

ONTOLOGIE, RELAȚIE ȘI ANALOGIE: GOTTFRIED MARTIN ȘI METAFIZICA LUI KANT¹

TINCA PRUNEA-BRETONNET

Institutul de filosofie și psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Abstract: This paper examines Gottfried Martin's interpretation of Kantian philosophy as a novel understanding of the theory of being. Arguing for both the continuity with the traditional ontology and an undeniable shift introduced by the critical endorsement of the Newtonian theory of science, Martin advances a subtle distinction between the different meanings of „being” in Kant. I argue that Martin's main source of inspiration is N. Hartmann's ontological perspective, which allows him to differentiate among several types of being thanks to a novel reading of the concept of objective reality and to the positive definition of the thing in itself. Influential and central for the reception of Kantian philosophy, Martin's reading proves to be an original and consistent example within the metaphysical interpretation of critical philosophy which, starting 1924, has definitively changed our understanding of Kant's thought.

Keywords: ontology; metaphysics; being; analogy; objective reality; Kant; Gottfried Martin.

ONTOLOGIE ȘI METAFIZICĂ

În 1951, Gottfried Martin publică o remarcabilă lucrare intitulată *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie (Immanuel Kant. Ontologie și teorie a științei)*² prin care a conferit studiilor kantiene o direcție ontologică explicită într-un climat interpretativ în care lectura metafizică a filosofiei critice se impusese deja în mod incontestabil, în detrimentul curentelor neokantiene. Încă de la început, autorul se plasează în posteritatea lui Heinz Heimsoeth și Nicolai Hartmann și își asumă cercetările acestor filosofi, căutând în același timp să se distanțeze destul de clar de ei prin poziția sa conciliantă. Martin își propune să facă dreptate cu privire la „cele două surse” ale gândirii kantiene:

Critica rațiunii pure este o mare alimentată de două râuri: noua știință a naturii și ontologia tradițională [*alte Ontologie*]. [...] Prima critică este cu siguranță o epistemologie științifică – teoria experienței, după cum arată Cohen. Dar nu este doar atât: ea este cel puțin la fel de mult o ontologie, în continuarea tradiției³.

¹ O primă versiune a acestui text a apărut în T. Prunea-Bretonnet, *L'avènement de la métaphysique kantienne. Prémisses et enjeux d'une réception au XXe siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2023.

² G. Martin, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köln, Kölner Universitätsverlag (citată aici în ediția din) 1963: „und so nimmt die Kritik der reinen Vernunft die alte Ontologie auf, um sie in dieser lebendigen Aufnahme weiterzubilden” (*ibidem*, p. 7).

³ Martin, *Ontologie*, p. 7.

Astfel, Martin vrea să dea seama nu numai de realitatea obiectivă a ființei inteligibile, ci și de idealitatea transcendentă a fenomenelor, pe care le consideră două afirmații metafizice de sine stătătoare și de importanță egală în economia gândirii kantiene. Ceea ce este în joc în lectura *Criticii rațiunii pure* ca teorie a ființei pe care o propune el este tocmai relația dintre aceste două „poziții ontologice fundamentale”. În dezbateră declanșată de *Metafizica* lui Aristotel, Martin ia atitudine în mod explicit: „trebuie remarcat faptul că teoria ființei ca ființă este mai degrabă cea care era deja considerată la Aristotel ca fiind sarcina metafizicii, iar evoluția sa ulterioară confirmă fără echivoc această direcție” (*ibidem*, p. 144).

Critica școlii neokantiene este mai puțin virulentă decât la predecesorii lui din cadrul curentului metafizic, de pildă Max Wundt sau Heinz Heimsoeth, iar meritele (deși „parțiale”) ale lui H. Cohen sunt puse în lumină cu admirație. Totuși, trebuie subliniat că, în 1951, când apare cartea lui Martin, interpretarea ontologică a filosofiei lui Kant nu numai că fusese acceptată, ci chiar obținuse o recunoaștere incontestabilă în rândul comentatorilor, deci lupta deschisă împotriva neokantianismului nu mai era necesară. Cu toate acestea, Martin amintește în mod repetat specificitatea poziției sale în cadrul acestui curent metafizic, specificitate care nu se datorează doar – și nici măcar în primul rând – importanței acordate elementului științific, newtonian sau modern, în articularea operei lui Kant, ci mai ales unei singularități în însăși înțelegerea metafizicii. Dacă există o astfel de disciplină ca metafizica, afirmă Martin, ea este acum înțeleasă eminentemente ca *ontologie*.

Contrar unei opinii larg răspândite care ar dori să vadă aici influența gândirii lui Martin Heidegger, cred că sursa determinantă a perspectivei lui G. Martin asupra lui Kant este reprezentată de opera conducătorului lui de doctorat, Nicolai Hartmann. Cu ajutorul viziunii ontologice a acestuia din urmă, Martin determină metafizica prin problema ființei, fără a fi tributar concepției lui Heidegger. Dacă Martin se înscrie în curentul metafizic al exegezei kantiene – și acest lucru este incontestabil –, el o face oferind o lectură ontologică a *Criticii rațiunii pure* prin analiza unei pluralități de moduri ale ființei, fără a privilegia vreunul dintre ele, în aceasta urmând calea trasată de Hartmann.

