

IMMANUEL  
KANT

# Prolegomene

la orice metafizică viitoare care  
se va putea înfățișa drept știință

book

HUMANITAS

COLECȚIA  
„PARADIGME“

Immanuel Kant (1724–1804), filozof german născut la Königsberg, în Prusia Orientală (astăzi Kaliningrad, în Federația Rusă), este unul dintre cei mai influenți gânditori occidentali din ultimele trei veacuri. Întreaga sa activitate pedagogică și scriitoricească este legată de orașul natal, ale cărui hotare rareori le-a părăsit. Fire studiosă și aplecată spre cercetarea profundă și detaliată, Kant se remarcă în tinerețe prin pasiunea pentru literatura latină clasică, pentru lucrările științifice ale lui Isaac Newton și pentru filozofia idealistă a lui G. W. Leibniz. Preocupările sale rodesc sub forma unor cărți scrise în spirit raționalist, care îl fac rapid cunoscut în rândul cărturarilor vremii. O a doua perioadă a creației sale filozofice, în care interesul se îndreaptă înspre doctrina empiristă și – cu precădere – înspre expunerea acesteia de către David Hume, se încheie în 1770, anul în care devine profesor titular la catedra de logică și metafizică a Universității din Königsberg. Acest moment marchează începutul unei epoci de elaborare și sedimentare a unei concepții pe deplin originale, desprinsă din (și de) rădăcinile raționalismului și empirismului, concepție care va ajunge să fie cunoscută drept kantianism, idealism transcendentă sau filozofie criticistă. Deși anterior publicase într-un ritm susținut, gânditorul renunță vreme de un deceniu să mai trimită vre-o carte la tipar, dedicându-se exclusiv activității de predare și reflecției asupra unui sistem filozofic exhaustiv. Anul 1781 consemnează apariția *Criticii rațiunii pure*, lucrare monumentală, în care se realizează ceea ce mai târziu Kant avea să numească „revoluția copernicană în filozofie“. Odată cu această carte, lumea spiritului suferă o transformare din temelii în spațiul occidental: nici un gânditor apusean nu va mai putea crea filozoficește fără să se raporteze într-un fel sau altul la kantianism. Printre autorii care își trag seva din opera lui Kant se numără F. W. J. Schelling, J. G. Fichte, G. W. F. Hegel, Arthur Schopenhauer, precum și reprezentanții neokantianismului (Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert).

Opere principale: *Kritik der reinen Vernunft* (*Critica rațiunii pure*) – 1781, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (*Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*) – 1783, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. rom. Humanitas, 2007) – 1785, *Kritik der praktischen Vernunft* (*Critica rațiunii practice*) – 1788, *Kritik der Urteilskraft* (*Critica facultății de judecare*) – 1790, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*Religia în limitele rațiunii pure*, trad. rom. Humanitas, 2004) – 1793, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (*Spre pacea eternă. Un proiect filozofic*) – 1795, *Die Metaphysik der Sitten* (*Metafizica moravurilor*) – 1797.

# Immanuel Kant

# Prolegomene

la orice metafizică viitoare care  
se va putea înfățișa drept știință

Traducere de  
Mircea Flonta  
și Thomas Kleininger

Studiu introductiv și note de  
Mircea Flonta

*Ediția a IV-a*

 HUMANITAS  
BUCUREȘTI

Redactor: Silviu Nicolae  
Coperta: Ioana Nedelcu  
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu  
DTP: Emilia Ionașcu, Dan Dulgheru

© HUMANITAS, 2014 (ediția tipărită)

© HUMANITAS, 2015 (ediția digitală)

ISBN 978-973-50-4788-7 (pdf)

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51

[www.humanitas.ro](http://www.humanitas.ro)

Comenzi online: [www.libhumanitas.ro](http://www.libhumanitas.ro)

Comenzi prin e-mail: [vanzari@libhumanitas.ro](mailto:vanzari@libhumanitas.ro)

Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

## CUPRINS

<i>Nota traducătorilor la ediția a IV-a</i> . . . . .	9
<i>Nota traducătorilor la ediția a III-a</i> . . . . .	10
PROLEGOMENELE ȘI CRITICA RAȚIUNII PURE ( <i>studiu introductiv</i> ) . . . . .	11
<i>Notă asupra traducerii</i> . . . . .	55

### PROLEGOMENE

CUVÂNT ÎNAINTE . . . . .	63
OBSERVAȚII PRELIMINARE DESPRE SPECIFICITATEA ORICĂREI CUNOAȘTERI METAFIZICE . . . . .	77
Despre sursele metafizicii . . . . .	77
Despre singurul fel de cunoaștere ce poate fi numit metafizic . . . . .	78
A) Despre deosebirea dintre judecățile sintetice și cele analitice, în genere . . . . .	78
B) Principiul comun al tuturor judecăților analitice este principiul contradicției . . . . .	79
C) Judecățile sintetice au nevoie, pentru a fi întemeiate, de un alt principiu decât cel al contradicției . . . . .	80
Observație cu privire la împărțirea generală a judecăților în analitice și sintetice . . . . .	86

ÎNTREBARE GENERALĂ A <i>PROLEGOMENELOR</i> :	
ESTE METAFIZICA, ÎN GENERE, POSIBILĂ? . . . . .	88
PROLEGOMENE. ÎNTREBARE GENERALĂ:	
CUM ESTE POSIBILĂ	
CUNOAȘTEREA PRIN RAȚIUNE PURĂ? . . . . .	92
PROBLEMA FUNDAMENTALĂ	
A FILOZOFIEI TRANSCENDENTALE	
PARTEA ÎNTÂI: CUM ESTE POSIBILĂ	
MATEMATICA PURĂ? . . . . .	99
Observația I . . . . .	107
Observația II . . . . .	110
Observația III . . . . .	112
PROBLEMA FUNDAMENTALĂ	
A FILOZOFIEI TRANSCENDENTALE	
PARTEA A DOUA: CUM ESTE POSIBILĂ FIZICA PURĂ? . . . . .	118
Cum este posibilă însăși natura? . . . . .	149
Anexă la fizica pură. Despre sistemul categoriilor . . . . .	155
PROBLEMA FUNDAMENTALĂ	
A FILOZOFIEI TRANSCENDENTALE	
PARTEA A TREIA: CUM ESTE POSIBILĂ	
METAFIZICA, ÎN GENERE? . . . . .	161
Observație preliminară la dialectica rațiunii pure . . . . .	168
I. Ideile psihologice ( <i>Critica</i> , pp. 307 și urm.) . . . . .	169
II. Ideile cosmologice ( <i>Critica</i> , pp. 365 și urm.) . . . . .	175
III. Ideea teologică ( <i>Critica</i> , pp. 461 și urm.) . . . . .	188
Observație generală despre ideile transcendente . . . . .	189
ÎNCHEIERE. DESPRE DETERMINAREA	
GRANIȚELOR RAȚIUNII PURE . . . . .	192
SOLUȚIONAREA ÎNTREBĂRII GENERALE	
A <i>PROLEGOMENELOR</i> :	
CUM ESTE METAFIZICA POSIBILĂ CA ȘTIINȚĂ? . . . . .	211

ANEXĂ DESPRE CEEA CE POATE FI ÎNTREPRINS PENTRU CA METAFIZICA, ÎNȚELEASĂ CA ȘTIINȚĂ, SĂ DEVINĂ REALĂ . . . . .	220
Exemplu pentru o judecată a <i>Criticii</i> care premerge cercetării . . . . .	221
Propunere pentru o cercetare a <i>Criticii</i> , după care poate urma judecata . . . . .	230
<i>Note</i> . . . . .	235





## NOTA TRADUCĂTORILOR LA EDIȚIA A IV-A

Aceasta traducere a apărut, pentru prima dată, la Editura Științifică și Enciclopedică din București, acum aproape 30 de ani. Ediția a II-a, publicată de Editura All, în anii '90, conține puține modificări. În schimb, cea de-a treia ediție, apărută la Editura Paralela 45, ne-a oferit prilejul să introducem multe îmbunătățiri pe care le considerăm semnificative. În ediția de față am mai corectat unele greșeli.

Republicarea repetată a acestei traduceri este deosebit de îmbucurătoare, în măsura în care arată cât de viu a rămas, la noi, interesul pentru filozofia lui Kant. Cu atât mai mult cu cât textul acestei scrieri, chiar dacă nu tot așa de arid precum cel al *Criticii rațiunii pure*, nu este deloc ușor de parcurs. Disponibilitatea cititorilor de a înfrunta aceste greutăți are o bună explicație. Mulți știu că gânditorul din Königsberg a scris *Prolegomenele* tocmai cu intenția de a înlesni accesul la idei centrale ale filozofiei sale critice.

Mircea Flonta, Thomas Kleininger  
Octombrie 2014

## NOTA TRADUCĂTORILOR LA EDIȚIA A III-A

Cu ocazia acestei noi ediții, am întreprins o revizuire cuvânt cu cuvânt a textului traducerii noastre, corectând greșeli și introducând numeroase îmbunătățiri stilistice. Îi rămânem îndatorați profesorului Ilie Pârvu, care ne-a semnalat scăpări și a făcut multe propuneri de îmbunătățire a traducerii. Îi exprimăm, și pe această cale, recunoștința noastră.

Mircea Flonta, Thomas Kleininger  
Aprilie 2005

PROLEGOMENELE  
ȘI  
CRITICA RAȚIUNII PURE  
(studiu introductiv)

*Prolegomenele* sunt o scriere mai aparte, nu numai printre operele kantiene, ci și în rândul lucrărilor filozofice socotite astăzi clasice. Este vorba despre o carte care a fost scrisă în primul rând pentru a ușura înțelegerea altei cărți. Această carte este *Critica rațiunii pure*. Până și titlul, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, era menit să pună mai bine în lumină țelul pe care și-l propune filozofia critică a cunoașterii, așa cum a fost ea înfățișată în prima ediție a *Criticii rațiunii pure*.

Nu încapă nici o îndoială că *Prolegomenele* reprezintă și astăzi o hartă autorizată și de nădejde pentru orientarea în monumentală arhitectonică a sistemului rațiunii pure, pe care îl prezintă *Critica*. Omul cult, dornic să cunoască contribuția nepieritoare a lui Kant la filozofia teoretică chiar în expunerea autorului, va putea privi deci *Prolegomenele* drept ținta cea mai înaltă a străduințelor sale, în timp ce studiosul mai ambițios și mai tenace va vedea în cercetarea lor doar o pregătire necesară pentru a favoriza apropierea de acel *opus magnum* care este *Critica rațiunii pure*. În sfârșit, pe treapta mai înaltă, treapta pe care stă cercetătorul filozofiei kantiene, *Prolegomenele* vor servi mai departe drept un instrument de lucru prețios și de nelipsit.

Ne putem întreba care este cititorul pe care l-a avut mai întâi în vedere autorul *Prolegomenelor* și, deci, din ce intenție

a răsărit proiectul acestei scrieri. Cum s-a precizat sau s-a schimbat acesta în procesul elaborării ei? Şi, dincolo de intenţie şi de contingentele istorice, ce ar fi putut-o înrăuri, în ce raport se găseşte opera finită cu prima ediţie a *Criticii*? Sunt *Prolegomenele*, până la urmă, doar o încercare de a clarifica concepte, probleme şi idei de bază ale *Criticii* sau o expunere după altă metodă a conţinutului ei principal, care aduce cu sine şi o schimbare de accente, dacă nu cumva chiar reformulări ale punctului de vedere al autorului asupra anumitor subiecte, menite să răspundă unor obiecţii ce izvoară din grave neînţelegeri şi răstălmăciri şi să vină în întâmpinarea altor posibile neînţelegeri? În cele ce urmează, ne-am propus să-i dăm cititorului care şi-ar pune asemenea întrebări, dar care nu va merge la sursele istorice, o sumă de informaţii despre istoria *Prolegomenelor*, precum şi de rezultate mai semnificative ale cercetărilor întreprinse asupra profilului şi structurii acestei scrieri. Unele dintre notele la text întregesc aceste date.

Împrejurările în care a decis Kant să scrie această lucrare, intenţiile de care s-a lăsat condus şi etapele pe care le-a parcurs redactarea ei nu sunt cunoscute în toate amănunţele. În afara unor precizări cuprinse chiar în textul *Prolegomenelor*, cel mai însemnat izvor de informaţii este în această privinţă corespondenţa lui Kant şi a unui cerc restrâns de persoane care urmăreau îndeaproape activitatea literară a filozofului din Königsberg. Istoria *Prolegomenelor* s-a scris şi s-a rescris pe măsură ce această corespondenţă a devenit cunoscută. Din păcate, unele piese importante au rămas până astăzi şi vor rămâne poate pentru totdeauna pierdute. Golurile lăsate de ele nu pot fi acoperite decât cu presupuneri.

## *Apariția Criticii rațiunii pure dă naștere la noi proiecte*

*Critica rațiunii pure* iese de sub tipar în primăvara anului 1781. Ultima pagină scrisă de Kant, dedicația adresată ministrului prusac al cultelor și învățământului, baronul K. A. von Zedlitz, cel mai influent admirator și protector al filozofului, poartă data de 29 martie. Lucrarea pare să fi părăsit tipografia la mijlocul lunii mai. Se știe că la 22 iulie Johann Georg Hamann, un autor mult apreciat în epocă, care a întreținut din tinerețe relații cu Kant, a primit de la acesta primul exemplar legat. Apariția *Criticii rațiunii pure* constituie și începutul istoriei *Prolegomenelor*, care vor fi publicate abia doi ani mai târziu, în primăvara anului 1783.

Kant și-a dat seama din capul locului că până și cei mai calificați și liberi de prejudecăți dintre cititorii voluminoasei sale cărți vor avea de întâmpinat mari greutăți. În mai 1781, scriindu-i medicului Marcus Herz, fostul său student și bunul său prieten, care își exprimase intenția de a studia în mod sistematic cartea, Kant adaugă că, la început, nu poate conta pe o asemenea osteneală decât din partea a foarte puțini cititori.<sup>1</sup> Într-o scrisoare din 8 iunie către publicistul și omul de litere Johann Erich Bister, pe vremea aceea secretar particular al ministrului von Zedlitz, autorul *Criticii* se explică astfel: „Această operă a fost, ce-i drept, gândită de-a lungul multor ani, dar a fost pusă pe hârtie, în forma actuală, într-un timp scurt; de aceea au rămas în parte unele neglijențe sau pripeli în stil, în parte și unele obscurități, fără a mai socoti greșelile tipografice... Nu am putut opri editarea lucrării pentru a șlefui mai mult expunerea și a-i

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Hrsg. Otto Schöndörfer, Bd. I, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1924, p. 195.

îmbunătăţi accesibilitatea. Şi deoarece în ceea ce priveşte lucrul în sine nu mai aveam nimic de spus, iar explicaţiile pot fi date cel mai bine după ce eşti îndreptat prin judecata publicului asupra locurilor ce par să le ceară, şi fiindcă nădăjduiesc că acest subiect va mai da de lucru încă unor pene de tot felul şi prin aceasta şi mie, şi pe deasupra vârsta mea în creştere (în anul al 58-lea) îndeamnă, datorită unor boli de temut, a face astăzi ceea ce poate mâine nu va mai putea fi făcut, încheierea scrierii a trebuit să fie întreprinsă fără amânare<sup>i</sup>. Consideraţii asemănătoare găsim în scrisori adresate mai târziu, în august 1783, cunoscuţilor filozofi Christian Garve şi Moses Mendelssohn. Primului, Kant îi scria: „Şi mărturisesc deschis că nu am aşteptat o primire favorabilă rapidă a scrierii mele încă de la început; căci expunerea materialului, pe care l-am gândit cu multă grijă doisprezece ani la rând, nu era destul de potrivită unei înţelegeri generale; pentru aceasta ar fi fost necesari câţiva ani, iar eu, dimpotrivă, am realizat-o în vreo patru până la cinci luni, de teamă că o întreprindere de asemenea proporţii, dacă va fi amânată mai mult, îmi va deveni până la urmă o povară şi că, în sfârşit, anii mei (căci sunt deja în al şaizecilea) s-ar putea să o facă, acum când mai am încă întregul sistem în cap, poate imposibilă. Şi sunt şi acum mulţumit cu această hotărâre a mea, chiar aşa cum arată azi opera, într-atât încât nu aş vrea... să o ştiu nescrisă, dar nu aş dori cu nici un preţ să iau de la capăt lungul şir de osteneli care au fost necesare pentru a o scrie... Cu un cuvânt, maşinăria este în întregime gata şi acum nu mai este nevoie decât de a-i şlefui părţile şi de a-i turna ulei pentru a înlătura frecarea ce este fără îndoială pricina pentru care nu funcţionează. Această ştiinţă are şi particularitatea că înfăţişarea întregului se impune

---

<sup>i</sup> *Ibidem*, p. 199.

pentru a îndrepta fiecare parte și pentru a face aceasta ești îndreptățit să o lași câțeva vreme într-o anumită stare brută. Dacă aș fi vrut să fac amândouă lucrurile deodată, atunci nu mi-ar fi ajuns pentru aceasta fie capacitățile, fie durata vieții<sup>41</sup>. Urmând aproape aceleași puncte, Kant va da socoteală, în scrisoarea adresată lui Mendelssohn, despre al cărui talent literar avea cea mai înaltă părere, de împrejurările răspunzătoare pentru mărturisita lipsă de accesibilitate a expunerii pe care a dat-o sistemului rațiunii pure în prima ediție a *Criticilor*: „...căci produsul reflecției dintr-o perioadă de cel puțin doisprezece ani l-am dat la iveală oarecum în fugă, ce-i drept, cu cea mai mare atenție pentru conținut, dar cu mai puțină străduință pentru expunere și pentru favorizarea unei înțelegeri ușoare de către cititor, o hotărâre de care nu îmi pare rău nici acum, căci fără ea și cu o amânare mai lungă pentru a-i da accesibilitate opera nu ar mai fi luat naștere deloc, în timp ce ultimul cusur poate fi îndreptat încetul cu încetul de îndată ce produsul prelucrării sale primare ne stă deja la îndemână. Căci eu sunt deja prea bătrân pentru a putea da, cu o efortare neîntreruptă, unei opere complexe completitudine și, în același timp, cu dalta în mână, fiecărei părți, rotunjime, luciu și o ușoară vioiciune. Nu mi-au lipsit, ce-i drept, mijloacele pentru clarificarea fiecărui punct dificil, dar am simțit fără încetare în timpul prelucrării povara unei complexități întinse, care întrerupe continuitatea expunerii și se opune limpezimii, și de aceea am rămas deocamdată la distanță față de aceasta, pentru a reveni într-o tratare viitoare, când propozițiile mele vor putea, cum nădăjduiesc, să fie prinse încetul cu încetul în ordinea lor; căci nu poți întotdeauna, când te-ai identificat cu un sistem și te-ai familiarizat cu conceptele lui, să ghicești ce i se va

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 226–227.



putea părea obscur, nedeterminat și nu îndestul dovedit cititorului. Sunt puțini atât de fericiți să gândească în același timp pentru ei și din poziția altora și să poată atinge în prezentare un mod care să fie pe măsura tuturor. Există doar un singur Mendelssohn<sup>i</sup>.

