru *ca să ne vedem pe noi înșine* în punctul de plecare al prezentului în genere, pentru ca să hotărâm ceva sau pentru ca acesta să fie înțeles” (*Anthropologie*, AA VII 186, subl. autorului). „Fundamentul” desemnării îl constituie vederea practică.

Pornind de la acest temei, nu poate, după Kant, să fie sigură niciun fel de „concordanță” cu ceilalți. Nu putem ști exact ce *își* reprezintă alții, atunci când noi le spunem ceva; aceasta pentru că nu putem să știm „despre ce” este vorba aci. Fiecare își „are” numai reprezentările sale proprii. Despre ceea ce altul își poate reprezenta în imaginile sau

înțelegerile semnelor lingvistice (Vezi Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* Nr. 376: „întrebarea e: *în ce mod se compară reprezentările?*”) trebuie să-și formeze el însuși judecata sa; și aceasta doar dacă unuia îi pare necesar și are să răspundă pentru această formare a judecății. Ca ultim țel al comunicării, o „concordanță” în „același” (în identic) ar depăși *diferența* subiectelor, și cu aceasta „gândirea de sine” (Vezi și W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues...* Akademieausgabe VII 65: „Limba își dobândește abia în individ ultima ei determinare”. Limba „construiește cumva punți de la o individualitate la alta și mijlocește înțelegerea opusă: deosebirea însăși, mai degrabă, se amplifică, întrucât prin clarificări și rafinări ale conceptelor face mai clar în conștiință felul în care ea își înfinge rădăcinile în structura originală a spiritului”, p. 38, 170). O „Antropologie din punct de vedere pragmatic” trebuie să țină seamă în mod constant de faptul „că oamenii, care după limbă sunt de acord, în înțelegere pot să stea la distanță enormă unul de altul”, ceea ce devine „evident numai accidental, întrucât fiecare acționează după înțelegerea sa”. A nu lua în seamă aceasta și, chiar și în afara matematicii, a prelua formula „semne pentru fapte și invers” (*Anthropologie*, AA VII 193) constituie „un neajuns al facultății desemnării”, care împiedică comunicarea prin dogmatism, și anulează astfel responsabilitatea prin care, înainte de orice, limba în genere devine limbă („folositoare”) ca atare.

Chiar și filosofia stăruie să trimită la limba „vie”, împreună cu sensibilitatea ei de nedepășit. Ea a căzut adesea pradă visării filosofilor, „care o au în vedere *în sine*, însă, din nefericire, nu o spun, considerând totodată că prin limbă *pot* în genere să comunice per inspirationem” (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton...*, AA VIII, 389): ei nu au *să spună* nimic, deoarece caută să se sustragă sensibilității limbii, și cu aceasta *diferenței* principale a înțelegerii de la „eu” la „eu”. În referirea reflexivă a oricărei vorbiri la „eu” care vorbește și deosebirea sa (aflată aici în mod genuin) de subiectivitatea *altuia* se află „conștiința de sine” originală (*Anthropologie*, AA VII 127), iar ceea ce constituie universalul prin excelență „al” limbii nu este altceva decât particularizarea ei în „limbi” diferite.

traducere de Alexandru Boboc