Există „grade” ale ființei, afirmă G. Martin, dar nimic nu justifică o eventuală „alegere” interpretativă care să izoleze unul dintre ele – fie că este vorba de libertate sau de Dumnezeu – pentru a-l determina ca fiind cel „adevărat” sau, dimpotrivă, nesemnificativ. Tocmai aici rezidă reproșul adresat predecesorilor săi, Friedrich Paulsen și Max Wundt, de exemplu, sau chiar lui Heinz Heimsoeth: prin definirea metafizicii ca o teorie (numai) a ființei lui Dumnezeu sau a ființei suprasensibile (numenale, în termeni kantieni), ei ar fi „amputat” gândirea kantiană de unele dintre elementele ei esențiale și ar fi denaturat astfel, într-o anumită măsură, intenția lui Kant însuși:

Când filosofia de astăzi se întoarce la metafizică, teoria ființei ca ființă revine în prim-plan, iar sensul metafizicii lui Kant devine cu atât mai clar. [...] Semnificația interpretării noastre este acum clară: nu trebuie să privim metafizica lui Kant ca pe o simplă teorie a ființei lui Dumnezeu, ci trebuie să învățăm să vedem în ea, în determinarea spațiului, a timpului, a naturii și a fenomenelor, tot atâtea determinări ontologice ca și în determinarea lui Dumnezeu.⁴

⁴ *Ibidem*, pp. 144–145.

Potrivit lui de Vleeschauwer, după 1924, interpretarea kantiană devine mai echilibrată, mai sigură de sine și mai fidelă coerenței interne a doctrinei critice. Ea poartă amprenta seninătății conferite de faptul că nu mai are nevoie să se legitimeze sau să se justifice. Aceste două elemente, afirmă de Vleeschauwer, atestă o anumită plenitudine sau împlinire a curentului metafizic⁵. Martin include gândirea kantiană într-un mare curent metafizic care începe cu Platon și chiar cu presocraticii, și trece prin Aristotel, Toma din Aquino, gânditorii medievali și ajunge la Leibniz. Predecesori și inspiratori direcți ai lui Kant, Leibniz și Newton nu sunt considerați doar fondatorii științei moderne, ci și moștenitorii ontologiei clasice. Prin intermediul lor, afirmă Martin, Kant a devenit parte a filosofiei „occidentale” caracterizate în special de întrebarea *Ce este ființa?* și de reflecția care a încercat să răspundă la ea.

În 1965, într-o carte intitulată *Allgemeine Metaphysik*, în care își expune concepția despre istoria filosofiei, Martin definește orice răspuns la întrebarea ontologică ca fiind metafizic și susține că cei doi termeni, „ontologie” și „metafizică”, sunt strict sinonimi. În esență problematică și aporetică⁶, metafizica, în opinia sa, nu vizează exclusiv și nici în primul rând ceea ce se află „în spatele” (*hinter*) naturii sau dincolo de ea, ci, mai general, răspunsul la întrebarea despre ființă. Ea este, insistă el, în primul rând o teorie a ființei ca ființă⁷. Astfel, întrebându-se ce sunt spațiul, timpul și natura, Kant se alătură de fapt explicit prestigioasei „tradiții metafizice”. Pozițiile sale nu contestă în niciun fel legitimitatea metafizicii, ci doar perspective și metode precise.

Afirmația lui Kant că, deși metafizica este „uimitor de amară”⁸, el va rămâne pentru totdeauna îndrăgostit de ea⁹, dezvăluie, în fond, un atașament nemijlocit față de această disciplină. Interogația kantiană este preocupată în egală măsură de un alt mod de a fi, de ființa lucrurilor în sine, susține Martin, argumentând existența unei determinări pozitive a realității lor. Cu toate acestea, cheia ontologiei kantiene, ceea ce constituie „punctul său culminant” după Martin, este determinarea ontologică a ființei omului, care, ca subiect ce acționează și cunoaște și ca sine fenomenal, aparține în același timp celor două mari moduri ale ființei, inteligibil și sensibil.

⁵ H.J. de Vleeschauwer, „Un nouveau style critique”, *Kant-Studien*, vol. 46, 1954–1955, pp. 354–367. De Vleeschauwer consideră poziția lui Martin o dovadă a maturității exegezei metafizice – un punct de vedere pe care eu nu îl împărtășesc, preferând să-i situez singularitatea în opțiunile filosofice pe care le argumentează, fără a stabili o superioritate față de gânditorii din anii 1920.

⁶ Despre caracterul problematic și aporetic al metafizicii, cf. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin/Leipzig, De Gruyter, 1921; și *idem*, „Diesseits von Idealismus und Realismus”, *Kant-Studien* vol. 29, 1924, pp. 160–206; reprint în *Kleinere Schriften*, vol. II, Berlin, De Gruyter, 1957, pp. 278–322.

⁷ G. Martin, *Allgemeine Metaphysik*, Berlin, De Gruyter, 1965, p. 7: „Die Metaphysik ist [...] die Lehre vom Sein”; *ibidem*, p. 9: „Wir bestimmen die Metaphysik als die Lehre vom Sein”; *ibidem*, p. 10: „Für uns ist die Bestimmung der Metaphysik als die Lehre vom Seienden als solchen als die eigentlich fruchtbare, und wir drängen daher die Lehre vom höchsten Seienden ebenso wie die Lehre von den Prinzipien bewusst zurück”.

⁸ Refl. 4284, AK XVII, p. 495.

⁹ AK II, p. 367.