Din aceste citate, cărora nu le mai adăugăm altele, se desprind clar câteva dintre judecățile filozofului cu privire la lucrarea sa capitală, la cauzele ce-i îngreunează înțelegerea și la ceea ce ar rămâne să fie făcut în continuare. Este vorba mai întâi de articulația neobișnuit de complexă a unei opere în care autorul s-a străduit să dea o dezvoltare completă, sistematică, elaborată în toate amănuntele, a rezultatelor la care a fost condus în analiza a ceea ce numea „întreaga noastră cunoaștere posibilă prin rațiunea pură”. Este vorba, totodată, de marea noutate a problemelor pe care le-a ridicat această analiză și a concluziilor la care a condus.<sup>ii</sup> Greu-

---

<sup>i</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>ii</sup> Kant a fost pe deplin conștient că această noutate reprezintă o mare stavilă în calea înțelegerii adecvate și asimilării mai rapide a ideilor de bază ale *Criticii* de către cei mai buni filozofi, pentru a nu mai vorbi de cercurile mai largi ale publicului cult. El nu avea de aceea nici o îndoială că audiența ideilor sale va fi la început foarte restrânsă, dar era încrezător în „lucrarea timpului”. Această conștiință răzbate limpede din formulări întotdeauna reținute și bine cumpanite pe care le întâlnim în textele scrisorilor sale din acea vreme. Căci „nu se poate aștepta ca modul de a gândi să fie mutat dintr-o dată pe un cu totul alt făgaș, ci trebuie timp pentru a-l opri încetul cu încetul pe calea lui veche și a-l aduce, în cele din urmă, prin înrâuriri treptate, în direcția opusă” (către M. Herz, la 11 mai 1781). „Aveți, rogu-vă, bunăvoința de a mai arunca o dată o privire fugară asupra întregului și veți observa că nu este metafizică ceea ce eu traitez în această critică, ci o știință cu totul nouă și care nu a fost încercată până acum, și anume critica unei rațiuni *care judecă a priori*” (către Christian Garve la 7 august 1783).

tăţile ce ţin de amploarea şi noutatea întreprinderii au fost sporite de imperfecţiunile cărora le-a dat naştere o redactare finală grăbită<sup>i</sup>, precum şi de o incapacitate, pe care filozoful o mărturiseşte de bunăvoie şi fără neplăcere, de a-şi desfăşura sistemul, în mod complet, cu deplină rigoare şi consecvenţă până în amănunte, şi de a asigura, totodată, expunerii claritatea şi strălucirea stilistică pe care şi le poate dori orice autor. Kant recunoaşte că a dat deplină întâietate primului obiectiv, socotind că neajunsurile expunerii vor putea fi îndreptate apoi într-un fel sau altul, în vreme ce întârzierile pe care le-ar fi atras după sine străduinţele de îmbunătăţire a expunerii ar fi putut pune sub semnul întrebării realizarea proiectului în întregul său. Pe deasupra, reacţiile cititorilor avizaţi vor putea localiza cel mai bine punctele ce se cer în primul rând clarificate. Kant nu le ascundea în acelaşi timp prietenilor săi obligaţiile care credea că îi revin pe mai departe pentru a promova o mai bună înţelegere a temelor şi a ideilor de mare noutate ale cărţii sale. *Critica raţiunii pure* nici nu ajunsese încă în mâinile cititorilor când autorul ei îi scria lui Marcus Herz, la 11 mai 1781: „Greu va rămâne întotdeauna acest fel de cercetare, căci el cuprinde *metafizica metafizicii*, şi cu toate acestea am în gând un plan după care ar putea primi şi popularitate, care însă la început, când terenul trebuia să fie curăţat, ar fi fost cu totul nepotrivit, căci mai întâi acest fel de cunoaştere trebuia să fie aşezat în

---

<sup>i</sup> Autorul s-a pronunţat cel mai clar în această privinţă în prefaţa ediţiei a II-a a *Criticii raţiunii pure*: „În ceea ce priveşte această a doua ediţie nu am voit, cum e şi firesc, să pierd prilejul oferit de ea ca să înlătur pe cât posibil dificultăţile şi obscuritatea, din care se vor fi ivit multe interpretări greşite, de care s-au lovit în aprecierea acestei cărţi mulţi bărbaţi pătrunzători, poate nu fără vina mea“. (Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 34.)

fața ochilor în întregul său, în toate articulațiile sale; altfel ar fi trebuit să încep cu ceea ce am prezentat sub titlul de *antinomie a rațiunii pure*, ceea ce ar fi putut avea loc într-o expunere foarte vie și ar fi trezit cititorului dorința de a cerceta sursele acestei contradicții<sup>i</sup>. La mai puțin de o lună, în scrisoarea către Bister, lucrurile sunt spuse și mai limpede: „...nu găsesc că aş dori să retrag ceva din cele scrise, dar ici și colo pot fi aduse lămuriri și mă voi folosi pentru aceasta de primul prilej<sup>ii</sup>. Sunt primele semne ale încolțirii unor noi proiecte.

### *Proiectul unui rezumat „popular“ al Criticii rațiunii pure*

Despre o nouă scriere, ce ar urma să înlesnească o mai bună înțelegere a mării lucrări, se vorbește, mai întâi, în cercul prietenilor și cunoștințelor apropiate, care urmăreau cu mult interes activitatea literară a lui Kant, ca despre un rezumat al *Criticii rațiunii pure*. Hamann înțelesese mai întâi că este vorba despre o scurtă lucrare de vulgarizare a ideilor *Criticii*. La 5 august 1781, el îi scrie din Königsberg prietenului său Herder: „Kant vrea să scoată un rezumat popular, și pentru profani, al *Criticii* sale<sup>iii</sup>. Câteva zile mai târziu, la 11 august, același Hamann se exprimă astfel într-o scrisoare către prietenul său din Riga Johann Friedrich Hartknoch, editorul *Criticii rațiunii pure*: „Kant vorbește despre un rezumat al *Criticii* sale în stil popular, pe care promite să-l scoată pentru profani. Doresc tare mult, iubite

<sup>i</sup> Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, pp. 195, 196.

<sup>ii</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>iii</sup> Citat după Benno Erdmann, *Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena*, M. Niemeyer, Halle, 1904, p. 53.

prieten, să nu vă speriați și cel puțin să nu lăsați să se vadă indiferență față de el [Hamann avea în vedere decepția pe care i-o produsese lui Hartknoch slabul interes al publicului mai larg față de *Critica rațiunii pure*, în primele săptămâni după apariția cărții – *M. F.*] și să păreți a vă interesa de scrierile lui viitoare în măsura în care va fi cazul. Căci el s-a apucat de lucru cu dumneavoastră cel puțin *bona fide* și își închipuie că, cu cât va deveni mai veche lucrarea lui, cu atât va găsi mai mulți cititori. Mișcarea de la *Michaelismesse* [târgul de toamnă care începea la Leipzig în ultima duminică a lunii august – *M. F.*] vă va lămuri și vă va da poate prilejul de a-i cere o scriere populară mai mică pentru despăgubirea dumneavoastră, precum și să-l încântați sau să-l îmbărbătați cu vin curat pentru a scrie o carte mică menită să răspundă mai mult gustului publicului; căci aceasta a fost prea abstractă și prea de preț pentru marea mulțime<sup>i</sup>. Înainte ca această sugestie a lui Hamann să fi ajuns la cunoștința lui Hartknoch, autorul *Criticii* se adresase deja editorului său, propunându-i publicarea unei lucrări de acest fel. Scrisoarea lui Kant către Hartknoch din 18 august 1781, atât de importantă pentru cunoașterea unui moment timpuriu al istoriei *Prolegomenelor*, nu a fost găsită până astăzi și este poate pierdută pentru totdeauna. Despre această scrisoare aflăm doar din răspunsul lui Hartknoch din 19 noiembrie. După ce confirmă primirea scrisorii lui Kant și pomenește motivele care au determinat întârzierea răspunsului său, adăugând scuzele de rigoare, Hartknoch continuă: „Dacă în viitor rezumatul *Criticii* va fi gata, cum nu mă îndoiesc, vă rog să-l trimiteți tipografului Grünert la Halle, care a tipărit lucrarea cea mare. Fiți așa de bun și anunțați-mă de îndată ce manuscrisul a fost expediat<sup>ii</sup>. O confirmare a

<sup>i</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>ii</sup> *Ibidem*, p. 57.

informaţiei găsim în scrisoarea lui Hamann către Hartknoch din 14 septembrie, în care primul, pomenind despre o vizită pe care i-a făcut-o lui Kant, precizează: „Exemplarele kantiene [ale *Criticii raţiunii pure*] au fost împărţite şi autorul m-a încredinţat că dumneavoastră veţi avea şi scurtul rezumat... Kant m-a asigurat că rezumatul său va consta în foarte puţine coli”<sup>i</sup>.

Ştim, prin urmare, că autorul *Criticii* a hotărât deja în august 1781 să scrie ceea ce a numit la început un *rezumat* al cărţii sale. Mai ştim că în intenţia iniţială această lucrare trebuia să conţină „numai câteva coli” şi să fie o „scriere populară”. Nu este de prisos însă să considerăm mai îndeaproape ceea ce înţelegea Kant printr-o scriere filozofică accesibilă şi în acest sens *populară*.

Cu privire la accesibilitatea scrierilor teoretice abstracte şi cu privire la căile prin care ar putea fi ea atinsă, Kant s-a exprimat cu diferite ocazii. În ianuarie 1779, el îi scria lui M. Herz: „De un anumit timp reflectez, în anumite clipe de răgaz, asupra principiilor accesibilităţii [*Popularität*] în ştiinţe în general (se înţelege, în acelea care sunt capabile să devină astfel, căci matematica nu este), cu deosebire în filozofie, şi cred că pot determina, nu numai din acest punct de vedere, o altă alegere şi o altă ordine decât aceea pe care o cere metoda scolastică [*schulgerechte Methode*]<sup>ii</sup>, care rămâne

<sup>i</sup> *Ibidem*, pp. 56–57.

<sup>ii</sup> Prin expresiile *schulgerechte Methode* sau *scholastische Methode* Kant înţelegea metoda ştiinţifică, care, spre deosebire de *metoda populară* (*populare Methode*), desfăşoară argumentarea în mod riguros, pornind de la principii. Este demersul strict ştiinţific, care renunţă la exemplele şi lămuririle necesare pentru a asigura accesibilitatea. În acest sens, Kant caracteriza *Critica raţiunii pure* drept o *expunere scolastică* (*scholastischer Vortrag*).

întotdeauna fundamentul<sup>i</sup>. Mai pe larg și mai lămurit s-a pronunțat Kant cu privire la deosebirea dintre o *scriere științifică* și o *scriere populară* în prelegerile sale de logică, editate în 1800 de Gottlob Benjamin von Jäsche: „În expunerea scolastică, regulile trebuie să fie prezentate în *universalitatea* lor sau *in abstracto*, în cea populară, dimpotrivă, în *particularitatea* lor sau *in concreto*. Expunerea scolastică este fundamentul celei populare, căci poate expune ceva într-o manieră populară numai acela care poate să expună același lucru în mod fundamental<sup>ii</sup>. Accesibilitatea unei scrieri filozofice ține deci, pentru Kant, mai întâi de caracterul expunerii, de felul de a comunica ideile pentru a le face înțelese de către un cerc mai larg de oameni. „De altfel, noi distingem *expunerea* de metodă. Căci, prin metodă, trebuie să înțelegem modul în care poate fi cunoscut integral un anumit obiect, la a cărui cunoaștere trebuie aplicată... *Expunerea* înseamnă numai maniera de a comunica celorlalți gândurile, pentru a face inteligibilă o anumită doctrină.“<sup>iii</sup> Kant are în vedere însă și o *accesibilitate* care nu ține numai de caracterul expunerii, ci privește și punctul ei de plecare și, în acest sens, ordinea expunerii. El o numește într-un mod mai puțin fericit „popularitate în metodă“. Mai puțin fericit, deoarece această „popularitate“ nu privește până la urmă demersul cercetării, ci doar modul de prezentare a rezultatelor ei. „Metoda *științifică* sau scolastică se deosebește de cea *populară* prin faptul că pornește de la propoziții fundamentale și propoziții elementare, pe când ultima pornește, dimpotrivă, de la ceea ce este *familiar* și *interesant*. Prima urmărește

<sup>i</sup> Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 185.

<sup>ii</sup> Immanuel Kant, *Logica generală*, traducere de Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 72.

<sup>iii</sup> *Ibidem*, pp. 72–73.

*fundamentarea* și elimină deci toate elementele străine: ultima are ca scop conversația.<sup>i</sup>

Indiferent dacă Immanuel Kant și-a schimbat sau nu mai târziu părerile cu privire la posibilitatea și oportunitatea unei expunerii populare a filozofiei sale teoretice<sup>ii</sup>, ar fi greu

---

<sup>i</sup> *Ibidem*, p. 198. Atrage atenția aici caracterizarea metodei populare ca una ce servește *conversația*. O largă dezvoltare a acestei teme întâlnim în primul capitol al *Cercetării asupra intelectului omenesc*, a lui D. Hume, intitulat „Despre diferitele feluri de filozofie”.

<sup>ii</sup> Benno Erdmann, în *Historische Untersuchungen...*, indică două pasaje, unul din prefața ediției a II-a a *Criticii* (1787) și unul din prefața *Metafizicii moravurilor*, care ar semnala o asemenea schimbare. „Totuși, s-a ținut seama și de pretențiile juste ale filozofului speculativ. El rămâne în continuare exclusiv depozitarul unei științe utile publicului, fără ca acesta s-o știe, adică al criticii rațiunii; căci aceasta nu poate deveni nicicând populară, dar nici nu are nevoie să fie...” (*Critica rațiunii pure*, ed. cit., pp. 32–33). În „Cuvântul înainte” din 1797 la *Metafizica moravurilor*, după ce aprobă părerea exprimată de Christian Garve că „orice învățătură filozofică trebuie să poată fi adusă la forma populară (la o concretizare suficientă pentru comunicarea generală) dacă este ca însuși cel ce o predă să nu fie supus bănuielii de obscuritate a noțiunilor sale”, Kant adaugă: „Încuviințez cu plăcere aceasta, cu excepția sistemului unei critici a capacității rațiunii însăși și a tot ceea ce poate fi dovedit numai prin această determinare a ei; deoarece, spre deosebire de ceea ce este sensibil, el aparține cunoașterii noastre suprasensibile, a ceea ce stă însă cu toate acestea în competența rațiunii. Aceasta nu poate deveni niciodată populară, ca și orice metafizică formală în genere, cu toate că rezultatele ei pot fi făcute convingătoare pentru rațiunea sănătoasă (a unuia care este metafizician fără să o știe)” (Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, în *Kants Werke*, Akademie Textausgabe VI, p. 206). Asemenea afirmații nu ar trebui poate socotite ca fiind neapărat de neîmpăcat cu altele, citate mai sus. Există grade de „popularitate” și Kant nu trebuia să folosească întotdeauna cuvântul cu referire la formele extreme ale „popularizării”, adică cu referire la o „concretizare suficientă” pentru a face materia filozofică susceptibilă să devină obiectul unei „comunicări generale”.

să se pună la îndoială că, cel puţin câţiva ani după apariţia primei ediţii a *Criticii*, el a fost convins de utilitatea unei expuneri mai accesibile a principalelor idei ale lucrării. Mărturiile amintite mai sus sprijină presupunerea că autorul *Criticii* s-a gândit mai întâi să încerce el însuşi redactarea unui rezumat mai popular. În orice caz, așa i-au înţeles intenţiile Hartknoch şi Hamann, cărora le-a comunicat acest proiect, primului în scris, celui de-al doilea oral, în august şi, respectiv, septembrie 1781. Nu există încă nici o dovadă că filozoful ar fi trecut dincolo de intenţia pe care a exprimat-o şi că ar fi început să lucreze la realizarea acestui proiect. Există, dimpotrivă, mărturii contrarii. În importanta scrisoare către Christian Garve din 7 august 1783, un răspuns la scrisoarea acestuia din 13 iulie, care a fost prilejuită tocmai de apariţia *Prolegomenelor*, Kant reafirmă mai întâi rostul şi însemnătatea „popularizării“ în filozofie, cu remarcă firească că ea va urma întotdeauna muncii de elaborare propriu-zise. „Binevoii să amintiţi lipsa de popularitate ca o imputare îndreptăţită ce se poate face scrierii mele, căci într-adevăr orice scriere filozofică trebuie să fie aptă de aceasta, fiindcă altfel ea ascunde probabil un nonsens sub un abur de aparentă sagacitate. Doar că nu se poate începe cu această popularitate în cercetări ce se întind atât de sus.“<sup>i</sup>

---

<sup>i</sup> Kant avertizase, de fapt, încă în prefaţa primei ediţii a *Criticii*, cu referire evidentă la „filozofia populară“ a vremii, că, „dacă mijloacele care ajută pentru a produce claritatea sunt, fără îndoială, utile în *amănunte*, ele sunt însă de multe ori dăunătoare în *ansamblu*, întrucât nu permit cititorului să ajungă destul de repede să îmbrăţişeze ansamblul cu privirea, şi acoperă cu toate culorile lor scilicet articulaţia sau fac de nerecunoscut structura sistemului, de care depinde totuşi de cele mai multe ori judecarea unităţii şi solidităţii lui“ (*Critica raţiunii pure*, ed. cit., pp. 16–17). Şi mai categoric se va exprima Kant în prefaţa ediţiei a II-a a *Criticii*.