TRADIȚIE ȘI TRANSCENDENTAL

Într-o lucrare din 1949, *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Martin analizează pentru prima dată gândirea kantiană¹⁰. Aici, el examinează mai ales relația dintre filosofia transcendențială a lui Kant și ontologia clasică, printr-o comparație cu teoria transcendențialilor a lui Ockham. Concluziile la care a ajuns au stat la baza pozițiilor sale ulterioare și au clarificat interpretarea celor două dimensiuni, cea a ontologiei și cea a teoriei științei, în cadrul operei critice.

Martin analizează aici conceptul de filosofie transcendențială din două puncte de vedere diferite și complementare, și anume, pe de o parte, sarcina (*Aufgabe*) care revine acestei filosofii și, pe de altă parte, soluția (*Lösung*) propusă de Kant. În primul sens, acest concept de filosofie transcendențială este definit ca *teoria ființei ca ființă* (sau a lucrului ca lucru, *Ding*) și include determinațiile generale ale ființei. Omogen cu sensul aristotelic și scolastic, acest sens, pe care Kant îl adoptă – sub rezerva anumitor condiții și restricții –, ilustrează perfect, susține Martin, continuitatea asumată explicit de doctrina critică cu tradiția ontologică.

Trecerea la cel de-al doilea sens, specific kantian și „mai adânc”, este reprezentată de noua înțelegere critică a lucrului sau a ființei (Martin, *Ockham*, p. 248). Lucrul (sau obiectul) poate fi lucru pentru noi numai dacă ne poate fi dat într-un fel sau altul: problema donației obiectului își face apariția în teoria transcendențială. Dacă filosofia transcendențială este preocupată de lucru așa cum este el dat puterii noastre de cunoaștere, atunci ea devine, de asemenea, *o teorie a cunoașterii posibile*, mai precis a cunoașterii posibile a priori, precum și *o teorie a subiectului*. Din acest punct de vedere, i se încredințează analiza puterii noastre de a cunoaște ca „sarcină proprie” (CRP, A65-66/B90-91). Filosofia transcendențială trebuie să răspundă acum la întrebarea: cum sunt posibile judecățile sintetice a priori?

Aceste două sensuri sunt articulate de Kant într-o reflecție remarcabil de concisă, care rezumă, de asemenea, redefinirea de către Kant a ontologiei ca filosofie transcendențială: „Ontologia este știința lucrurilor în general, cu alte cuvinte, a posibilității cunoașterii de către noi a lucrurilor a priori, adică independent de experiență”¹¹. Legătura dintre aceste două sensuri justifică și ilustrează în același timp relația strânsă pe care Kant a stabilit-o între gândirea sa și filosofia anticilor în ceea ce privește conceptul ontologic central de unitate. Datorită conceptului de unitate transcendențială, care în *Critica rațiunii pure*, potrivit lui Martin, este foarte apropiat de sensul său clasic, Kant și-a legat filosofia transcendențială de ontologia scolastică. Martin susține, prin urmare, existența simultană a acestor două sensuri în *Critica rațiunii pure* și utilizarea lor indistinctă – de unde, fără îndoială, și confuzia și interpretările greșite pe care le-a stârnit termenul „transcendențial” deja în rândul cititorilor contemporani lui Kant.

¹⁰ G. Martin, *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin, De Gruyter, 1949; cf. mai ales § 55 „Ockham und Kant”. Redactarea cărții a fost încheiată în 1938.

¹¹ Refl. 5936, AK XVIII, p. 394.

Utilizarea termenului „transcendental” în sensul lui tradițional este deosebit de evidentă în §12 din *Critica rațiunii pure*, unde Kant se referă la filosofia transcendentă la tradiției. Și aceasta, susține Martin, nu pentru a ridiculiza Scolastica și a se distanța de ea, ci tocmai pentru a sublinia legătura filosofiei critice cu ontologia clasică. De altfel, această identificare cu ontologia este cea care stă la baza sinonimiei ocazionale dintre filosofia transcendentă și metafizică. Și tocmai în raport cu acest sens tradițional de *metaphysica generalis*, Kant articulează diviziunea critică a ființei¹². El se referă la același sens atunci când respinge o utilizare transcendentă a categoriilor, în care acestea depășesc experiența posibilă și redevin determinări sau predicate generale ale lucrurilor în sine, și nu numai ale puterii de cunoaștere a omului.

Acest sens al transcendentului nu acoperă în mod clar noul sens critic al termenului, iar evidențierea unei astfel de distincții îi permite lui Martin să argumenteze în favoarea coexistenței acestor două sensuri distincte în textul *Criticii rațiunii pure*. Cu toate acestea, putem preciza că restrângerea kantiană a utilizării categoriilor la experiența posibilă presupune validitatea sensului lor tradițional, mai larg și mai nedeterminat, și se face prin delimitare pe fondul înțelegerii clasice a sensului lor. Această restricție este însoțită de redefinirea fundamentală a obiectului pe baza posibilității lui de a (ne) fi dat.

Prin comparația cu teoria transcendentă a lui Ockham, Martin aduce o precizare esențială referitor la doctrina critică. Mergând pe urmele lui Ockham, Kant finalizează, afirmă el, transformarea teoriei transcendentale scolastice într-o teorie a categoriilor. Kant conferă astfel ființei transcendentale o extensie maximă (toate categoriile, inclusiv substanța și calitatea, care se refereau încă la ființa absolută la Ockham, devin determinări generale ale lucrului). El propune, de asemenea, o nouă interpretare: categoriile nu mai sunt înțelese în primul rând ca modalități ale unității lucrurilor, ci, potrivit unei expresii impuse de Heidegger, ca modalități de unificare, adică „operațiuni generale” ale înțelegerii omului. Potrivit lui Martin, avem de-a face cu o „vastă” și „nouă interpretare a ființei transcendentale”.

Pe această linie a filosofiei transcendentale inaugurate de Duns Scotus – și poate deja făcută posibilă de Toma din Aquino¹³ – și analizate aici în momentul său ockhamian, se situează doctrina critică. Ea adoptă o viziune tematică asupra teoriei ontologice clasice și o duce până la ultimele consecințe, scoțând la lumină implicațiile întrevăzute de predecesorii săi¹⁴. În același timp, teoria categoriilor este cea care înlocuiește teoria transcendentă, definind de acum înainte categoriile ca determinări generale ale tuturor lucrurilor în măsura în care acestea ne pot fi date. Categoriile nu sunt altceva decât concepte ale lucrurilor în general în măsura în care acestea ne pot fi date, adică „operațiuni generale ale rațiunii”.

¹² Cf. *CRP*, A290-B346.

¹³ Cf. Pierre Aubenque, „La thèse de Kant sur l'être et ses origines aristotéliciennes”, în A. Cazenave, J.-F. Lyotard (ed.), *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, Puf, 1985, pp. 513–533.

¹⁴ Cf. Martin, *Ockham*, p. 252: „Diese Entwicklung findet in Kant ihren Abschluß. Für Kant sind die Kategorien schlechthin die transzendentalen Bestimmungen des Dinges als Ding (sofern es uns gegeben werden kann). Für Kant ist also, wenn man die Entwicklung rein methodologisch betrachtet, die Kategorienlehre zur Transzendentalphilosophie geworden”.

Dacă Ockham consideră transcendentalii problema fundamentală a ontologiei, Kant, prin redefinirea categoriilor ca modalități de unificare, completează rearticularea începută de Scolastică¹⁵. Filosofia transcendentală a lui Kant, cel puțin într-unul dintre sensurile sale, este înțeleasă ca aparținând tradiției ontologice; de altfel, ea se și definește pe sine, subliniază Martin, fie și numai în cadrul analiticii transcendente, ca nouă ontologie sau teorie a categoriilor. Aceste teze vor fi nuanțate și îmbogățite în scrierile ulterioare ale lui Martin, mai ales în *Ontologie și teorie a științei*.

În opinia lui Martin, în ciuda interpretărilor neokantiene și idealiste, afirmația lui Kant despre lucrul în sine este centrală și de neocolit. De aceea, susține el, întrebarea ontologică trebuie reformulată: nu este vorba de a ne întreba dacă putem atribui în mod legitim ființa lucrurilor în sine, ci mai degrabă de a ne întreba *ce sens a dat Kant conceptului de ființă astfel încât acesta să poată fi aplicat și lucrurilor în sine*¹⁶. Din punct de vedere metodologic, în lucrarea sa deja menționată din 1951, *Ontologie și teorie a științei*, G. Martin se bazează în primul rând pe *Critica rațiunii pure*, pe care o consideră decisivă în gândirea kantiană, perfect omogenă cu celelalte două critici și conținând, fie și numai în germen sau în mod aluziv, dezvoltările ulterioare. Teza lui este explicită:

suntem pregătiți să credem că [Immanuel] Kant avea în vedere tezele ontologice ale Rațiunii practice atunci când a scris Rațiunea pură. [...] Prin urmare, este cu conștiința împăcată că un loc este lăsat liber [de către *Critica rațiunii pure*], un loc pe care Kant, în lucrările sale ulterioare, îl va umple (niciodată cu totul: într-adevăr, strict vorbind, nu ajungem niciodată la cunoașterea numenală).¹⁷

Sau:

punctul de vedere nu se schimbă în niciun fel atunci când trecem de la prima la cea de-a doua Critică. Tot ceea ce presupune ontologic cea de-a doua Critică se regăsește, de fapt, în prima Critică (*ibidem*, p. 188).

UNITATE, RELAȚIE, REALITATE

Problema ființei fenomenelor este examinată de Martin în detaliu în prima parte a *Ontologiei*, care își propune să articuleze determinarea ontologică a naturii în raport cu conceptul modern de știință. Martin își rezumă perspectiva asupra Analiticii transcendente și a înțelegerii ființei care stă la baza acesteia, afirmând că, în *Critica rațiunii pure*, Kant a pus o a patra întrebare, care cuprinde și unifică celelalte probleme, și anume: ce este unitatea? Această întrebare este cea

¹⁵ Cf. Martin, *Ockham*, p. 255.

¹⁶ Cf. Martin, „Die Probleme einer ontologischen Kantinterpretation”, *Gesammelte Abhandlungen*, vol. I, Köln, Kölner Universitäts-Verlag, pp. 80–85, p. 83: „Mir scheint, man müsse die Frage so stellen: Welchen Sinn verbindet Kant mit dem Begriff des Seins, damit er auch vom Sein der Dinge an sich sprechen darf? [...] In welchen Sinne kann Kant von einem Sein der Dinge an sich sprechen?“.