Kant continuă cu importanta precizare: „Dacă voi reuși să duc lucrurile numai până acolo încât, în concepte scolastice și prin expresii barbare, cu mine să se fi înaintat o distanță, atunci aş dori eu însumi să încerc (alții vor fi însă în aceasta mai norocoși) să schițez un concept popular și totuși temeinic despre întreg, al cărui plan îl port încă în mine...”<sup>i</sup> Acest pasaj ne informează deci că proiectul inițial al unei expunerii populare a ideilor *Criticii* nu a fost realizat. *Prolegomenele*, care tocmai apăruseră, nu erau socotite de Kant o asemenea scriere. Aflăm totodată că, și după apariția *Prolegomenelor*, Kant socotea, mai departe, drept foarte folositoare o expunere sistematică, dar mai accesibilă a conținutului *Criticii*. El își exprima însă speranța că această muncă va putea fi preluată și dusă la bun sfârșit de alții. (Mai mult, Kant pare să fi crezut că idei filozofice cu adevărat noi nici nu-și vor putea face loc dacă autorul lor nu va avea norocul să se bucure de sprijinul unor minți puternice care l-au înțeles.<sup>ii</sup>) Speranța lui s-a împlinit. Deja în anul 1784 profesorul Johann Schultz a publicat cartea intitulată *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft (Explicații asupra „Criticii rațiunii pure“ a domnului profesor Kant)*. Se pare că era tocmai ceva de felul rezumatului la care se gândise Kant în vara anului 1781. Lucrarea, de proporții mai mari decât cea concepută de Kant, era, desigur, accesibilă numai oamenilor cu pregătire, și nu unui public foarte larg. Schultz afirmă răspicat în prefață că nu are în vedere o accesibilitate pentru „intelectul comun, cu totul

<sup>i</sup> Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, pp. 227–228.

<sup>ii</sup> Kant va scrie mai târziu că „toate noile teorii, care înfăptuiesc o mare schimbare, trebuie să fie introduse de altcineva, căci descoperitorul lor nu poate să le impună atenției generale“ (*apud* Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Bd. I, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, p. 124).

neexersat“ și că o asemenea accesibilitate nici nu este în genere cu puțință în metafizică. El precizează: „Un sistem metafizic îl numesc popular când este de înțeles pentru orice gânditor exersat“<sup>i</sup>. După cartea lui Schultz au urmat și alte scrieri de acest fel.

Imboldul, încurajarea și asistența continuă pe care Schultz le-a primit în realizarea proiectului său din partea lui Kant mărturisesc însemnătatea pe care o acorda cel din urmă realizării unui rezumat sistematic al *Criticii*, care să favorizeze cuprinderea unitară a ideilor ei de bază și mai buna lor înțelegere de către cei care studiază filozofia. La 26 august 1783, Kant își mărturisea marea satisfacție pe care i-a produs-o citirea manuscrisului lui Schultz scriindu-i: „Aceasta din urmă [fidelitatea expunerii lui Schultz – *M. F.*] mă mângâie cu deosebire pentru mâhnirea de a nu fi fost înțeles de aproape nimeni și mă eliberează de teama că nu am darul de a mă face înțeles într-o măsură cât de mică sau poate deloc într-o materie atât de grea, și că aș fi depus întreaga muncă în zadar“<sup>ii</sup>. Câteva luni mai târziu, la 17 februarie 1784, Kant dădea glas bucuriei pe care i-a pricinuit-o vestea că „prelucrarea dumneavoastră temeinică și în același timp populară a *Criticii* este la tipar“ și adăuga: „Am avut, ce-i drept, intenția să înfățișez alegerii dumneavoastră binevoitoare câte ceva din ceea ce mi s-a părut că ar putea servi pentru prevenirea neînțelegerilor, și, ici și colo, pentru o mai ușoară înțelegere a scrierii mele, pentru a le folosi sau nu în scopul dumneavoastră; treburi din afară și de aici, uneori și obișnuita indispoziție, au împiedicat de mai multe ori înfăptuirea acestei intenții și acum mă bucur că nimic din acestea nu a avut vreo înrâurire asupra operei dumneavoastră,

<sup>i</sup> Benno Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, p. 111.

<sup>ii</sup> Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 240.

în măsura în care ea păstrează o mai mare uniformitate a prelucrării pe temeiul ideii concepute de dumneavoastră prin gândirea întregului și, prin urmare, și mai multă originalitate<sup>i</sup>. Cât de mare a fost acțiunea operei lui Schultz în sensul dorit de Kant nu ne interesează aici.<sup>ii</sup> Importantă este mărturia autorului *Criticii* că el nu a renunțat cu totul la proiectul rezumatului nici după apariția *Prolegomenelor* și că avea în minte anumite idei cu privire la realizarea acestui proiect. Este clar că el nu l-a mai urmărit atunci când s-a convins că această sarcină poate fi îndeplinită în bune condiții de autori apropiați ideilor sale.

---

<sup>i</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>ii</sup> În cunoscuta lui monografie consacrată vieții și operei lui Kant, Vorländer aprecia că lucrarea lui Schultz a contribuit încă în mică măsură la cunoașterea și înțelegerea *Criticii* în afara perimetrului cultural al Königsbergului. Drumul l-ar fi deschis apariția, în anul 1785, a revistei *Allgemeine Literaturzeitung* din Jena, care devine, sub conducerea unuia dintre fondatorii ei, Christian Gottfried Schütz, un admirator entuziast al mării lucrări a lui Kant, organul criticismului. O puternică acțiune au exercitat și scrierile viitorului profesor din Jena Carl Christian Erhard Schmid, care a scos încă în deceniul al nouălea o expunere a *Criticii* pentru prelegeri universitare și un dicționar pentru ușurarea studiului lucrărilor lui Kant. Oricum, în prefața ediției a II-a din 1787, Kant nu socotea această muncă drept una deja încheiată: „Acestor distinși bărbați, care cu temeinicia perspicacității asociază atât de fericit talentul unei expuneri clare (de care eu nu mă simt capabil), le las să definitiveze lucrarea mea, care, cu privire la claritate, este pe alocuri deficientă...” (*Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 37).

## Prolegomenele *ca expunere a Criticii* *după metoda analitică*

Să revenim acum la firul istoric al desfășurării evenimentelor. Știm nu numai că autorul *Criticii* nu s-a angajat la realizarea proiectului său inițial, cel al unui rezumat „popular“, dar avem și bune motive să presupunem că el a părăsit acest proiect destul de repede, încă în toamna anului 1781. Într-adevăr, un rezumat de „câteva coli“ nu i-ar fi putut lua prea mult timp lui Kant. Nu este de mirare că Hamann, unul dintre cei care cunoșteau acest proiect, a așteptat primirea manuscrisului de către editor înainte de sfârșitul anului 1781. La 23 octombrie, Hamann îl întreba pe Hartknoch: „Ce mai e cu scrierea lui Kant? Este manuscrisul deja gata și în lucru? Unii spun, și el însuși, că ar fi un rezumat al *Criticii*; alții, dimpotrivă, afirmă, și după vorbele lui, că ar fi o crestomație de metafizică. Vă rog să-mi împărtășiți ce știți, și, dacă este gata și sunt trase exemplare, să vă gândiți și la mine“. Hamann revine într-o nouă scrisoare din noiembrie: „Al doilea lucru pe care-l aștept este rezumatul sau crestomația lui Kant și doresc să aflu de la dumneavoastră cel puțin dacă lucrarea este sub tipar și când va fi gata“<sup>i</sup>.

Împrejurarea că rezumatul la care Hamann presupunea că lucrează Kant întârzia atât de mult nu putea avea decât două explicații: o schimbare a proiectului inițial sau munca în paralel la o altă scriere. Și una, și cealaltă din aceste presupuneri s-au dovedit adevărate. În 1781–1782, Kant a lucrat într-adevăr și la *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Pe de altă parte, ideile sale cu privire la ceea ce ar trebui întreprins într-o primă urgență pentru orientarea cititorului *Criticii* au luat un curs nou. Este de presupus că, încă în

---

<sup>i</sup> Apud Benno Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, pp. 64–65.

ultimele luni ale anului 1781, Kant a ajuns la concluzia că s-ar impune înainte de toate elaborarea unei scurte expuneri a problemelor, conceptelor și ideilor de bază ale *Criticii* pentru cunoscători după o altă metodă, și anume după *metoda analitică*. Este util să ne facem o idee despre ceea ce era pentru Kant o expunere analitică și despre ceea ce ar fi putut însemna o expunere de acest fel a conținutului *Criticii rațiunii pure*, pentru a înțelege de ce filozoful a socotit-o nu doar mai urgentă decât redactarea unui rezumat accesibil, ci a văzut în ea și o îndeletnicire mai atrăgătoare.

Cu privire la sensul în care folosea expresiile *metodă analitică* și *metodă sintetică*, Kant se exprimă cu toată claritatea: „*Metoda analitică* este opusă celei *sintetice*. Prima pornește de la ceea ce este condiționat și fundamentat și înaintează către principii (*a principiatis ad principia*), cealaltă, dimpotrivă, pornește de la principii la consecințe sau de la simplu la complex. Prima ar putea fi numită *regresivă*, a doua *progresivă*<sup>i</sup>. În *Critică*, sistemul rațiunii pure a fost expus după metoda sintetică. Kant nu putea alege o altă metodă pentru o primă înfățișare a ideilor sale decât cea demonstrativă, care înaintează de la principii la consecințe. Căci, pentru nevoile întemeierii ideilor, avantajele rigorii, pe care o asigură progresiunea de la principii la consecințe, sunt de neprețuit. Ele trebuie plătite însă cu prețul unei deosebite complexități

---

<sup>i</sup> Immanuel Kant, *Logica generală*, ed. cit., p. 199. În acest sens au vorbit despre deosebirea dintre metoda analitică și metoda sintetică încă matematicienii greci. Într-un pasaj mult comentat de istoricii moderni ai științei, Pappus din Alexandria numește analitic acel demers în care geometrul acceptă ca adevărată o anumită propoziție și supune cercetării principiile din care poate fi ea derivată. Pentru o întărire a afirmației că autorul *Criticii* folosește expresia *metodă analitică* în acest sens tradițional, vezi și precizările din textul *Prolegomenelor*, § 5, nota de subsol de la sfârșitul alineatului al patrulea.

şi întinderi a lanţului argumentelor, ceea ce a dat naştere la mari greutăţi pentru cei mai pregătiţi cititori şi i-a putut ţine departe de această carte pe unii dintre cei a căror judecată era aşteptată de Kant cu cel mai mare interes<sup>i</sup>.

Nu este de mirare că filozoful s-a gândit să facă mai întâi ceva pentru a uşura accesul la ideile *Criticii* al celor mai luminate capete ale vremii. Semnele tot mai neîndoielnice şi tot mai numeroase pe care le-a primit, încă în primele luni care au trecut de la apariţia *Criticii raţiunii pure*, cu privire la greutăţile pe care le întâmpină asemenea oameni în citirea lucrării sale l-au putut hotărî să acorde prioritate unei scrieri lămuritoare, destinate în primul rând acestui cerc restrâns de cititori. Planul unei expuneri a ideilor *Criticii* după metoda analitică îl putea atrage din mai multe puncte de vedere. În primul rând, o dezvoltare în ordine regresivă, de la consecinţe spre principii, constituia pentru autor o binevenită ocazie de a-şi supune ideile unei noi verificări, ceea ce nu este niciodată de prisos când este vorba de idei ce ţinţesc să atragă după ele mari schimbări în filozofie. În al doilea rând, o expunere după o asemenea metodă promitea multe clarificări pentru cei mai avizaţi cititori, pe de o parte deoarece arunca o nouă lumină asupra multor raţionamente din prima ediţie a *Criticii*, iar pe de altă parte fiindcă o

---

<sup>i</sup> Răspunzând unei scrisori a lui Marcus Herz, în care acesta îi comunică, în zilele în care apărea *Critica*, că suferindul Moses Mendelssohn s-a ferit de marile ostenele pe care le cerea studiul cărţii, punând-o deocamdată „la o parte“, Kant observă: „Că domnul Mendelssohn a pus cartea mea la o parte îmi este foarte neplăcut, dar sper că aceasta nu se va întâmpla pentru totdeauna. El este, între toţi cei ce ar putea lămuri lumea în această privinţă, cel mai însemnat om, şi pe el, pe domnul Tetens [profesor de filozofie la Kiel – *M. F.*] şi pe dumneavoastră, mult preţuitule, m-am bizuit, între toţi, cel mai mult“ (Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 196).

dezvoltare după metoda analitică este prin natura lucrurilor comparativ mai accesibilă. Kant o spune explicit: „Metoda analitică este mai potrivită pentru scopul popularităţii, dar pentru scopul tratării ştiinţifice şi sistematice a cunoaşterii este mai potrivită metoda sintetică“<sup>i</sup>.

Dacă hotărârea lui Kant de a scrie, înaintea plănuitului rezumat, o expunere a ideilor *Criticii* după metoda analitică a fost determinată de asemenea raţiuni, în primul rând de dorinţa de a uşura formarea judecăţii unor spirite eminente asupra sistemului propus în lucrarea sa fundamentală, putem aprecia că această hotărâre a fost pe deplin îndreptăţită. Căci tocmai cei mai buni dintre filozofii vremii resimţeau mai puternic nevoia unei noi expuneri ieşite din pana autorului, pentru a verifica modul în care i-au înţeles ideile, mai înainte de a se pronunţa asupra lor. Corespondenţa lui Hamann oferă în această privinţă mărturii deosebit de semnificative şi de convingătoare. Apreciatul autor, numit şi „magul Nordului“, a cărui reputaţie era în acel moment incomparabil mai mare decât cea a mai vârstnicului său coleg Kant<sup>ii</sup>, citise *Critica* încă în colile de corectură pe care i le trimitea regulat editorul Hartknoch, prietenul său, şi avea pregătită, încă din iulie 1781, o recenzie. Hamann ezita însă

---

<sup>i</sup> Immanuel Kant, *Logica generală*, ed. cit., p. 199.

<sup>ii</sup> O singură informaţie anecdotică spune totul în această privinţă. Cu prilejul unei călătorii la Göttingen, în toamna anului 1779, Christian Jakob Kraus, unul dintre cei mai talentaţi studenţi ai lui Kant şi prieten apropiat al filozofului, care va deveni mai târziu, cu sprijinul acestuia, profesor de filozofie practică şi politică la Königsberg, relatează într-o societate de profesori ai Universităţii că fostul său magistru are în pupitru o lucrare care le va da mare bătaie de cap filozofilor. Cei de faţă ar fi izbucnit în râs spunând: „Din partea unui diletant în filozofie este greu să se aştepte așa ceva“ (!) (vezi Karl Vorländer, *Immanuel Kant*, Bd. I, p. 416).

să se pronunţe în mod public asupra lucrării. Şi aceasta nu numai pentru a nu prejudicia, prin greutatea pe care ar fi putut-o avea o critică de mare autoritate, interesul publicului mai larg pentru cartea lui Kant, ci şi fiindcă avea îndoieli că ar fi reuşit să ajungă în toate privinţele la o înţelegere mulţumitoare a unei scrieri de o complexitate şi de o densitate copleşitoare. Încă la 31 mai 1781 Hamann îi scria lui Hartknoch: „Am studiat încă o dată prima parte [a *Criticii raţiunii pure*] şi găsesc într-adevăr că conţinutul ei este la îndemâna a foarte puţine capete“<sup>i</sup>. Interesul lui Hamann pentru o mai bună pătrundere a ideilor *Criticii* era sporit de o împrejurare particulară. El era tocmai pe cale să termine o traducere germană a *Dialogurilor despre religia naturală* ale lui Hume şi intenţiona să le adauge o disertaţie consacrată examinării argumentelor critice ale filozofului scoţian. Citind *Critica*, Hamann s-a gândit să extindă această examinare şi asupra tratării date de Kant antinomiilor teologiei raţionale, răspunzând astfel, în acelaşi timp, „Hume-ului englez şi celui prusac“, cum s-a exprimat într-o scrisoare din 25 august 1781, adresată lui Johann Friedrich Reichardt.<sup>ii</sup> Ducerea până la capăt a acestui plan literar ajunsese însă să depindă de cunoaşterea noii expuneri a lui Kant, prin care Hamann nădăjduia că se va putea asigura mai bine dacă a înţeles sau nu în mod adecvat unele puncte ale doctrinei pe care intenţiona să o critice. Corespondenţa lui Hamann nu lasă nici o îndoială în această privinţă. Iată două mărturii grăitoare: „Din aceeaşi perspectivă (cea a vieţii mele de zi cu zi) nu se poate alcătui un horoscop favorabil pentru calitatea mea de autor [*Autorschaft*] ce depinde de două împrejurări, anume de traducerea lui Hume şi de încheierea de

<sup>i</sup> *Apud* Benno Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, p. 62.

<sup>ii</sup> *Ibidem*.



către Kant a rezumatului mării sale lucrări, care îmi este trebuincios pentru a o înţelege pe aceasta atât de deplin cât este posibil... Socotesc cel puţin ca o datorie pentru mine să-l las pe om să spună tot ce are de spus<sup>i</sup>. „*Critica* sa o citesc acum a treia sau poate a patra oară. Cea mai bună cheie o aştept de la noua carte şi vă rog de aceea să-mi daţi de ştire despre începutul şi desfăşurarea lucrurilor, dacă o aveţi deja în editura dumneavoastră sau când o s-o primiţi.“<sup>ii</sup> Din această perioadă ce urmează nemijlocit apariţiei *Criticii* pot fi amintite numeroase plângeri privitoare la obscuritatea lucrării şi la greutăţile pe care le aveau de întâmpinat în citirea ei spirite reputate pentru cultura lor filozofică şi puterea lor de pătrundere<sup>iii</sup>, şi cel puţin unele dintre acestea trebuie să fi ajuns şi la urechile lui Kant. Christian Garve, pe care autorul *Criticii* îl preţuia în mod deosebit ca filozof<sup>iii</sup>, povestindu-i lui Kant

---

<sup>i</sup> Hamann către Herder la 15 septembrie 1781 şi Hamann către Hartknoch în noiembrie 1781 (*apud* Benno Erdmann, *op. cit.*, pp. 57 şi 65).

<sup>ii</sup> Astfel, Theodor Gottlieb von Hippel îi scrie la 17 iulie lui Johann Georg Scheffner (ambii bărbaţi aparţineau elitei intelectuale a Königsbergului şi cercului cunoştinţelor apropiate ale lui Kant): „Aţi citit deja *Critica raţiunii pure* a lui Kant? Este aici o obscuritate care-şi caută perechea? Pentru mine ea este prea sus pentru a afla ceva, şi ce aş putea să fac?“ (*apud* Benno Erdmann, *op. cit.*, p. 118). Iată cum se exprima chiar Herder într-o scrisoare către Hamann de la sfârşitul anului 1781: „Îl studiez pe Kant, dar nu înaintez. Danov le-a spus la Jena studenţilor: «Cartea ar cere un an pentru a fi citită». La mine va cere doi sau trei, atât de jos sunt faţă de regiunile înalte ale raţiunii pure“ (*ibidem*, p. 121). În sfârşit, Karl Leonhard Reinhold, ale cărui *Scrisori despre filozofia kantiană*, publicate pentru prima dată în anii 1786–1787, au contribuit mult la răspândirea ideilor *Criticii*, mărturisise că a înţeles această scriere abia la a cincea citire!

<sup>iii</sup> Exprimându-şi părerea că cei mai buni filozofi pe care-i cunoaşte vor trebui să încerce a duce mai departe demersul inaugurat

într-o scrisoare din iulie 1783 împrejurările în care se angajase, cu doi ani mai înainte, să scrie o recenzie a *Criticii rațiunii pure*, descrie primele impresii pe care i le-a produs contactul cu această carte astfel: „Mi-am dat seama imediat ce am început să citesc lucrarea că am făcut o alegere greșită; că această lectură, mai ales acum când eram în călătorie, distrat, încă ocupat cu altă muncă, slăbit de mulți ani și pe atunci, ca întotdeauna, bolnăvicios, va fi prea grea pentru mine. Vă mărturisesc că nu cunosc nici o altă carte în lume a cărei citire să-mi fi cerut o sfortare atât de mare și, dacă nu m-aș fi crezut legat de cuvântul dat, aș fi amânat citirea ei pentru timpuri mai bune, când capul și corpul meu ar fi fost mai puternice“<sup>i</sup>.

În ce constă o expunere după metoda analitică a *Criticii* și în ce fel putea contribui ea la o mai bună înțelegere a acesteia de către cei mai avizați cititori? Expunerea din prima ediție urmează metoda sintetică. Kant scrie în prefață că lucrarea sa își propune o critică „a capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoștințele la care poate năzui *independent de orice experiență*, prin urmare rezolvarea problemei posibilității sau imposibilității unei metafizici în genere și determinarea atât a izvoarelor, cât și a sferei și limitelor ei, toate acestea din principii“<sup>ii</sup>. Precizarea „din principii“ indică clar ordinea sintetică, demonstrativă sau progresivă a expunerii. Bunăoară, aserțiunea că matematica și fizica pură

---

de *Critica rațiunii pure*, Kant îi scria lui Garve că îl consideră printre aceștia: „Garve, Mendelssohn și Tetens ar fi, ce-i drept, singurii oameni pe care-i cunosc prin a căror colaborare această chestiune ar putea fi adusă, într-o perioadă nu prea lungă de timp, la acel punct la care secolele nu au putut-o aduce“ (Kant către Garve la 7 august 1783, în Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 230).

<sup>i</sup> Immanuel Kant, *Briefwechsel*, pp. 220–221.

<sup>ii</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 13.

se constituie din judecăţi sintetice *a priori* nu exprima în prima ediţie a *Criticii* un fapt; ea nu reprezenta, aşadar, un punct de plecare, ci mai degrabă o concluzie la care conducea demersul demonstrativ al autorului. O expunere analitică urma să plece tocmai de la ceea ce se stabilise în prima ediţie a *Criticii* prin metoda sintetică, progresivă. Metoda expunerii este în acest sens regresivă. Că matematica şi fizica pură conţin judecăţi sintetice *a priori* este înfăţişat aici ca un fapt, ca punct de plecare, şi problema este de a pune în evidenţă şi de a cerceta premisele din care am putea deriva acest fapt. Sensul demersului se exprimă cu multă claritate în cele patru întrebări în care este împărţită problema generală a *Prolegomenelor* (vezi § 5). Aceleaşi întrebări pot fi întâlnite, ce-i drept, şi în introducerea *Criticii*. Cum se poate însă uşor observa, în *Prolegomene* ele oferă planul ce organizează întreaga expunere.

Spre deosebire de proiectul iniţial al „rezumatului“, cel de-al doilea proiect, proiectul unei expuneri a ideilor *Criticii* după metoda analitică, a fost realizat. *Prolegomenele* constituie această expunere.<sup>i</sup> Din punctul de vedere al autorului, *Prole-*

---

<sup>i</sup> Constatarea este general împărtaşită de exegeţii mai vechi sau mai noi ai *Criticii*: „Putem după toate acestea să spunem, în concluzie, că deosebirea dintre *Prolegomene* şi *Critica raţiunii pure* este în esenţă una de metodă. Acea lucrare a trebuit să fie redactată după metoda sintetică; pentru planul acesteia, după opera fundamentală încheiată, a putut fi ales demersul analitic“ (Benno Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, p. 12). „Este adevărat, Kant foloseşte în *Prolegomene* metoda analitică. Aici el întreabă: Cum este matematica posibilă? Cum este posibilă fizica pură? Cum este posibilă natura? Această ultimă întrebare este luată ca sinonimă cu întrebarea: Cum este posibilă experienţa? Întrebând astfel, Kant urmează metoda analitică sau mai curând regresivă...“ (Manfred Baum, „Transcendental Proofs in the *Critique of Pure Reason*“, în P. Bieri, R. P. Horstmann,

*gomenele* reprezintă, mai întâi, o punere la probă, printr-un demers complementar, a rezultatelor la care se ajunsese în *Critică*. Din punctul de vedere al intereselor celor inițiați, lucrarea pune mai bine în lumină aceste rezultate, prezentându-le după o altă metodă, care este înzestrată, prin însăși natura ei, cu virtutea de a spori accesibilitatea expunerii. Este ceea ce Kant spune foarte clar în ultimele alineate ale „Cuvântului înainte”: „Dar dacă un simplu plan care ar preceda critica rațiunii pure ar fi de neînțeles, nesigur și nefolositor, el este, dimpotrivă, cu atât mai util dacă vine după aceasta. Căci el ne pune în situația de a cuprinde dintr-o privire întregul, de a examina pe rând elementele principale care fac obiectul acestei științe și de a orându-i în expunere unele lucruri mai bine decât a fost posibil la prima redactare. Ceea ce înfățișez aici este un asemenea plan al unei lucrări încheiate, care poate fi schițat acum potrivit cerințelor metodei analitice, în timp ce lucrarea însăși a trebuit să fie scrisă urmând metoda sintetică, pentru ca știința să pună în fața ochilor toate articulațiile ei, ca structură a unei facultăți de cunoaștere cu totul deosebite, în corelația ei naturală”.

Rezultă limpede că filozoful a apreciat *Prolegomenele* drept o încercare de clarificare a raționamentelor *Criticii rațiunii pure*, desigur, numai pentru cunoscători. Chiar primele cuvinte ale „Cuvântului înainte” avertizează în această privință: „Prolegomenele de față nu au fost scrise pentru începători, ci pentru viitori profesori...” Că *Prolegomenele* depășesc în precizie și claritate *Critica* este cum nu se poate mai firesc. După o primă expunere, cea din opera fundamentală, care își propusese să fixeze ideile și raționamentele într-o formă cât mai riguroasă și cu deplină consecvență, a doua expunere

---

L. Krüger (eds.), *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht, Boston, London, D. Reidel, 1979, p. 6).

va putea aduce multe clarificări, mai ales dacă va fi realizată după o altă metodă. Kant însuși îi sfătuia pe cititorii săi să înceapă studiul filozofiei critice cu *Prolegomenenele* și să citească abia apoi *Critica rațiunii pure*.<sup>i</sup>

Ca orice câștig, câștigul în claritate și accesibilitate pe care-l conferă expunerii din *Prolegomenene* metoda analitică este ținut în cumpănă de o pierdere, și anume de slăbirea puterii ei demonstrative. Căci ceea ce este demonstrat direct în *Critică*, bunăoară existența enunțurilor sintetice *a priori*, apare în *Prolegomenene* drept o ipoteză ce câștigă în plauzibilitate, deoarece face cu puțință explicarea posibilității matematicii și fizicii pure. Aceasta nu este însă o demonstrație. Căci pot fi gândite și alte ipoteze din care ar putea fi derivată posibilitatea matematicii și fizicii pure. Din faptul că ipoteza oferă o explicație a posibilității acestor științe nu se poate deduce, așadar, cu siguranță adevărul ei.<sup>ii</sup>

Deosebirea dintre cele două lucrări în ceea ce privește metoda expunerii nu sare însă în ochi de la început. Primele cinci paragrafe ale *Prolegomenelor* urmează expunerea din *Critică*. Lucrurile se schimbă însă în paragrafele 6 și 7, cu care începe prima parte a *Prolegomenelor* (*Cum este posibilă*

---

<sup>i</sup> Pot fi întâlnite, desigur, și alte exprimări, chiar și în textul *Prolegomenelor*. Kant a caracterizat *Prolegomenenele* atât ca o scriere introductivă ce trebuie citită înaintea *Criticii*, cât și ca o lucrare ce continuă și completează *Critica*. (Vezi în această privință și Charles A. Corr, *The Relationship Between the Critique of Pure Reason and the Prolegomena of Immanuel Kant*, în *Akten des 5 Internationalen Kant Kongresses*, Mainz, 3–4 April 1981. Hrsg. G. Funke, Bouvier Verlag, Bonn, 1981, pp. 711–719.)

<sup>ii</sup> Vezi Julius Hermann von Kirchmann, *Erläuterungen zu Kants Prolegomena*, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig, 1873, p. 20. Pentru această observație, vezi și Manfred Baum, *op. cit.*, care trimite însă pentru dezvoltări la un comentator kantian mai târziu, Erich Adickes.

*matematica pură?*). Deosebirea în metodă ni se înfăţişează aici cu multă claritate. În *Critică* se arată, pornindu-se de la determinări ale intuiţiilor spaţiului şi timpului, că ele nu pot proveni din experienţă, că enunţurile despre ele sunt judecăţi sintetice *a priori* şi se explică, pornindu-se de aici, cum este posibilă matematica pură ca ştiinţă. În *Prolegomene*, dimpotrivă, se afirmă din capul locului că matematica pură este constituită din judecăţi sintetice *a priori* şi se susţine că acest fapt poate fi explicat numai admitând că intuiţiile spaţiului şi timpului, ce constituie obiectul cunoaşterii matematice, nu pot fi în nici un fel derivate din experienţă. Aceeaşi remarcă este valabilă pentru § 14 al *Prolegomenelor*, care abordează problema posibilităţii fizicii pure. Dovada că ştiinţa matematică a naturii cuprinde judecăţi sintetice *a priori* este aici, cum s-a observat, slabă. Kant invocă doar necesitatea legilor ştiinţei matematice a naturii, socotind că a dovedit astfel că acestea nu pot fi derivate din experienţă şi cuprind, prin urmare, în ele o cunoştinţă *a priori*, valabilă independent de experienţă.

### *Recenzia de la Göttingen şi configuraţia finală a Prolegomenelor*

Nu ştim cât a înaintat Kant în pregătirea unei expuneri în ordine analitică a bazelor filozofiei sale critice până la începutul anului 1782. Sigur este că apariţia în luna ianuarie a acestui an a primei recenzii asupra *Criticii raţiunii pure* a fost răspunzătoare nu numai pentru adăugarea unei anexe, ci şi pentru introducerea unor noi elemente şi accente în plănuita expunere analitică. Episodul reprezintă, prin urmare, un element important al istoriei *Prolegomenelor*. Va trebui, aşadar, să ne oprim mai pe larg asupra lui.

Împrejurările în care a luat naștere această recenzie sunt cunoscute în primul rând din scrisoarea pe care Christian Garve i-a trimis-o lui Kant la 13 iulie 1783, după ce în *Prolegomene* Kant îl invitase pe autorul recenziei nesemnate să iasă din anonimat și să-și asume astfel răspunderea pentru cele scrise. Relatarea lui Garve este confirmată de alte mărturii ale contemporanilor.<sup>i</sup>

Christian Garve era unul dintre cei mai cunoscuți „filozofi populari“ ai vremii. Fost profesor de filozofie la Universitatea din Leipzig, el se retrăsese de la catedră din motive de sănătate și se stabilise la Breslau. Kant, care nu-l cunoscuse personal și nici prin corespondență pe Garve înainte de apariția *Prolegomenelor*, îi prețuia scrierile. În vara anului 1781, imediat după ce marea lucrare a lui Kant devenise accesibilă publicului, Garve s-a oprit, cu ocazia unei călătorii mai îndelungate, și la Göttingen. Aici el a frecventat cercul câtorva cunoscuți profesori ai universității locale, precum Christian Gottlob Heyne și Johann Georg Heinrich Feder, care scoteau renumita, pe atunci, publicație savantă *Göttingische gelehrte Anzeigen*. Cu acest prilej, Garve s-a angajat „din știu eu ce pornire de recunoștință amestecată cu vanitate“, cum îi scrie lui Kant, să pregătească o recenzie a noii lucrări pentru această publicație.<sup>ii</sup> Garve mărturisește că a acceptat să scrie o recenzie înainte de a fi deschis voluminoasa carte. El îl aprecia pe Kant ca autor, aștepta cu

---

<sup>i</sup> Vezi, bunăoară, scrisoarea lui Christian Gottfried Schütz către Kant din 10 iulie 1784, în Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, pp. 254–255.