¹⁷ Martin, *Ontologie*, pp. 158–159.

care dă seama de însăși unitatea transcendentalului și definește ființa fenomenelor pe baza logosului, a înțelegerii umane, susține Martin. Perfect convertibilă cu conceptul de ființă, unitatea transcende toate diviziunile ființei și este în întregime umană. Într-o prezentare a istoriei filosofiei care îi pune la loc de cinste pe predecesorii lui Kant, în special pe Platon, Aristotel și Toma din Aquino, Martin discută definiția lui Kant a ființei fenomenale ca idealitate transcendentală.

Structurată de două caracteristici ontologice proprii, spațiul și timpul (acesta din urmă fiind singurul decisiv), ființa este de fapt redusă la Kant, susține Martin, pentru prima dată în istoria metafizicii, la o ființă-gândită de om. Potrivit lui, analitica este o veritabilă „ontologie a naturii”, nu doar o analiză categorială, ci și o determinare ontologică: prin limitarea aplicării categoriilor la experiență, Kant stabilește fenomenalitatea naturii (Martin, *Ontologie*, p. 88). Categoriile nu sunt, în ultimă instanță, decât moduri de unificare, iar unitatea specifică care guvernează natura este relația de cauzalitate. Apriorității principiilor, sintetice și multiple, și fenomenalității, li se adaugă relaționalitatea ca trăsătură ontologică specifică esențială, ceea ce marchează o ruptură cu ontologia tradițională. În timp ce ontologia tradițională era preocupată de ființe și de proprietățile ființelor vii, natura kantiană – și odată cu ea noua știință – se preocupă și cunoaște doar *relațiile*: „natura în totalitatea sa [...] este doar un ansamblu de relații. [...] Ideea de relație, de la natura ca întreg, trece la toate calitățile sale și afectează și ideea de substanță” (*ibidem*, p. 104).

Perfect conștient de această schimbare, Kant și-o asumă pe deplin, potrivit lui Martin, și face din ea criteriul de distincție între două tipuri de ființă. Primul, anume natura fenomenală în ansamblul ei, este guvernat de caracteristicile ontologice ale spațiului și ale timpului și este definit ca ordine și regularitate, adică legalitate (*Gesetzmäßigkeit*). Aceste determinări îi sunt atribuite de către cunoaștere, concepută ca o putere spontană capabilă să unească și să impună relații. Convertibilă cu unitatea – cea conferită de a percepția transcendentală – și strict dependentă de modul nostru de cunoaștere, ființa fenomenală își are, în consecință, sursa în gândire. Ea deține astfel o ființă redusă, superficială într-un fel, dar fără îndoială reală: „Ființa este unitate și, prin urmare, unificare. Dar unitatea astfel produsă de gândire este doar o unitate de relație, o unitate fenomenală, și nu o ființă în sine” (*ibidem*, p. 139).

Martin își elaborează analiza ontologică în jurul conceptului de realitate, înțeles în cele două sensuri kantiene de „realitate efectivă” sau „efectivitate” (*Wirklichkeit*) și de „realitate obiectivă” (*objective Realität*). Strict vorbind, efectivitatea se aplică doar fenomenelor și este definită ca existență într-un timp dat, adică strict dependentă de temporalitate. Dar realitatea nu poate fi redusă la atât, iar Martin afirmă posibilitatea de a extinde acest concept dincolo de fenomene. Ca realitate „obiectivă”, realitatea se aplică doar conceptelor și, în primul rând, categoriilor definite ca structuri fundamentale ale naturii.

În ciuda unei oarecare indecizii terminologice din partea lui Kant – care folosește fără precizările necesare termeni precum „validitate obiectivă” și „realitate absolută”, în opoziție cu cel de „realitate empirică”, dar și ca echivalent al realității „obiective” (CRP, B70), și fără a defini toate aceste concepte pentru moment –, Martin susține

că în filosofia critică sunt aplicate naturii fenomenale următoarele noțiuni: ființă, realitate efectivă și realitate empirică. Martin propune o descriere completă a conceptului ontologic kantian central abia după analiza ființei numenale, care îi este indispensabilă. Înainte de a trece la problema lucrurilor în sine, să remarcăm însă posibilitatea pe care o oferă Martin de a reformula concepția kantiană despre fenomenalitatea naturii pe baza ideii de modalitate. Natura newtoniană este doar o modalitate – printre altele, probabil, dar singura accesibilă omului – de a prezenta natura „în sine”. Ca modalitate determinată de modul în care percepem lucrurile, de felul în care ele ne apar, natura newtoniană nu are pretenția de a da seama de natură așa cum este ea în realitate. Fenomenalitatea și relaționalitatea capătă astfel o nouă lumină pentru Martin.