<sup>ii</sup> Christian Gottfried Schütz susține că editorii revistei i-au încredințat lui Garve recenzarea „celor mai importante lucrări filozofice ce apăruse într-o lungă perioadă de timp“, ca o dovadă a stimei literare pe care i-o purtau (vezi Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 255).

plăcere citirea noii sale cărți și socotea că angajându-se ca recenzent va avea un motiv în plus să o studieze cât mai temeinic. Dar, odată cu începutul lecturii, Garve, care se îndeletnicise până atunci mai mult cu probleme estetice, psihologice și a cărui putere de concentrare era încă micșorată de urmările unei boli îndelungate, s-a văzut pus în fața unor greutăți nebănuite și a regretat hotărârea lui pripită. Considerându-se însă legat prin promisiunea sa, el a elaborat mai întâi un lung rezumat al lucrării, amestecat cu comentarii proprii și apoi, pornind de aici, și-a redactat recenzia. Aceasta a ieșit mult mai lungă decât recenziile pe care le publica în mod obișnuit revista din Göttingen. Garve a trimis-o totuși editorilor publicației, gândindu-se că ei vor face o excepție, având în vedere întinderea și însemnătatea cărții recenzate, sau că vor ști să o scurteze mai bine decât el. Textul a căzut în grija profesorului Feder, unul dintre redactorii publicației. Se pare că Feder se mulțumise să frunzărească *Critica*, pe care a pus-o repede la o parte, socotind-o o lucrare „nepotrivită spiritului timpului“. Această împrejurare nu l-a reținut să procedeze la o reducere drastică a textului trimis de Garve, intercalând și adăugând, totodată, noi propoziții. În această ultimă redactare, recenzia a apărut neșemnată în numărul din 19 ianuarie 1782 al revistei din Göttingen. Ea este cunoscută sub numele de „recenzia Garve–Feder“.<sup>i</sup>

---

<sup>i</sup> În scrisoarea sa către Kant, Garve se plânge că atunci când i-a parvenit revista nu și-a mai putut recunoaște textul. El afirmă că ceea ce a rămas din ceea ce scrisese el nu reprezenta nici a zecea parte a textului trimis, și nici a treia parte a recenziei publicate în revistă (vezi Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 222). Feder ar fi redus deci textul până la o deplină anulare a sensurilor și intențiilor lui Garve și ar fi scris mai mult de două treimi din recenzie. În anul 1783, la puțin timp după apariția *Prolegomenelor*, a fost publicat separat și



Recenzia era depreciativă, atât în conţinut, cât şi în ton. Ea lăsa să se înţeleagă că suntem în faţa unei lucrări lipsite în acelaşi timp de originalitate şi de o solidă întemeiere, în

---

textul integral al recenziei scrise de Garve. Garve urmărea în acest fel să se justifice în faţa prietenilor şi să se dezvinovăţească, probând contribuţia lui neînsemnată la recenzia care l-a supărat atât de mult pe autorul *Criticii*. Afirmările recenzentului *Prolegomenelor* pot fi, aşadar, controlate prin confruntarea celor două texte. Confruntarea a fost realizată de cercetătorul kantian Emil Arnoldt. Rezultatele la care a ajuns acesta, publicate în 1894, arată că aprecierile de ordin cantitativ cuprinse în scrisoarea lui Garve către Kant nu corespund realităţii. Partea scrisă de Garve, din textul recenziei publicate, a fost, de fapt, de aproape două treimi. Este adevărat că din cele 312 rânduri câte cuprindea textul trimis de Garve revistei numai 76 au fost publicate fără nici o schimbare; dar 69 nu cuprind decât schimbări puţine, neesenţiale, de natură pur stilistică, iar alte 55 redau prescurtat, şi totuşi fidel, fraze ale lui Garve. Numai 112 rânduri, adică puţin mai mult de o treime din textul recenziei apărute la Göttingen, au fost scrise de Feder. Arnoldt apreciază că, în ciuda protestelor lui Garve, nici prezentarea şi nici aprecierea generală a ideilor *Criticii* în cele două texte nu diferă în mod esenţial, chiar dacă suficienţa tonului şi judecăţile mai categorice fac ca neînţelegerea problemelor, ideilor şi intenţiilor cărţii recenzate să apară cu incomparabil mai multă pregnanţă în textul publicat de Feder. Dacă bunele intenţii şi cinstea intelectuală ale lui Garve ar putea fi greu puse la îndoială, aceasta nu micşorează câtuşi de puţin inadecvarea sau nedreptatea obiectivă a judecăţilor pe care le conţine recenzia sa. Răspunsul prevenitor şi prietenos al lui Kant la scrisoarea lui Garve a fost scris la 7 august 1783, înainte ca primul să fi intrat în posesia textului iniţial al recenziei. Altfel, acest răspuns ar fi fost în mod sigur mai reţinut şi mai rece. La 8 decembrie, Hamann îi comunica lui Herder că autorul *Criticii* nu a fost deloc mulţumit cu acest text şi „s-a plâns că a fost tratat ca un imbecil“. (Pentru aceste informaţii şi alte amănunte, vezi îndeosebi Karl Vorländer, *Einleitung*, în Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, sechste Auflage, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, pp. X–XII.)

măsura în care nu reprezintă, până la urmă, decât o reluare a filozofiei idealismului subiectiv ale cărei principii au fost formulate pentru prima dată de G. Berkeley. Mâhnirea și indignarea pe care i le-au pricinuit autorului *Criticii* asemenea judecăți asupra cărții sale sunt ușor de înțeles. Aceste sentimente răzbat, chiar dacă într-o formă reținută, în textul *Prolegomenelor*, pentru prima și ultima dată în scrierile lui Kant, căruia disputele publice i-au fost întotdeauna nesuferite.<sup>i</sup> Ca niciodată altcândva, Kant s-a simțit profund înșelat în așteptările sale. „Dacă cititorul – se spune în introducerea *Prolegomenelor* (§ 5) – se va plânge de greutatea și osteneala pe care i le pricinuiesc prin dezlegarea ce o propun acestei probleme, el n-are decât să încerce să o rezolve pe o cale mai ușoară. Poate că atunci se va simți îndatorat față de cel care a luat asupra-i o muncă ce pretinde o cercetare atât de aprofundată, ba poate, considerând dificultatea problemei, va lăsa să se observe și o anumită uimire pentru simplitatea soluției care i s-a putut da. Mi-au fost necesari mulți ani de trudă pentru a dezlega această problemă în întreaga ei generalitate (în înțelesul pe care îl dau matematicienii cuvântului «general», adică «aplicabil la toate cazurile») și pentru a o putea înfățișa, în cele din urmă, în mod analitic, așa cum o va găsi cititorul aici.“

Am greși însă dacă am crede că asemenea întâmpinări erau îndreptate numai împotriva autorului, pe atunci încă

---

<sup>i</sup> Lui Garve, filozoful îi scria: „De altfel, o dispută între învățați dusă cu amărăciune îmi este atât de insuportabilă și chiar starea de spirit în care te aduce atât de potrivnică naturii mele, încât mai degrabă voi lua asupra-mi cea mai întinsă muncă de explicare și justificare a ceea ce am scris deja, împotriva celui mai tăios adversar, care se interesează însă numai de idei, decât să deșept și să întrețin în mine un sentiment care altfel nu-și găsește vreodată loc în sufletul meu“ (Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, pp. 231–232).

necunoscut de Kant, al recenziei de la Göttingen. Dincolo de aroganța și lipsa de curtenie jignitoare a tonului acestei prime recenzii, filozoful a bănuțit că unele dintre judecările pe care le cuprindea și neînțelegerile pe care se sprijinea sunt larg împărțite în rândul cunoscătorilor. El nu le-a socotit, așadar, fructul singular al unei incapacități și al unei superficialități aparte, ce nu ar avea nimic în comun cu judecările celor mai învățați dintre criticii săi, și nu a trecut cu ușurință peste ele. Iar Kant nu s-a înșelat în această privință. Căci vedem recenzia aprobată de un cunoscător ca Hamann. Acesta îi scrie prietenului său apropiat Herder la 21 aprilie 1782: „Am citit cu desfătare recenzia de la Göttingen. Cine poate să fie autorul? Nu pare să fie Meiner; Feder îmi este cu totul necunoscut. Amândoi sunt bănuți aici. Autorul [Kant – *M. F.*] nu va fi cătuși de puțin mulțumit cu ea; dacă are un temei pentru aceasta nu știu. Recenzia îmi apare temeinică, cinstită și cuviincioasă. Un lucru este sigur; fără Berkeley nu ar fi existat un Hume, după cum fără acesta nu ar fi existat un Kant. Totul revine până la urmă la tradiție, așa cum orice abstracție ține de impresiile senzoriale“<sup>1</sup>.

Oricât ar fi de greu de crezut, astfel se exprima un autor eminent, căruia nu-i erau străine nici bunăvoința, nici prețuirea pentru Kant. Pronunțarea lui poate fi considerată reprezentativă pentru o recepție destul de răspândită în acel moment în rândul celor despre care s-ar fi putut crede că ar fi cei mai îndreptățiți judecători ai *Criticii*. Fără să bănuiască noutatea epocală a ideilor expuse în cartea lui Kant, aceștia se întrebau în primul rând în ce tradiție ar trebui să fie încadrată concepția expusă aici, dacă ar trebui socotită, bunăoară, „idealistă“ sau „realistă“, „raționalistă“ sau „empiristă“. Opiniile lui Hamann, care socotea că teoriile dez-

<sup>1</sup> Vezi Karl Vorländer, *Einleitung...*, p. XIX.

voltate în *Critica raţiunii pure* se situează în continuarea teoriilor lui Locke, Berkeley şi Hume, şi îl numea pe Kant „Hume-ul prusac“, nu puteau fi izolate. De altfel, „magul Nordului“, care avea prilejul să se întreţină adesea cu Kant la Königsberg, le va fi împărtăşit, într-o formă sau alta, celui din urmă. Ar fi greu să ne închipuim că autorul *Criticii* – care purta deja cu sine planul unei expuneri analitice, se angajase să-l realizeze faţă de editorul său şi, foarte probabil, trecuse deja la înfăptuirea lui – nu a folosit prilejul care i se oferea în acest fel pentru a veni în întâmpinarea unor asemenea neînţelegeri. Există, aşadar, bune motive pentru a presupune că apariţia recenziei de la Göttingen inaugurează o nouă etapă, şi anume etapa finală a conceperii şi înfăptuirii planului *Prolegomenelor*. Acordul cercetătorilor kantieni în această privinţă nu se întemeiază numai pe mărturii istorice, ci, în egală măsură, pe compararea textului noii scrieri cu cel al primei ediţii a *Criticii*. Dincolo de răfuiala cu recenzia de la Göttingen, care are loc cu deosebire în anexă, există în text multe aluzii destul de transparente la judecăţi de felul celor exprimate în această recenzie, şi aceasta atât în „Cuvântul înainte“, cât şi în diferitele părţi ale lucrării. Şi ceea ce este mai important, stăruinţa deosebită asupra delimitării faţă de idealismul lui Berkeley, dezvoltarea pe care o primeşte teza realistă (argumentarea existenţei „lucrului în sine“), precum şi locul incomparabil mai mare ce se acordă confruntării cu filozofia lui Hume, toate acestea şi alte accente ce disting *Prolegomenele* de prima ediţie a *Criticii*<sup>1</sup> ar putea fi cu greu explicate în afara legăturii cu acea recepţie a ideilor lucrării din urmă, pe care a exprimat-o atât de fără înconjur recenzia nesemnată de la Göttingen. Proiectului realizării unei expuneri a ideilor *Criticii* după

---

<sup>1</sup> Vezi în această privinţă şi Charles A. Corr, *op. cit.*, p. 717.

metoda analitică i se asociază astfel o intenție nouă: prevenirea și înlăturarea celor mai caracteristice neînțelegeri ale orientării generale și ale ideilor de bază ale *Criticii* în cercurile avizate, precum și respingerea aprecierilor și întâmpinărilor critice care se sprijină pe aceste neînțelegeri. *Prolegomenele* capătă configurația finală. „Dar, în timp ce, îmboldit și tulburat de recenzia de la Göttingen, ceea ce-și propunea el [Kant – *M. F.*] era să dezvolte încă o dată ideile de bază ale învățaturii sale cu expresivă scurtime, și această lucrare, care părea întâmplătoare și stoarsă cu sila, a primit în mâinile sale de îndată o semnificație universal-sistematică: dintr-o simplă întâmpinare îndreptată împotriva recenziei Garve–Feder au luat naștere *Prolegomenele la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*“<sup>1</sup>.

În ce etapă a concepției și realizării planului unei expunerii analitice a *Criticii* s-au inserat noul concept și noua intenție, născute prin reacție la recenzia de la Göttingen, nu știm. Materialul informativ disponibil lasă loc pentru diferite presupuneri. Benno Erdmann, unul dintre cercetătorii kantieni care s-au interesat în mod deosebit de istoria *Prolegomenelor*, a întreprins o meticuloasă operație de separare în textul lucrării a ceea ce a numit elementele unei „expunerii analitice“ și cele ale unei „expunerii anticritice“. Pornind de aici, el a formulat, încă în introducerea propriei sale ediții critice a *Prolegomenelor* din 1878, ipoteza unei duble redactări a lucrării: după ce prima redactare, întreprinsă sub semnul proiectului unei expunerii în ordinea analitică a ideilor *Criticii*, ar fi fost deja încheiată, au fost scrise și introduse, în primul text, elementele polemice.

Independent de acceptarea acestei ipoteze, exegeza pe care se sprijină distincția făcută de Erdmann între elementele

---

<sup>1</sup> Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Verlag Bruno Cassirer, Berlin, 1921, p. 235.

expunerii „analitice“ și cele ale expunerii „anticritice“ este demnă de tot interesul pentru a câștiga o perspectivă mai clară asupra structurii lucrării, prin raportare la prima ediție a *Criticii*. Recenzia de la Göttingen, judecățile lui Hamann și ale altor critici, care au ajuns pe căi mai directe sau mai indirecte la cunoștința lui Kant, ar fi răspunzătoare, afirmă Erdmann, de pasajul cuprinzător din anexă ce se găsește sub titlul „Exemplu pentru o judecată a *Criticii* care premerge cercetării“, de „Cuvântul înainte“, de nota din paragraful 3, de notele observațiilor I, II și III de la sfârșitul primei părți, de paragrafele 27–31 și de alte mici pasaje în care se fac referiri la Hume, de paragraful 39, cu care se încheie partea a doua, de scurtele note din paragrafele 46 și 48, de paragrafele 57–60, puse sub titlul „Încheiere. Despre determinarea granițelor rațiunii pure“, precum și de pasajul compact intitulat „Soluționarea întrebării generale a *Prolegomenelor*: Cum este metafizica posibilă ca știință?“. Ceea ce rămâne din textul *Prolegomenelor*, dacă se elimină toate aceste pasaje, reprezintă o expunere concentrată, de cele mai multe ori în ordine analitică, a dezvoltărilor din *Critica rațiunii pure*. Astfel, paragrafele 1–5 corespund „Introducerii“ *Criticii*, 6–13 „Esteticii transcendente“, 14–22 „Analiticii conceptelor“, 23–26 și 32–35 „Analiticii principiilor“, 40–56 „Dialecticii transcendente“. În expunerea, în esență analitică, din paragrafele 1–22 nu există schimbări de conținut semnificative în raport cu *Critica*, ci doar o formulare mai precisă a întrebărilor și o subliniere mai accentuată a caracterului transcendental, nepsihologic al analizelor. Mai multe schimbări apar în paragrafele consacrate deducției categoriilor, ceea ce nu este de mirare, deoarece Kant a fost, cum subliniază și în *Prolegomene*, nemulțumit de felul în care a expus această deducție în prima ediție a *Criticii*. Erdmann își sprijină ipoteza unei duble redactări pe constatarea că, dacă eliminăm

din textul *Prolegomenelor* pasajele considerate a fi scrise sub influența recenziei de la Göttingen, a judecăților lui Hamann și a altor judecăți critice care au ajuns la cunoștința lui Kant cam în primul an după apariția *Criticii*, ceea ce rămâne constituie un tot coerent și unitar. Lucrul s-ar explica prin aceea că aceste părți ale textului ar fi produsul unei redactări separate, al unei prime redactări.

Ipoteza lui Erdmann a fost criticată și respinsă curând după publicarea ei de către un alt cunoscut cercetător kantian, Emil Arnoldt.<sup>1</sup> Arnoldt admite că în textul final pot fi deosebite două părți, corespunzătoare intențiilor pe care Erdmann le numește „analitică” și „anticritică”. El contestă însă că aceste părți ar fi eterogene și că elementele ce țin de a doua parte ar fi fost introduse în text după încheierea unei prime redactări a lucrării. Arnoldt mai formulează presupunerea că, înainte de a se angaja într-o expunere în ordine analitică, Kant ar fi început redactarea unui simplu rezumat al textului primei ediții a *Criticii*, pe care nu l-a încheiat, dar l-a folosit atunci când îl asista și îl sfătuia pe Schultz în redactarea scrierii sale, apărute în 1784. În disputa asupra ipotezei lui Erdmann a intervenit și Hans Vaihinger, care a apreciat că această ipoteză va putea fi validată sau respinsă numai pe baza unei analize amănunțite a structurii interne a *Prolegomenelor*. O propunere care se pare că nu a ispitit până astăzi pe nimeni.

Faptul nu este de mirare. Odată ce există un acord în ceea ce privește acțiunea a două intenții, ce-i drept convergente, care au condus la conceperea și redactarea *Prolegomenelor*, precum și în ceea ce privește părțile din textul scrierii care corespund acestor intenții, faptul dacă ele reprezintă

---

<sup>1</sup> Emil Arnoldt, *Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert. Widerlegung der Benno Erdmannschen Hypothese*, Berlin, 1879.

straturi succesive, produse prin două redactări separate, sau momente ale unei redactări unice rămâne, până la urmă, un amănunt istoric de mică însemnătate în istoria *Prolegomenelor*. Pronunţându-se şi el asupra unor aspecte controversate ale istoriei *Prolegomenelor*, Vorländer este de părere că atât faptul că autorul *Criticii* a lucrat încă înainte de apariţia recenziei de la Göttingen la noua scriere, cât şi faptul că planul ei a fost modificat după apariţia acestei recenzii sunt probabile, chiar dacă nu absolut sigure. Lucruri mai precise nu pot fi stabilite în lumina informaţiilor istorice existente. Independent de modul în care judecăm ipoteza unei duble redactări, distincţia pe care o face Erdmann între părţile analitice, explicative şi cele anticritice, polemice ale *Prolegomenelor*, observă pe bună dreptate Vorländer<sup>i</sup>, are o incontestabilă valoare metodologică şi didactică.

Istoricii operei kantiene sunt în general de acord că redactarea *Prolegomenelor* a fost încheiată, în linii mari, la sfârşitul lui august<sup>ii</sup> sau la mijlocul lui septembrie 1782<sup>iii</sup>. Această datare porneşte de la o indicaţie cuprinsă chiar în textul *Prolegomenelor*. În anexă se aminteşte de o a doua recenzie a *Criticii raţiunii pure*, așa-numita recenzie de la Gotha, despre care Kant scrie că „i-a ajuns tocmai acum în faţa ochilor“. Recenzia apare la 24 august 1782. Se poate deduce de aici că în aceste zile Kant era pe cale să ducă la bun sfârşit scrierea anexei şi deci încheierea lucrării. Trecuse deci un an bun de la scrisoarea lui Kant către Hartknoch, în care filozoful îi propunea editorului său noua scriere. Dacă ţinem seama de repeziciunea cu care a fost redactată forma finală a *Criticii* (4–5 luni, spune Kant) şi de energia cu care

<sup>i</sup> Vezi Karl Vorländer, *Einleitung...*, p. XIX.