Din perspectiva kantiană, susține Martin, experiența noastră este limitată din două puncte de vedere: în primul rând, lucrurile nu sunt așa cum le cunoaștem și, în al doilea rând, există lucruri care cu siguranță scapă cunoașterii noastre intuitive. Prin această teză, fenomenelor li se adaugă un al doilea tip de ființă: ființa lucrurilor în sine. Martin consideră în mod explicit postularea lucrului în sine ca fiind contraponderea indispensabilă a fenomenalului. Idealitatea transcendentală a fenomenelor și realitatea obiectivă a lumii inteligibile sunt, după el, cele două laturi ale aceleiași uși:

Idealitatea transcendentală a fenomenelor și realitatea obiectivă a lumii inteligibile ar fi cele două laturi ale aceleiași uși, iar întreaga problemă este de a găsi punctul în care aceste două afirmații se articulează – întreaga problemă este de a recunoaște că [Immanuel] Kant a trebuit în mod necesar să le afirme simultan.¹⁸

„FIINȚĂ” SE SPUNE ÎN MAI MULTE SENSURI

Analizând paragraful „Principiul distincției dintre fenomene și numene” din *Critica rațiunii pure*, Martin stabilește o primă diviziune a lucrului în sine, care poate fi definit fie ca 1) fundamentul a ceea ce intuim sau putem intui, fie ca 2) ceva ce nu va deveni niciodată obiectul cunoașterii noastre sensibile. Întreaga discuție a acestei chestiuni în *Critica rațiunii pure* este, în opinia lui, perfect coerentă cu pozițiile ulterioare ale lui Kant, iar trecerea dincolo de punctul de vedere problematic, „nici definitiv, nici eficient, ci metodologic” din 1781/1787 (*ibidem*, p. 159), se face în direcția afirmării unei realități obiective proprii lucrurilor în sine. Aceasta, „în numele unui fundament ontologic foarte subtil” (*ibidem*, p. 160): anume legea morală prin intermediul rațiunii practice, datorită conceptului de libertate.

O a doua distincție, susține Martin, este mai potrivită pentru a surprinde complexitatea statutului ontologic al numenului, și face diferența între ceea ce Kant numește uneori „*Wesen an sich*” – Dumnezeu și ființele spirituale (sau „inteligențele finite”) – pe de o parte, și lucrurile în sine, ca substraturi ale fenomenelor spațio-

¹⁸ Martin, *Ontologie*, pp. 160–161.

temporale, pe de altă parte. Problema dacă există sau nu un substrat pentru fiecare corp nu poate fi rezolvată și nu are nicio legătură cu reflecția ontologică.

„Punctul” prin excelență în care se articulează idealitatea transcendențială a fenomenelor și realitatea obiectivă a inteligibilului – provocarea acestei perspective ontologice – este, potrivit lui Martin, ființa omului. Ca „punte” între cele două moduri de a fi, pe care le unește în sine, omul face posibilă descifrarea, ca să spunem așa, a ontologiei inteligibilului, rămânând în același timp sursa – sau cel puțin una dintre sursele – ființei fenomenale. De aceea, el trebuie să constituie adevăratul „punct de plecare” (*Startpunkt*) al reflecției: „Ce sens trebuie să dea Kant ființei, astfel încât să poată spune atât «sunt liber», cât și «sunt determinat cauzal»?”¹⁹.

Problema subiectului poate fi abordată atât prin intermediul conceptului de libertate, cât și prin problema cunoașterii, iar argumentul central al lui Martin constă în postularea coincidenței dintre ființa subiectului care acționează și ființa subiectului care cunoaște. Nu există nicio îndoială că, la prima vedere, omul este un fenomen: el are un corp, este supus timpului și spațiului, este determinat cauzal. Dar el nu este doar atât, iar Kant susține cu tărie existența determinării sale inteligibile. Martin adoptă întrebarea formulată de Heimsoeth²⁰, întrebare care face posibilă abordarea aspectului ontologic al subiectului moral pe baza afirmației incontestabile a libertății: „care este doctrina ființei care stă la baza doctrinei libertății?” (Martin, *Ontologie*, p. 186). Potrivit lui Kant, un nou tip de ființă se manifestă imediat și cu certitudine în legea morală. Existența inteligibilă a subiectului care acționează este presupusă de premisele ontologice indispensabile pentru afirmarea libertății, premise care postulează realitatea numenală a omului și o fundamentează pe distincția dintre fenomen și lucru în sine și pe realitatea pozitivă a acestuia din urmă. Teza lui Kant are două elemente: subiectul care acționează este înzestrat cu o ființă inteligibilă și nu este un simplu fenomen; el este conștient de această existență inteligibilă a sa. *Critica rațiunii pure* deschide posibilitatea unei lumi inteligibile, iar *Critica rațiunii practice* stabilește conștiința existenței noastre în această lume inteligibilă:

Ființa mea inteligibilă îmi este dată în așa fel încât, ca să spunem așa, o văd „înaintea mea” și astfel sunt imediat conștient de existența mea. [...] A fi conștient de sine, atunci când acționăm, înseamnă a fi conștient de propria spontaneitate. În conștientizarea acestei spontaneități, pe care o simt atunci când acționez liber, strălucește existența inteligibilă a eului meu invizibil (*ibidem*, p. 190).

Acesta este un fel de „substrat” numenal al subiectului, caracterizat prin spontaneitate, substrat care, în acțiunea morală și în conștiința imediată a subiectului,

¹⁹ Martin, „Die Probleme”, p. 83.

²⁰ Cf., de pildă, Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt, Stilke, 1922; *Metaphysik der Neuzeit*, München Oldenbourg, 1929; idem, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, vol. I: *Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Köln, Kölner Universitätsverlag, 1956.

se manifestă ca fiind propria ființă a omului. Martin revine astfel la teza lui Heimsoeth, conform căreia „adevărată” ființă a omului este, fără îndoială, ființa sa numenală. Prin urmare, conceptele adecvate subiectului care acționează sunt: unitate, multiplicitate, substanță, cauzalitate, comunitate, posibilitate, realitate actuală și – prin extensie din conceptul de ființă inteligibilă, dintre care primul este Dumnezeu – înțelegere și voință, în sine, existență inteligibilă și realitate obiectivă.

Martin își propune să folosească aceste elemente pentru a demonstra aplicarea existenței inteligibile la subiectul cunoscător. Este de la sine înțeles că, fără o anumită cunoaștere a libertății, acțiunea morală ar fi imposibilă. Dar Martin vrea să meargă dincolo de acest raționament destul de sărac și chiar dincolo de textul *Criticii rațiunii pure*. Urmându-l pe Heimsoeth, el caută să determine ființa subiectului cunoscător în „individualitatea sa, în puritatea sa, în însăși inteligibilitatea sa” (*ibidem*, p. 194), adică încearcă să transpună caracteristicile sale practice în domeniul teoretic. Conceptul de spontaneitate este cel care îi permite să facă această legătură între rațiunea practică și cea teoretică. Nu există nicio îndoială că *Ich denke* semnifică o spontaneitate originară și că subiectul este conștient de aceasta.

Multe dintre afirmațiile lui Kant confirmă acest lucru și nu este necesar să considerăm aceasta ca fiind exclusiv rezultatul unei capacități logice. Reflectia 6001 oferă cheia unei alte interpretări: „Sufletul este în percepția transcendentă *substantia noumenon*: de aceea pentru el nu există permanență [*Beharrlichkeit*] în timp, căci timpul nu poate fi legat decât de obiectele din spațiu”²¹.

Prin urmare, este vorba mai degrabă de un subiect pur inteligibil, pur spontan, care, prin însuși faptul că este pur spontan, nu se poate în niciun fel cuprinde și cunoaște ca atare: conștiința de sine a Eu-lui care gândește este în mod necesar limitată, ca și, de altfel, conștiința de sine a subiectului care acționează liber. Distanța kantiană dintre cunoaștere și gândire, pe care Martin o adoptă, face posibilă rezolvarea dificilei probleme a acestei limite: ființa inteligibilă a subiectului care acționează și cunoaște – căci este într-adevăr același subiect – rămâne necunoscută, dar noi experimentăm existența noastră inteligibilă în imediatetea conștiinței noastre. Potrivit lui Martin, soluția kantiană este „inteligentă” și „se sprijină pe un capăt de ac” (Martin, *Ontologie*, p. 198), dar dificultatea problemei este în sine aproape insurmontabilă.

În cadrul ființei numenale, trebuie să ne confruntăm și cu problema ființei lui Dumnezeu, căreia *Critica rațiunii pure* părea să-i refuze categoriile modale, lăsând însă deschisă posibilitatea acesteia. În timp ce în acest text avem de-a face doar cu o determinare problematică și negativă – caracteristicile ontologice ale spațiului și timpului nu i se aplică –, dezvoltările celei de-a doua *Critici* îi conferă un statut pozitiv: îi demonstrează realitatea și necesitatea și îi atribuie alte caracteristici, anume înțelegere, voință și suveranitate. În mod similar, îi putem aplica unitatea sau, mai degrabă, unicitatea și chiar conceptul de cauză.

Doar prin analogie, precizează Martin, putem să-l gândim pe Dumnezeu ca fiind înzestrat cu inteligență și voință și ca fiind creatorul lumii. „Prăpastia” (*ibidem*, p. 178), distanța ontologică, care separă ființa omului de ființa lui Dumnezeu

²¹ Refl. 6001, AK XVIII, p. 420, citată de Martin, *Ontologie*, p. 196.

este de fapt de netrecut, iar singura relație care rămâne între cele două este cea analogică: plecând de la înțelegerea noastră, ca și de la voința noastră, putem gândi înțelegerea și voința lui Dumnezeu, lăsând deoparte toate limitările care ne sunt proprii. Și, totodată, pornind de la o relație care ne este specifică, cea care ne leagă de fenomene și de acțiunile noastre, îl putem gândi pe Dumnezeu ca autor, creator al lumii.

Aceste atribute sunt rezumate în definiția lui Dumnezeu ca spontaneitate absolută și pură. Ființa lui Dumnezeu, caracterizată așadar prin spontaneitate, ne este în mod fundamental necunoscută, iar toate conceptele pe care i le putem atribui urmează calea analogiei: „din cauza diferenței ontologice dintre ființa lui Dumnezeu și ființa oamenilor, aceste determinări [unitate, cauzalitate, posibilitate, realitate actuală, necesitate, înțelegere, voință, spontaneitate, realitate obiectivă] nu pot fi aplicate lui Dumnezeu decât într-un mod indirect: fie prin aplicarea goală a unor categorii pure, fie prin analogie” (*ibidem*, p. 186).

Pentru Martin, nu poate exista niciun dubiu: Kant a înțeles și a menținut lucrul în sine ca substrat al fenomenelor, și a făcut acest lucru deja în *Critica rațiunii pure*. În calitate de cauză și fundament al fenomenelor, lucrul în sine afectează sensibilitatea noastră și este înzestrat cu existență și realitate efectivă, chiar dacă analitica transcendentă a rezervat aceste atribute doar fenomenelor. Prin intermediul conceptului de corespondență cu sensibilul, determinarea sa ontologică devine cogitabilă. Potrivit lui Martin, realitatea obiectivă a lucrurilor în sine are patru aspecte: lucrurile în sine sunt independente de sensibilitatea noastră (1); ele afectează spontan simțurile noastre și stabilesc astfel o relație ontologică de cauzalitate cu cunoașterea noastră (2); există o exigență de ordine proprie lucrurilor în sine la care putem ajunge plecând de la ordinea fenomenelor (3); ele sunt opera lui Dumnezeu (4).