<sup>ii</sup> Vezi Benno Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, p. 95.

<sup>iii</sup> Vezi Emil Arnoldt, *op. cit.*, apud Karl Vorländer, *Einleitung...*, p. XVI.



se angaja filozoful în realizarea proiectelor sale literare în această perioadă, ne putem întreba de ce a trebuit să treacă un an până la încheierea în linii mari a scrierii. Se pare că, dincolo de schimbările pe care le-au suferit concepţia şi planul lucrării, încheierea ei a fost întârziată de munca pe care filozoful a desfăşurat-o în această perioadă pentru pregătirea *Întemeierii metafizicii moravurilor*.<sup>i</sup> Nu ştim când a fost trimis manuscrisul *Prolegomenelor* tipografului. În orice caz, tipărirea lucrării pare să se fi prelungit, căci ea a apărut abia în primăvara anului 1783.<sup>ii</sup> Într-o scrisoare către Kant din 8 octombrie 1785, Hartknoch afirmă despre tipograful său Grünert din Halle: „Ştiu că v-a reţinut mult atât cu *Prolegomenele*, cât şi cu *Metafizica moravurilor (întemeierea)*“<sup>iii</sup>. Că autorul *Criticii* nu s-a străduit să grăbească prea mult apariţia *Prolegomenelor* este încă o dovadă că el nu a socotit această carte drept o scriere ocazională. Până şi faptul că discuţia recenziei de la Göttingen este plasată nu în corpul propriu-zis al lucrării, ci într-o anexă este semnificativ în această privinţă. Ţelul principal urmărit de autor prin această scriere pare să fie o mai bună clarificare a temelor, tezelor şi argumentelor centrale ale *Criticii*, precum şi o

<sup>i</sup> Se ştie că autorul voia să facă, în anexa *Prolegomenelor*, şi o referire la scrierea sa *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Se poate deci presupune că el a lucrat destul de mult la această scriere până în august 1782 (vezi Benno Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, pp. 98–99).

<sup>ii</sup> La 15 aprilie 1783, Friedrich Victor Lebrecht Plessing, un fost student de-ai filozofului, îi scrie lui Kant: „Hamann m-a înştiinţat din Königsberg că ştiutele dumneavoastră *Prolegomene* au apărut“. Scrisoarea lui Garve către Kant, în care acesta îi istoriseşte cum a luat naştere recenzia de la Göttingen, misivă ce nu putea fi scrisă decât la un anumit interval de timp după apariţia cărţii, poartă data de 13 iulie 1783.

<sup>iii</sup> *Apud* Karl Vorländer, *Einleitung...*, p. XXI.

mai bună precizare a raportului dintre concepţia dezvoltată aici şi mari curente ale tradiţiei filozofice.<sup>1</sup> Dacă aşa stau lucrurile, atunci *Prolegomenele* ni se înfăţişează ca o verigă intermediară între prima şi cea de-a doua ediţie a *Criticii raţiunii pure*.

## Prolegomenele în istoria criticismului kantian

Ca scriere filozofică, *Prolegomenele* nu au o istorie separată de cea a *Criticii raţiunii pure*. Acţiunea imediată a lucrării poate fi considerată mai ales din punctul de vedere al contribuţiei ei la o mai bună înţelegere a ideilor *Criticii*, la răspândirea acestor idei, şi din punctul de vedere al rolului ei în pregătirea celei de-a doua ediţii a *Criticii*, din 1787.

Contribuţia pe care au putut-o aduce *Prolegomenele* la uşurarea studiului *Criticii* a constituit obiectul unor aprecieri diferite, uneori contradictorii, ale contemporanilor. Johann Schultz, în prefaţa cărţii sale *Explicaţii asupra „Criticii raţiunii pure“ a domnului profesor Kant*, publicată în 1784, s-a exprimat încă foarte rezervat în această privinţă: „Că o carte cum este *Critica raţiunii pure*... în care totul, prezentare şi limbaj, este la fel de nou şi neobişnuit, că o asemenea carte nu poate fi accesibilă şi limpede pentru oricine, că ea va rămâne grea şi istovitoare, uneori neclară, chiar şi pentru gânditori încercaţi, că prin întinderea considerabilă va trebui să obosească şi pe cel mai răbdător cititor, toate acestea nu sunt, cred eu, surprinzătoare. Că aceasta este însă aproape o carte pecetluită, pe care nu o poate deschide nimeni, sau

---

<sup>1</sup> În formularea limpede şi lapidară a unui exeget contemporan: „Scopul principal al *Prolegomenelor* este de a clarifica şi apăra opera realizată în *Critică*“ (Charles A. Corr, *op. cit.*, p. 717).

că arată ca o prăpastie pe care și filozofii încearcă în zadar să o lumineze cu făclia judecății omenești sănătoase, aceasta este cu adevărat uimitor. Această soartă neașteptată, care a trebuit să fie, firește, foarte neplăcută autorului, a avut între timp pentru public efectul fericit că prin *Prolegomenele la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, pe care domnul profesor Kant le-a scos în anul trecut, el a primit o foarte prețioasă explicație a *Criticii* sale. Într-adevăr, acestea răspândesc asupra sistemului autorului multă lumină bine-venită. Totodată, prin aceasta plângerea cu privire la neclaritatea acestuia a fost în mică măsură micșorată până acum. S-ar părea că se dă înapoi în fața *Prolegomenelor*, aproape nu mai puțin decât în fața *Criticii*. Cât pot să-mi dau seama, temeiul ar putea să conștie în acestea. Cât de clar explică începutul *Prolegomenelor* adevăratul scop al *Criticii*, ele sunt, în dezvoltările ce urmează, în unele locuri, *prea amănunțite și întretesute cu prea multe elemente secundare* pentru a se putea zări și prinde lanțul raționamentelor. Aici autorul devine neclar pentru că a voit să fie prea limpede. *În cele mai multe probleme*, *Prolegomenele nu sunt de înțeles prin ele însele*, ci cer cu necesitate o familiarizare cu *Critica* și o comparație cu aceasta. Această comparație este însă o treabă atât de grea și de anevoioasă, încât, în loc de clarificarea căutată, se ajunge adesea într-o încurcătură și mai mare<sup>1</sup>. Asemenea considerații sunt firești la un autor care a scris o carte de explicare a *Criticii rațiunii pure*. Cum era de așteptat, el subliniază că apariția *Prolegomenelor* nu face de prisos propria lui strădanie. Putem să fim în multe privințe de acord cu Schultz. *Prolegomenele* nu sunt, cum au putut aștepta unii, o scriere filozofică accesibilă. Pentru cititorul care dorește să aprofundeze mai mult lucrurile, ele trebuie să fie studiate nu

<sup>1</sup> Apud Benno Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, pp. 21–22.

separat, ci împreună cu *Critica*. Judecata lui Schultz cu privire la virtuţile clarificatoare ale *Prolegomenelor* s-a dovedit totuşi prea pesimistă. Ea a fost şi prematură dacă ne gândim că a fost formulată la abia un an după apariţia lucrării lui Kant. Doi ani mai târziu, un tânăr admirator al lui Kant, Johann Benjamin Erhard, va putea gândi altfel: „*Prolegomenele* mi-au dat o perspectivă mai clară asupra întreg sistemului dumneavoastră: am prins pe deplin deducţia categoriilor, ce mi-a pricinuit între toate cea mai mare osteneală, deducţie care, în fapt, este totuşi așa de strâns legată cu conceptele de spaţiu şi de timp, pe care le-am înţeles cu toate acestea de prima dată fiindcă erau ale mele; dar poate tocmai acesta a fost motivul, şi anume că nu am dat întrebuinţarea cuvenită acestor concepte şi m-am împotrivit cu atât mai mult consecinţelor ce decurgeau din ele, cu cât nu doream ca ele să derive de aici<sup>i</sup>. Iar Vorländer se crede îndreptăţit să aprecieze că, deşi nu există dovezi directe în această privinţă, expunerea mai clară şi comparativ mai accesibilă din *Prolegomene* a avut o contribuţie însemnată la răspândirea crescândă a criticismului, care începe încă în anul 1784.<sup>ii</sup>

Legătura strânsă dintre *Prolegomene* şi cea de-a doua ediţie a *Criticii* nu poate fi pusă la îndoială. Deosebiri importante dintre a doua şi prima ediţie, semnalate de toţi comentatorii, sunt aducerea în prim-plan a acelor teme şi motive ale filozofiei critice care o opun idealismului psihologic al lui Berkeley, accentuarea deosebirii dintre analiza psihologică şi analiza transcendenţială, reliefaarea mai pronunţată a relaţiei teoriei critice a cunoaşterii cu ştiinţa exactă. Toate aceste accente există deja în *Prolegomene*. Introducerea

<sup>i</sup> Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 296.

<sup>ii</sup> Karl Vorländer, *Einleitung...*, p. XXII.

mult schimbată a celei de-a doua ediții a *Criticii* încorporează direct elaborări din *Prolegomene*. Mai departe, punctul 1 al paragrafului V – *În toate științele teoretice ale rațiunii sunt cuprinse, ca principii, judecăți sintetice a priori* – este luat aproape cuvânt cu cuvânt din textul *Prolegomenelor*, iar paragraful VI – *Problema generală a (Criticii) rațiunii pure* – corespunde, cel puțin în ceea ce privește conținutul, paragrafelor 4, 5 și 6 ale *Prolegomenelor*. Paragrafele 2 și 3 ale „Esteticii transcendentele” consacrate analizei spațiului și timpului sunt elaborate după paragrafele 6–9 ale *Prolegomenelor*. După cum observă Benno Erdmann, prin aceste preluări și incorporări și demersul în esență sintetic al *Criticii* a fost afectat, în măsura în care expunerea din *Prolegomene* este una în ordine analitică.<sup>i</sup> S-a observat, totodată, că noua elaborare a deducției transcendente a categoriilor și a paralogismelor în ediția a II-a a *Criticii* preia mai puține elemente din *Prolegomene*. Bunăoară, distincția dintre *judecățile de percepție* și *judecățile de experiență*, care ocupă un loc atât de important în partea a doua a *Prolegomenelor*, este amintită doar în treacăt în ediția a II-a a *Criticii* și sub o altă denumire.<sup>ii</sup>

*Prolegomenele* nu au mai fost editate în cursul vieții lui Kant. Odată cu apariția noii ediții a *Criticii* din 1787, *Prolegomenele* trec oarecum în umbră. Pe măsură ce însemnătatea și noutatea ideilor criticii au fost mai bine înțelese, interesul celor care studiau și cercetau filozofia teoretică a lui Kant s-a concentrat tot mai mult asupra acestei scrieri. În prima jumătate a secolului trecut, *Prolegomenele* sunt puțin

<sup>i</sup> Vezi *Historische Untersuchungen...*, p. 23.

<sup>ii</sup> O analiză amănunțită a raportului dintre *Prolegomene* și a doua ediție a *Criticii* poate fi găsită în cartea lui Benno Erdmann *Kants Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft* (*Criticismul lui Kant în prima și în cea de-a doua ediție a „Criticii rațiunii pure”*), Verlag von Leopold Voss, Leipzig, 1878.

citare în scrierile despre filozofia lui Kant. Johann Karl Friedrich Rosenkranz, unul dintre editorii operei lui Kant în această epocă, numeşte *Prolegomenele* „o scriere apologetică ocazională“ (*apologetische Gelegenheitschrift*). Iar Arthur Schopenhauer observa cu părere de rău în lucrarea sa *Critica filozofiei kantiene*, publicată în 1819, că *Prolegomenele*, pe care o socotea „cea mai frumoasă şi de înţeles din toate scrierile principale ale lui Kant“, este „prea puţin citită, deşi uşurează în mod deosebit studiul filozofiei sale“. Nu exista încă o exegeză a *Prolegomenelor*. Textul primei ediţii era încorporat fără critică în culegerile de opere complete sau alese ale lui Kant. Dezvoltarea neokantianismului, îndeosebi după 1860, a însemnat şi o renaştere a interesului pentru *Prolegomenele*. De acum apar, una după alta, cele mai apreciate ediţii critice ale lucrării. Astfel, în 1870 apare ediţia lui Julius Hermann von Kirchmann, în 1878 importanta ediţie critică a lui Benno Erdmann, iar în 1888 ediţia lui Karl Schultz. În 1903, editarea *Prolegomenelor* în ediţia completă a operelor lui Kant, realizată de Academia Regală Prusacă de Ştiinţe, este îngrijită tot de Benno Erdmann. În sfârşit, în 1905, Karl Vorländer publică propria ediţie critică a *Prolegomenelor*.

Astăzi, *Prolegomenele* rămân ceea ce au fost de la început, şi anume unul dintre cele mai bune mijloace de introducere în filozofia teoretică a lui Kant. Pentru amatorul instruit, ca şi pentru cercetătorul profesionist, ele prezintă, pe deasupra, un interes particular. Este într-un fel unica lucrare scrisă de un gânditor de asemenea putere şi originalitate în care se urmăresc degajarea structurii de ansamblu şi, totodată, precizarea până în nuanţe a punctelor de sprijin ale unei concepţii care a cunoscut deja o expunere sistematică. După cum sugestiv o spune Ernst Cassirer: „Acum, Kant stătea în faţa operei sale încheiate ca cititor şi, în acelaşi timp, ca critic; acum putea să desfăşoare încă o dată ţesătura complicată în

întregul ei, să dezlege şi să însemne totodată firele principale care o ţin laolaltă<sup>1</sup>. Am zice că ne găsim în faţa unei scrieri ce ne oferă o ocazie privilegiată, ocazia de a putea urmări mai îndeaproape întoarcerea spre sine, sforţarea fără răgaz de a întări, de a consolida şi, totodată, de a îndrepta, atât de caracteristice adevăratei gândiri filozofice.

Mircea Flonta

---

<sup>1</sup> Ernst Cassirer, *op. cit.*, pp. 235–236.

## NOTĂ ASUPRA TRADUCERII

Greutățile pe care le are de înfruntat traducătorul acestei scrieri sunt cele ce stau în fața traducătorului tuturor marilor lucrări de maturitate ale lui Kant, în primul rând în fața celui care se încumetă să încerce o traducere a *Criticii rațiunii pure*. Ele vin, dincolo de densitatea și concentrarea neobișnuită a ideilor, din particularități ale expunerii. Expimarea filozofului vădește o sforțare neslăbită de a prinde și fixa gândul în toate determinările sale, de a explicita cât mai deplin supozițiile fiecărui raționament, precum și toate verigile din lanțul argumentelor. Ea poartă pecetea luptei necontenite, niciodată încheiate, pentru o luare în stăpânire cât mai deplină a ideilor și argumentelor. Chiar atunci când reia în scrieri diferite una și aceeași temă, Kant nu lasă niciodată impresia de a fi atins acea dominanță suverană a complexității problemelor ce-l preocupă, care i-ar îngădui să se concentreze în primul rând nu asupra a ceea ce spune, ci asupra felului cum spune. O distanțare voită față de procedee folosite curent de mari maeștri ai stilului, dictată de scrupulul de a nu atrage și convinge cititorul prin nimic altceva decât prin forța lăuntrică a argumentelor, se unește cu străduința de a considera orice idee din cât mai multe perspective, de a preveni înțelegeri greșite și de a răspunde la cât mai multe obiecții posibile. Acestora li se adaugă capacitatea ieșită din comun de a cuprinde dintr-o privire un șir foarte întins de idei și raționamente. De aici lungi perioade ce cuprind uneori 5, 6 sau chiar 7 propoziții secundare. O cascadă de propoziții ce se condiționează, se determină, se completează și se limitează unele pe celelalte în relații ce vor fi fost, fără îndoială, cu totul limpezi în cugetul autorului, dar care rămân greu de deslușit pentru un cititor cât de încercat. Iar parantezele, și mai ales numeroasele explicații, avertismente



și rezerve, ce înconjoară ca un roi nucleul ideatic, nu sunt de natură să-i ușureze situația. Acestei nedeterminări, uneori destul de pronunțate, a raportului dintre părțile aceleiași fraze i se adaugă, nu rareori, imprecizii în exprimare, datorate cel mai adesea lipsei unor indicații clare cu privire la ceea ce califică atributele introduse fără prea multă zgârcenie. Folosirea în înțelesuri diferite a unor termeni-cheie cum sunt *obiectiv*, *subiectiv*, *transcendental*, pleonasmul, perifrazele greoaie și repetările nu întotdeauna îndestul motivate complică și mai mult sarcina cititorului, pentru a nu mai vorbi de cea a traducătorului. Despre ostenele pe care trebuie să le ia asupra-și primul s-a vorbit mult încă în timpul vieții filozofului și ele ar putea fi greu descrise mai sugestiv decât în mica istorisire anecdotică ce urmează. Întâlnind în anii bătrâneții și ai celebrității sale un fost prieten și coleg din vremea studenției, Kant și-ar fi exprimat surprinderea că acesta, un om de afaceri asaltat de griji și treburi ce nu suferă amânare, mai găsește totuși timp pentru a-i citi scrierile filozofice. Răspunsul surprinzător al interlocutorului lui Kant a fost că o face cu plăcere și că ar face-o cu și mai mult folos dacă ar avea mai multe degete (!). Iată și explicația acestei observații neașteptate: „Da, iubite prieten, căci felul vostru de a scrie este așa de bogat în paranteze și rezerve pe care trebuie să le am în vedere, încât pun un deget pe câte un cuvânt, apoi pe al doilea, al treilea, al patrulea și înainte de a ajunge să întorc foaia mi-am întrebuițat deja toate degetele“. Kant însuși judeca cu severitate neajunsurile expunerii pe care a dat-o bazelor filozofiei sale critice. De altfel, în prefața celei de-a doua ediții a *Criticii rațiunii pure* el aprecia că, și după îmbunătățirile pe care le-a adus cu această ocazie expunerii, mai este în această privință „mult de făcut“.