Astfel, putem spune că lucrurile în sine se caracterizează atât prin spontaneitate (ne afectează), cât și prin pasivitate (sunt create de Dumnezeu). Relevanța categoriilor de unitate și multiplicitate nu este certă în acest caz specific. Într-un sens mai larg, lucrurile în sine înseamnă ființe spirituale finite, altele decât ființele umane. Și aceste ființe sunt înzestrate cu realitate obiectivă, posibilitate, cauzalitate, necesitate, unitate și multiplicitate, comunitate și sunt creaturi ale lui Dumnezeu.

DINCOLO DE KANT

Conceptul-cheie în analiza ontologică a lui Martin este, prin urmare, cel de *realitate obiectivă*. Aceasta nu este văzută ca o categorie, ci ca un termen pur ontologic prin care, potrivit lui Martin, Kant concepe realitatea în sensul ontologic cel mai general și căruia îi atribuie sensul de „ființă”. De aceea se poate spune că ea conține cele două mari moduri ale ființei, idealitatea transcendentă (a spațiului, a timpului, a lumii) și realitatea inteligibilă (a lucrurilor în sine ca substrat, a ființelor spirituale, a lui Dumnezeu):

Realitatea obiectivă înglobează, în sensul său cel mai general, diferitele moduri de a fi, și califică atât lucrurile în sine, cât și fenomenele. Realitatea obiectivă este astfel genul [*Oberbegriff*] față de care ființa fenomenelor [...] și ființa lui Dumnezeu, a ființelor spirituale finite și a lucrurilor în sine în sens restrâns, sunt specii (*ibidem*, p. 218).

Întrebarea cea mai importantă este cum se aplică acest termen de „realitate obiectivă” diferitelor moduri ale ființei și ce ne permite să vorbim despre ființa fenomenală și despre ființa inteligibilă. Teza lui Martin, potrivit căreia Kant este indisolubil legat de tradiția ontologică, susține relevanța ontologică a analogiei și chiar necesitatea utilizării ei. A vorbi despre ființă înseamnă a folosi termenul în mod analogic, deoarece nu cunoaștem cu adevărat decât ființa pe care am creat-o, anume fenomenele. Martin este foarte conștient că, în această privință, el merge „dincolo de Kant”:

unitatea, cauzalitatea, realitatea obiectivă și ființa nu pot fi atribuite simultan fenomenelor și lucrurilor în sine decât în mod analogic. Trebuie să recunoaștem însă că, în această generalitate, această teză nu se regăsește la Kant însuși; totuși, ea este implicată în mod specific în toate problemele concrete cu care se confruntă, astfel încât este legitim să o generalizăm, mai ales că înlătură dificultățile inerente aporiei lucrului în sine și, mai mult, ne permite să înțelegem cum Kant poate folosi aceiași termeni foarte generali de realitate obiectivă și de ființă pentru fenomene și lucruri în sine (*ibidem*, p. 221).

Această utilizare a analogiei, care nu-și precizează relația cu sensul medieval, va fi de altfel pusă la îndoială de anumiți critici, iar transparența ei față de cunoaștere va fi contestată, în favoarea unui sens nou, specific interpretării lui Martin, și care constă într-o „repartizare inegală a spontaneității [...] și a receptivității ființei”²².

Oricum ar fi, diversele moduri de a fi, rezumate cu ajutorul conceptului – de asemenea analogic – de *creație*, pot fi într-adevăr caracterizate prin termenii-pereche *spontaneitate-receptivitate*. Fenomenele se află la nivelul cel mai de jos al ființei; ele sunt receptivitate pură, creaturi pe care omul le-a creat. Ființa omului, a altor ființe spirituale finite și a lucrurilor în sine, ca substraturi ale fenomenelor, este înțeleasă ca o coexistență a spontaneității și a receptivității. Numai ființa lui Dumnezeu este spontaneitate pură și absolută; El este creatorul prin excelență, „pur și necreat” (Martin, *Ontologie*, p. 223).

²² De Vleeschauwer, „Un nouveau style”, p. 365. Cf. *ibidem*: „Je crains cependant que l’analogie telle que M. Martin la conçoit ici ne coïncide pas exactement avec le sens de l’analogie scolastique. Car si la connaissance analogique garde dans la Scolastique son plein sens de connaissance quoiqu’imparfaite, il est clair que l’analogie kantienne est dépouillée de toute connaissance véritable. [...] Est-ce que le partage du réel absolument total dans ces quatre compartiments répond à la notion commune d’analogie ? On peut en douter”.

În lectura lui G. Martin, ideea de ființă se exprimă astfel în trei moduri, ale căror relații sunt guvernate de ceea ce el numește analogie. Ceea ce propune el prin această soluție este, de fapt, o întoarcere dincoace de disocierea sau disjuncția produsă în secolele al XVI-lea și al XVII-lea chiar în inima interogației metafizice, disjuncție care a dus la ocultarea analogiei *entis* și la imposibilitatea de a articula armonios *ens ut sic* și *species entis*²³.

²³ Cf. J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Puf, 1990, mai ales pp. 454sq.