Problema cea mare și dintotdeauna a traducătorului scrierilor din cea de-a doua epocă a creației filozofului, a scrierilor numite *critice*, este de a împăca cerința inteligibilității și clarității textului său cu cea a fidelității față de original. De multe ori, în traducerea filozofică una dintre aceste cerințe poate fi satisfăcută într-o măsură mai mare doar pe socoteala celeilalte și asemenea particularități ale stilului scrierilor de maturitate ale lui Kant, cum sunt cele despre care a fost vorba mai sus, arată cât de mare este această primejdie în cazul unui text cum este cel al *Prolegomenelor*. O traducere *literală*, care va realiza cerința fidelității urmărind întotdeauna textul ori-

ginal cuvânt cu cuvânt și conservând toate particularitățile sintactice, morfologice și de punctuație ale acestuia, va putea produce cu greu o proză cât de cât inteligibilă.<sup>1</sup> Dimpotrivă, o traducere *liberă*, care va conferi textului o cât mai mare claritate și accesibilitate, suprimând, adăugând și modificând fără nici o reținere cuvinte și structuri sintactice ale textului original în raport cu aceste nevoi, nu va mai fi, până la urmă, o *traducere*, ci redarea de către traducător a ideilor autorului cu un însemnat coeficient de interpretare.

Prezenta traducere a *Prolegomenelor* apare la peste șaiszeci de ani după cea a lui Mihail Antoniadă (Cultura Națională, București, 1924), care a devenit în zilele noastre o carte rară. Ea încearcă să urmeze, ca și prima traducere ce transcrie cadențele kantiene într-o frumoasă română cultă, o cale de mijloc. Intenția noastră a fost să redăm până în nuanțe înțelesurile textului original, fără a spori greutatea cu care are de luptat cititorul acestuia. Am crezut, pe deasupra, că cerința fidelității, a adecvării față de original ne cere să încercăm a-i da cititorului, printr-o folosire potrivită a mijloacelor pe care ni le pune la îndemână limba noastră, și o idee despre felul de a scrie al lui Kant. Am păstrat de aceea structurile lingvistice masive și încărcate

---

<sup>1</sup> Că o asemenea traducere literală a textului kantian nu este recomandabilă, nici măcar în situații relativ mai simple, o poate arăta doar un singur exemplu. În cel de-al treilea alineat al „Cuvântului înainte“ al *Prolegomenelor*, autorul scrie că și-a propus să-i convingă pe toți cei care se îndeletnicesc cu metafizica să-și întreprindă pentru o vreme activitatea și să răspundă mai întâi unei întrebări de ordin general. Enunțul textual al acestei întrebări, plasate de autor între ghilimele, este: „*ob auch so etwas als Metaphysik überall nur möglich sei*“. O traducere „fidelă“ în română ar fi: „dacă ceva de felul metafizicii este, în genere, posibil“. În loc de aceasta, cititorul va găsi traducerea: „este metafizica, în genere, posibilă?“. „Infidelitatea“ traducerii sare în ochi, și totuși ea pare să fie cel mai mic dintre rele. Dincolo de avantajele unei clarități și naturaleți superioare, există în acest caz cel puțin o rațiune care nu numai că îndreptățește, dar și cere „abaterea“ de la original. Căci această redare, spre deosebire de cea literală, exprimă în limba română o întrebare și justifică deci introducerea ghilimelelor pe care le găsim în textul kantian.

ale originalului ori de câte ori am socotit că inteligibilitatea nu a fost prin aceasta cu totul sacrificată. Ne-am străduit, totodată, să sugerăm cititorului român ceva din farmecul stilistic neîndoielnic al originalului, din marea frumusețe a comparațiilor, din fina ironie a unor aluzii, mult mai transparente pentru contemporani, și mai cu seamă din acel amestec de severă rigoare și energică vioiciune a multor expresii, pe care Schopenhauer l-a caracterizat în mod voit antinomic drept „uscăciune strălucitoare“ (*glänzende Trockenheit*). Cititorul avizat va judeca singur modul în care am înțeles să facem față acestor dileme, precum și măsura în care realizarea răspunde intențiilor. Știm că o traducere este infinit perfectibilă și că traducătorul, mai cu seamă în filozofie, are multe obligații și puține scuze.

Între principalele ediții critice ale *Prolegomenelor*, edițiile Benno Erdmann (1878), Karl Schultz (1888) și Karl Vorländer (1905), nu există deosebiri însemnate. Benno Erdmann a îngrijit și textul *Prolegomenelor* care a apărut, în anul 1903, în volumul IV al *Operele complete* ale lui Kant, editate, începând din 1902, de Academia Regală Prusacă de Științe din Berlin. Potrivit principiilor mai conservatoare ale acestei ediții, socotite standard, Erdmann a renunțat aici la o serie de corectări ale textului ediției originale, pe care le introdusese în propria lui ediție critică din 1878. Încălcând practica statornică de a traduce scrierile lui Kant după ediția Academiei, ne-am condus în această traducere, în primul rând, după ediția lui Vorländer. Pentru această alegere datorăm o scurtă explicație.

Ediția lui Vorländer se deosebește considerabil de celelalte ediții ale *Prolegomenelor* doar într-o singură privință. Ea introduce o schimbare majoră în textul publicat de Kant, deplasând cinci alineate din paragraful 4 la sfârșitul paragrafului 2. Necesitatea unei asemenea modificări a fost semnalată încă din 1879 de cunoscutul cercetător kantian Hans Vaihinger. Pornind de la constatarea a nu mai puțin de zece „nepotriviri și incongruențe“ în textul paragrafelor 2 și 4, Vaihinger a susținut că ele dispar fără urmă prin plasarea a cinci alineate din paragraful 4 la sfârșitul paragrafului 2. Vaihinger a mai presupus că deplasarea de text pe care a semnalat-o ar putea fi explicată cel mai simplu prin ipoteza unei înlocuiri mecanice a unei coli tipografice cu alta (*Blattversetzung*), datorate unei neatenții a autorului sau a tipografilor. Această ipoteză a fost confirmată de un alt

cercetător, Sitzler, care a putut să arate că alineatele a căror ordine a fost inversată în ediția originală ocupă exact același spațiu, adică o coală tipografică de o sută de rânduri. Ipoteza lui Vaihinger a dat naștere unei polemici destul de îndelungate între specialiști. Benno Erdmann, unul dintre cei mai însemnați istorici ai *Prolegomenelor* din acea vreme, însărcinat cu îngrijirea scrierii în ediția standard a *Operelelor* lui Kant, nu a acceptat-o. Singurul argument cu adevărat solid care sprijină poziția lui Erdmann și a altor exegeți conservatori este, până la urmă, faptul că autorul *Prolegomenelor* nu a observat această inversare și nu a întreprins, prin urmare, nimic pentru corectarea ei. Acest argument este biruit însă de evidența pe care o produce examinarea comparativă a textului în cele două variante. Cititorul poate judeca singur printr-o comparație cu traducerea lui Mihail Antoniadă sau plasând ultimele cinci alineate ale paragrafului 2 după primul alineat al paragrafului 4, și comparând rezultatul la care ajunge cu traducerea realizată aici după ediția Vorländer. Acesta din urmă nu numai că a acceptat ipoteza lui Vaihinger, dar a și procedat, pentru prima dată, în consecință, operând inversarea recomandată. Justețea acestei decizii nu mai este în discuție. În „Post scriptum“-ul reproducerii fotomecanice a volumului IV al ediției Academiei, care cuprinde și textul *Prolegomenelor* (Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968), se apreciază că necesitatea modificării propuse de Vaihinger și realizată pentru prima dată în ediția Vorländer „nu mai este astăzi pusă la îndoială“.

Asteriscurile din textul traducerii trimit la note scrise de Kant și așezate de el în josul paginilor, iar cifrele arabe, la notele cu caracter informativ și explicativ destinate cititorului român, care au fost plasate la sfârșitul cărții. Pentru alte informații cu privire la istoria *Prolegomenelor* și la raportul lor cu *Critica rațiunii pure*, cititorul poate consulta studiul introductiv.

Traducătorii  
[1987]



PROLEGOMENE  
LA  
ORICE METAFIZICĂ VIITOARE  
CARE SE VA PUTEA ÎNFĂȚIȘA  
DREPT ȘTIINȚĂ



## CUVÂNT ÎNAINTE<sup>1</sup>

Prolegomenele<sup>2</sup> de față nu au fost scrise pentru începători, ci pentru viitori profesori<sup>3</sup>, și nici acestora nu trebuie să le slujească doar pentru a pune ordine în expunerea unei științe gata făcute, ci, în primul rând, pentru a da la iveală însăși această știință.

Există învățați pentru care istoria filozofiei (a celei vechi, ca și a celei noi) este însăși filozofia; prolegomenele de față nu sunt scrise pentru aceștia. Ei vor trebui să aștepte până când cei care se străduiesc să se adape chiar de la izvoarele rațiunii își vor fi desăvârșit lucrarea și abia atunci le va veni și lor rândul să dea lumii de veste despre cele întâmplare. După părerea lor, nu mai poate fi spus nimic ce să nu fi fost spus cândva și, neîndoielnic, o asemenea afirmație ar putea trece drept o prezicere sigură și despre tot ce va să vină; căci, de vreme ce mintea omenească a stăruit multe veacuri într-un chip sau altul asupra a nenumărate subiecte, nu va fi greu ca pentru orice lucru nou să poată fi găsit un altul vechi, care să-i semene într-o oarecare măsură<sup>4</sup>.

Ținta mea este de a-i convinge pe toți cei care cred că merită să te îndeletnicești cu metafizica de faptul că este neapărat necesar ca ei să-și întrerupă pentru o vreme orice activitate, să nu mai țină seama de cele ce s-au înfăptuit până în prezent și să-și pună mai întâi de toate întrebarea: „Este metafizica, în genere, posibilă?“



Dacă metafizica este o știință, atunci cum se face că ea nu poate dobândi, ca și celelalte științe, o recunoaștere generală și durabilă? Iar dacă nu este o știință, cum se întâmplă că reușește să ne ia ochii, prezentându-se sub aparența unei științe, și să amăgească mintea omenească cu speranțe care nu pier niciodată, dar nici nu se împlinesc vreodată? Fie că vom proba în acest fel știința sau neștiința noastră, va trebui totuși să hotărâm odată ceva sigur despre natura acestei pretinse științe, căci este cu neputință ca lucrurile să rămână pe mai departe așa cum sunt acum. Pare aproape de răs că, în timp ce oricare altă știință merge înainte fără încetare, tocmai în aceea care pretinde a fi înțelepciunea însăși și pe care orice om o consultă ca pe un oracol ne învățăm mereu pe loc fără a înainta cu un singur pas. În mod firesc, adepții ei se împuținează, căci cei care sunt destul de înzestrați pentru a se afirma în alte științe nu par a fi dispuși să-și pună în joc reputația într-o disciplină în care oricine, chiar dacă este neștiutor în toate celelalte domenii, se încumetă să rostească o judecată definitivă pentru că pe acest tărâm nu există încă nici o măsură demnă de încredere după care am putea deosebi ceea ce are temei de vorbăria goală.

Nu este însă ceva chiar nemaiauzit ca, după o îndelungată strădanie în câmpul unei anumite științe, atunci când lumea se minunează cât a ajuns ea de departe, să-i treacă totuși, în cele din urmă, cuiva prin minte întrebarea: dacă și în ce chip o asemenea știință este, în genere, posibilă? Căci rațiunea umană este atât de dornică să construiască, încât în mai multe rânduri ea a ridicat deja turnul, iar apoi l-a dărâmat pentru a afla cum îi sunt alcătuite temeliile. Nu este niciodată prea târziu pentru a deveni chibzuit și înțelept; dar dacă înțelegerea vine târziu, este întotdeauna mai greu să urnești lucrurile din loc.

A întreba dacă o știință este posibilă înseamnă a te îndoii de realitatea ei. O asemenea îndoială îi jignește pe toți aceia a căror singură avuție stă, poate, în această presupusă comoară; și de aceea cel care dă glas unei atari îndoieli trebuie să se aștepte la o împotrivire generală. Unii, strângând în brațe compendiile lor de metafizică, îl vor privi cu dispreț, mândri de avuția lor străveche, pe care o socotesc, tocmai din acest motiv, legitimă; alții, care nu văd nicăieri ceva care să nu fie totuna cu ceea ce au mai văzut prin alte părți, nu îl vor înțelege; și, o vreme, totul va rămâne ca și cum nu s-ar fi întâmplat nimic de natură să trezească temerea sau speranța unei schimbări apropiate.

Îndrăznesc, totuși, să prezic că cititorul acestor prolegomene, care știe să gândească singur, nu numai că se va îndoii de știința sa de până acum, ci va fi, până la urmă, pe deplin convins că o asemenea știință nici nu poate să existe fără a fi împlinite cerințele înfățișate aici, pe care se întemeiază posibilitatea ei. Și cum aceasta nu s-a întâmplat niciodată până acum, urmează că metafizica nu exista încă<sup>5</sup>. Însă de vreme ce nici nevoia de metafizică nu poate să piară vreodată\*, pentru că interesul rațiunii omenești se împletește prea strâns cu ea, cititorul va recunoaște că o reformă completă sau, mai degrabă, o nouă naștere a acesteia, după un plan cu totul necunoscut până acum, nu va mai putea fi amânată, oricât de puternică ar fi o vreme împotrivirea.

De la încercările lui Locke și Leibniz, ba chiar de la apariția metafizicii, atât cât putem să urmărim istoria ei, nici

---

\* *Rusticus expectat, dum defluat amnis; at ille / labitur et labetur in omne volubilis aevum.* [„E țăranul care-așteaptă apa-n vad să se termine. / Dar ea curge și va curge și în veci nu s-o sfârși.“ – Horatius, „Epistola a II-a“ (*Cartea I*), 42–43, trad. de Lelia Teodosiu, în Horatius, *Opera omnia*, vol. 2 – *Satire. Epistole. Artă poetică*, ed. critică, Editura Univers, București, 1980, p. 189.]<sup>6</sup>

un eveniment nu a fost mai hotărâtor pentru destinul acestei științe decât atacul pe care l-a îndreptat împotriva ei David Hume. El nu a adus lumină în acest fel de cunoaștere, dar a făcut totuși să scapere o scânteie de la care s-ar fi putut aprinde o lumină, dacă s-ar fi găsit o materie a cărei pâlpâire să fi fost întreținută și sporită cu grija cuvenită.

Hume a pornit în principal de la un singur concept al metafizicii, dar de la unul fundamental, și anume de la relația dintre cauză și efect (prin urmare și de la conceptele derivate de forță și acțiune ș.a.m.d.), și a cerut rațiunii, care susține că a produs acest concept cu propriile ei forțe, să spună cu ce drept pretinde că un lucru poate fi astfel încât, atunci când el se produce, prin aceasta este produs în mod necesar și un altul; căci tocmai aceasta ne spune conceptul de cauză. Hume a dovedit, fără puțință de tăgadă, că este în întregime cu neputință pentru rațiune să gândească *a priori* și din concepte o asemenea relație, căci aceasta conține necesitatea; deoarece nu se poate înțelege pe ce temei am putea afirma că, dacă ceva este, și altceva trebuie să fie în mod necesar și cum ar putea deci să fie introdus *a priori* conceptul unei asemenea corelații. De aici, el a dedus că rațiunea se înșală cu desăvârșire în ceea ce privește acest concept, considerându-l copilul ei legitim, când în realitate nu este decât un bastard al imaginației, care, fecundată de experiență, strânge laolaltă anumite reprezentări subsumându-le legii asociației și dă necesitatea subiectivă care izvorăște de aici, adică obișnuința, drept o necesitate obiectivă, întemeiată pe rațiune. Hume a ajuns astfel la concluzia că rațiunea nici nu are capacitatea de a gândi asemenea corelații, chiar și numai în general, căci conceptele ei ar deveni atunci simple plâsmuiri, iar toate cunoștințele ei pretinse a exista *a priori* nu ar fi

decât experiențe obișnuite purtând o denumire falsă; ceea ce este totuna cu a spune că nu există nici o metafizică și că nici nu poate exista vreuna.\*

Oricât de pripită și de greșită a fost concluzia lui, ea se întemeia totuși pe o cercetare, și o astfel de cercetare ar fi meritat ca mințile cele mai bune ale vremii să se fi unit pentru a dezlega chestiunea în sensul pe care l-a arătat el, dacă este posibil într-un chip mai fericit. Iar de aici ar fi putut porni în curând o întregă reformă a științei.<sup>7</sup>

Dar soarta, dintotdeauna neprielnică metafizicii, a vrut ca Hume să nu fie înțeles de nimeni. Nu poți privi fără mâhnire felul în care adversarii săi, Reid, Oswald, Beattie și, mai recent, Priestley, scapă din vedere ceea ce a urmărit el, considerând drept admis tocmai ceea ce Hume pune la îndoială, probând, în schimb, cu vehemență și, de cele mai multe ori, cu mare lipsă de modestie tocmai ceea ce lui nu i-a trecut niciodată prin minte să pună la îndoială. Lipsa lor de înțelegere pentru acest îndemn spre îndreptare a mers atât de departe încât totul a rămas ca mai înainte, ca și cum nu s-ar fi întâmplat nimic. Întrebarea nu era dacă conceptul de cauză este corect, folositor și neapărat trebuincios în întreaga cunoaștere a naturii, căci Hume nu s-a îndoit niciodată

---

\* Și totuși, Hume păstrează numele de metafizică pentru această filozofie distructivă, căreia îi atribuie o valoare deosebită. „Metafizica și morală“, spune el (în *Eseuri*, partea a IV-a, p. 214, trad. germ.), „sunt ramurile cele mai importante ale științei; matematica și științele naturii nu valorează nici pe jumătate cât ele“. Pătrunzătorul bărbat nu avea însă în vedere decât folosul pe care l-ar aduce cu sine înfrânarea pretențiilor nesăbuite ale rațiunii speculative pentru a pune odată capăt disputelor nesfârșite și stăruitoare ce rățăcesc omenirea; el a pierdut însă din vedere paguba care rezultă din împrurarea că i se răpesc rațiunii cele mai importante nădejdi, singurele care pot îndruma voința către țelul cel mai înalt al străduințelor ei.

de aceasta, ci dacă conceptul este gândit *a priori* de către rațiune și dacă reprezintă astfel un adevăr de sine stătător, independent de orice experiență, putând primi, prin urmare, o întrebuițare mult mai largă, ce nu se mărginește doar la obiectele experienței. Aceasta era întrebarea la care aștepta un răspuns Hume. Ceea ce se punea în discuție era doar originea acestui concept și nicidecum neputința de a ne lipsi de el în practică. Dacă ar fi fost descoperită această origine, atunci atât condițiile folosirii sale, cât și granițele în care el poate fi aplicat în mod legitim ar fi fost date de la sine.

Pentru a răspunde întrebării sale, adversarii vestitului gânditor ar fi trebuit să pătrundă foarte adânc în natura rațiunii, în măsura în care aceasta se îndeletnicește numai cu gândirea pură, ceea ce nu le-a fost la îndemână. Ei au găsit, drept urmare, un mijloc mai lesnicios pentru a se împotrivi fără pic de înțelegere, și anume apelul *la simțul comun*. A fi înzestrat cu un simț comun sănătos (sau cu unul natural, cum se spune de la o vreme) este, într-adevăr, un dar al Cerului. Dar existența lui trebuie probată prin fapte, prin chibzuință și rațiune în ceea ce gândim și spunem, iar nu invocându-l ca pe un oracol ori de câte ori nu știm să producem nimic temeinic pentru a dovedi că avem dreptate. A ne bizui pe simțul comun atunci și numai atunci când știința și înțelegerea nu mai știi cum să se descurce reprezintă una dintre acele invenții subtile ale timpurilor mai noi cu ajutorul căreia cel mai searbăd flecar poate înfrunța cu îndrăzneală și poate ține piept celei mai temeinice minți. Câtă vreme însă puterea de pătrundere a minții omenești nu a pierit încă pe de-a-ntregul, nimeni nu va recurge la acest expedient. Privit mai îndeaproape, apelul la simțul comun nu este decât supunerea la judecata mulțimii, a cărei încuviințare îl face pe filozof să roșească, dar

care-l încântă pe neghiobul dornic de popularitate și-l face să stăruie în eroare. Mă gândesc însă că Hume ar fi putut preținde cu aceeași îndreptățire ca și Beattie că are un bun-simț sănătos și pe deasupra încă ceva ce, fără îndoială, îi lipsea acestuia din urmă, și anume un spirit critic ce menține simțul comun în granițele sale firești, ferindu-l să se rătăcească în speculații sau, dacă este vorba tocmai despre acestea, împiedicându-l să se pronunțe în chip definitiv, de vreme ce nu știe să justifice principiile sale; căci numai în acest chip va putea rămâne el un bun-simț sănătos. Dalta și ciocanul pot servi, fără îndoială, la prelucrarea unei bucăți de lemn, dar pentru gravura în aramă avem nevoie de un ac anume făcut pentru aceasta. Tot astfel, bunul-simț și intelectul speculativ sunt la fel de folositoare, dar fiecare în felul său; primul, când e vorba de judecăți care-și găsesc aplicarea nemijlocită în experiență, iar cel din urmă acolo unde trebuie să judecăm în general, numai prin concepte, de pildă în metafizică. În acest din urmă domeniu, bunul-simț, care revendică pentru sine, dar adesea *per antiphrasin*, acest titlu, nu are nimic de spus.

Mărturisesc de bunăvoie: amintirea lui Hume<sup>8</sup> a fost cea care mi-a întrerupt mai întâi, cu mulți ani în urmă, somnul dogmatic și a dat cercetărilor mele în câmpul filozofiei speculative o cu totul altă direcție. Departate de mine gândul de a împărtăși concluziile sale, care erau pur și simplu urmarea faptului că el nu și-a reprezentat problema în toată amploarea, ci a avut în vedere doar o parte a ei, care nu putea fi soluționată fără a ține seama de întreg. Dacă se pornește de la o idee pe care ne-a lăsat-o altul – și anume de la o idee întemeiată, chiar dacă nu pe deplin dezvoltată –, se poate nădăjdui ca, printr-o meditație stăruitoare, să o ducem mai departe decât spiritul pătrunzător căruia îi datorăm prima scânteie a acestei lumini.

Am încercat, aşadar, mai întâi să văd dacă nu cumva obiecția lui Hume poate fi formulată într-un mod general și am descoperit curând că noțiunea legăturii dintre cauză și efect nu este nici pe departe singura prin care intelectul gândește *a priori* legături dintre lucruri și că, mai degrabă, metafizica se compune în întregime din asemenea concepte. Am căutat să determin numărul lor și, întrucât am izbutit să-l obțin așa cum voiam, adică pornind de la un principiu unic, am întreprins deducția acestor concepte, despre care eram acum sigur că nu provin din experiență, așa cum s-a temut Hume, ci din intelectul pur. Această deducție, care i se păruse imposibilă pătrunzătorului meu predecesor, și la care nici măcar nu se gândise cineva în afară de el, deși fiecare dintre noi se folosea cu deplină încredere de aceste concepte fără să se întrebe pe ce anume se întemeiază valabilitatea lor obiectivă, a fost, cred eu, cel mai greu lucru care a putut fi întreprins până acum în folosul metafizicii. Sarcina mi-a fost îngreunată de împrejurarea că metafizica – atât cât exista undeva din ea – nu-mi putea oferi nici cel mai mic sprijin, de vreme ce deducția în cauză trebuia, ea mai întâi, să determine însăși posibilitatea metafizicii. Cum însă izbutisem să dau o dezlegare problemei lui Hume nu doar pentru un caz particular, ci în privința capacității rațiunii pure în întregul ei, am putut înainta acum în mod sigur, chiar dacă încă încet, pentru a determina în cele din urmă – în mod complet și potrivit unor principii universale – sfera întregă a rațiunii pure, atât în ceea ce privește limitele, cât și conținutul ei. Este tocmai ceea ce lipsea metafizicii pentru a-și alcătui sistemul după un plan sigur.

Mă tem însă că elaborarea problemei lui Hume în toată întinderea ei (adică critica rațiunii pure) va avea parte de aceeași soartă ca problema însăși, atunci când a fost formu-

lată pentru întâia oară. Ea va fi judecată greșit, pentru că nu va fi înțeleasă; nu va fi înțeleasă deoarece cartea va fi răsfoită, dar va lipsi dorința de a medita asupra ei; și se va da îndărăt de la o asemenea sforțare, pentru că lucrarea mea este aridă și obscură, pentru că se opune tuturor noțiunilor obișnuite și pentru că, pe lângă toate celelalte, mai este și voluminoasă. Mărturisesc însă că nu mă așteptam să aud din partea unui filozof plângeri cu privire la lipsa de accesibilitate, plăcere și comoditate acolo unde este vorba despre existența unei cunoașteri neprețuite și neapărat trebuincioase pentru omenire, o cunoaștere care nu poate fi dobândită decât urmând regulile cele mai stricte ale exactității metodice. Odată cu trecerea timpului, poate veni și popularitatea, care nu trebuie însă niciodată să constituie punctul de plecare. Doar cât privește o anumită obscuritate, care se trage în parte din întinderea planului, care împiedică cuprinderea dintr-o privire a punctelor principale supuse cercetării, este plângerea întemeiată. Prin prolegomenele de față se încearcă tocmai îndreptarea acestui neajuns.

Lucrarea în care am prezentat facultatea rațiunii pure în întreaga ei întindere<sup>9</sup>, determinându-i totodată și limitele, rămâne fundamentul la care aceste prolegomene se raportează doar ca exerciții pregătitoare; căci această critică trebuie să existe mai întâi ca o știință sistematică, elaborată până în cele mai mici amănunte, mai înainte de a ne putea măcar gândi la constituirea unei metafizici sau de a avea fie chiar și o nădejde slabă în posibilitatea unei asemenea întreprinderi.

Suntem de mult obișnuiți să vedem cum cunoștințe vechi, deja tocite, sunt înfățișate drept noi desprinzându-le din legăturile de mai înainte și conferindu-le haina unui sistem croită în mod arbitrar, însă sub un titlu nou; cea mai mare



parte a cititorilor nu se așteaptă, desigur, dinainte la altceva de la critica întreprinsă de mine. Aceste prolegomene îi vor face totuși să înțeleagă că se găsesc înaintea unei științe cu totul noi, la care până în prezent nimeni nu s-a gândit, a cărei idee chiar a rămas până acum necunoscută. Pentru constituirea ei nimic din ceea ce s-a făcut până acum nu a putut fi folosit, în afară de îndrumarea pe care o putea oferi îndoiala lui Hume. El însuși nu a bănuțit posibilitatea unei asemenea științe, constituite după toate regulile, ci s-a mulțumit, spre a-și pune corabia la adăpost, s-o tragă la țarmul scepticismului, unde era menită să zacă și să putrezească. Încercarea mea țintește, dimpotrivă, să-i ofere corabiei un cârmaci care, având la îndemână un compas și o hartă completă a mărilor, să o poată conduce cu bine oriunde ar dori, folosind principiile sigure ale artei navigației, deduse din cunoașterea globului pământesc.<sup>10</sup>

Cel care vine într-o știință nouă, cu totul izolată și unică în felul ei, cu prejudecata că o poate aprecia cu ajutorul pretinselor cunoștințe dobândite mai înainte – cu toate că tocmai ele sunt cele a căror realitate trebuie să o punem mai întâi în întregime la îndoială – nu va ajunge la altceva decât la impresia că vede în tot locul lucruri ce-i erau deja cunoscute numai pentru că exprimările sună asemănător, doar că totul va trebui să-i apară pocit, lipsit de noimă și de neînțeles, deoarece nu pornește de la gândurile autorului, ci numai de la propriul său mod de a gândi, care, printr-o îndelungată obișnuință, a devenit a doua sa natură. Cât privește întinderea lucrării, în măsura în care ea decurge din însăși natura științei, și nu din modul de a o expune, și, alături de aceasta, uscăciunea de neînlăturat și precizia scolastică, ele sunt însușiri ce vor fi fiind foarte prielnice țelului urmărit, dar trebuie să fie păgubitoare pentru o carte.

Nu-i este dat oricui să scrie într-un mod atât de subtil și totodată atât de atrăgător ca David Hume sau atât de temeinic și totodată atât de elegant ca Moses Mendelssohn<sup>11</sup>; îmi place însă să cred că aș fi putut și eu să dau expunerii mele o accesibilitate mai mare, dacă m-aș fi mulțumit să schițez un plan și să-i îndemn pe alții să-l dezvolte și nu mi-ar fi stat la inimă binele științei care mă preocupă de atât de multă vreme. De altfel, se cere multă statornicie și nu puțină abnegație pentru a pune mai presus de ispita unei primiri favorabile neîntârziate perspectiva unei recunoașteri, ce-i drept târzii, dar durabile.

Pentru spirit, a face planuri este de cele mai multe ori o îndeletnicire foarte plăcută și măgulitoare prin care îți poți da înfățișarea geniului creator cerând de la alții ceea ce singur nu poți realiza, dojenind pe alții acolo unde nu poți să faci mai bine și propunând lucruri pe care nici tu însuși nu știi unde le-ai putea găsi, deși chiar și numai pentru un plan trainic al unei critici generale a rațiunii sunt necesare mai multe eforturi decât s-ar putea crede, desigur dacă nu este vorba, ca de obicei, doar de o înșiruire de bune intenții. Rațiunea pură este însă o sferă atât de izolată, iar părțile ei sunt atât de bine legate între ele, încât nici nu poți atinge pe una din ele fără a le afecta pe toate celelalte și nici nu poți ajunge la vreun rezultat fără a fi determinat mai întâi locul și înrâurirea fiecăreia asupra celorlalte. Fiindcă aici nu există nimic în afara acestei sfere care ne-ar putea corecta judecata înăuntrul ei, validitatea și funcția fiecărei părți depind de raporturile pe care le întreține cu celelalte în interiorul rațiunii însăși, la fel cum în alcătuirea unui corp menirea fiecărui membru în parte nu poate fi dedusă decât din conceptul complet al întregului. Iată de ce despre o asemenea critică se poate spune că nu poate fi niciodată demnă de încredere

câtă vreme nu este încheiată pe de-a-ntregul și până în cele mai mici elemente ale rațiunii pure și că, în ceea ce privește sfera acestei facultăți, va trebui să determinăm sau să hotărâm fie totul, fie nimic.

Dar dacă un simplu plan care ar preceda critica rațiunii pure ar fi de neînțeles, nesigur și nefolositor, el este, dimpotrivă, cu atât mai util dacă vine după aceasta. Căci el ne pune în situația de a cuprinde dintr-o privire întregul, de a examina pe rând elementele principale care fac obiectul acestei științe și de a orându-i în expunere unele lucruri mai bine decât a fost posibil la prima redactare.

Ceea ce înfățișez aici este un asemenea plan al unei lucrări încheiate, care poate fi schițat acum potrivit cerințelor metodei analitice, în timp ce lucrarea însăși a trebuit să fie scrisă urmând metoda sintetică, pentru ca știința să pună în fața ochilor toate articulațiile ei, ca structură a unei facultăți de cunoaștere cu totul deosebite, în corelația ei naturală. Cel care va găsi că acest plan, pe care-l pun ca prolegomene înaintea oricărei metafizici viitoare, este și el obscur va trebui să înțeleagă că nu este nevoie ca toată lumea să studieze metafizica, că există talente care izbutesc foarte bine în alte științe temeinice și chiar profunde, mai apropiate de intuiție, dar care nu vor izbuti în cercetări întreprinse numai prin deducția pură a conceptelor și că într-un asemenea caz este mai bine să-și folosească însușirile intelectuale cu care sunt înzestrate în alte domenii. Acela care se încumetă însă să judece metafizica sau chiar să conceapă el însuși o metafizică va trebui neapărat să satisfacă cerințele formulate aici, ceea ce poate să facă fie acceptând soluția mea, fie combătând-o cu argumente temeinice și propunând alta în locul ei, căci simplul refuz de a o accepta nu este suficient. Va trebui, în sfârșit, să nu uite că obscuritatea, atât de mult hulită (un fel obișnuit de a ascunde propria lene sau lipsă de pătrun-

dere), își are și ea foloasele ei: căci toți cei care păstrează o tăcere prudentă în celelalte științe vorbesc ca adevărați maestri în chestiunile de metafizică și judecă fără sfială, fiindcă aici neștiința lor nu se deosebește clar de știința altora, ci numai de adevăratele principii ale criticii, care pot fi, așadar, lăudate:

*Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.*

[„De la stupină gonesc pe toți trântorii, leneșa gloată.“]<sup>12</sup>

(Vergiliu)



# PROLEGOMENE

## OBSERVAȚII PRELIMINARE DESPRE SPECIFICITATEA ORICĂREI CUNOAȘTERI METAFIZICE

### § 1 *Despre sursele metafizicii*

Dacă voim să înfățișăm o cunoaștere drept *știință*, trebuie mai întâi să putem determina cu precizie ce anume o deosebește de celelalte feluri de cunoaștere, ce nu are comun cu nici una din acestea și îi este deci specific. Dacă nu vom face astfel, hotarele ce despart științele se vor șterge și nici una dintre ele nu va mai putea fi tratată temeinic, potrivit naturii sale.

Această specificitate poate să provină din deosebirea ce există fie între *obiectele cunoașterii*, fie între *sursele cunoașterii*, fie și din *modul în care se realizează cunoașterea*, sau din îmbinarea unora, dacă nu chiar a tuturor, laolaltă. Pe aceste elemente se întemeiază, în primul rând, ideea unei științe posibile și a domeniului ei.

În ceea ce privește, mai întâi, sursele unei cunoașteri metafizice, rezultă deja din însuși conceptul unei astfel de cunoașteri că ele nu pot fi empirice. Principiile acestei cunoașteri (de care țin nu numai propozițiile ei prime, ci și conceptele ei de bază) nu trebuie deci să fie luate niciodată din experiență; căci cunoașterea nu trebuie să fie fizică, ci metafizică, adică o cunoaștere care se întinde dincolo de experiență. La temelia cunoașterii metafizice nu va sta, așadar,

nici experiența externă, care reprezintă sursa fizicii propriuzise, nici experiența internă, care constituie baza psihologiei empirice. Ea este deci o cunoaștere *a priori*, izvorâtă din intelectul pur și din rațiunea pură.<sup>13</sup>

Prin aceasta cunoașterea metafizică nu ar avea însă nimic care să o deosebească de matematica pură; ea va trebui să fie numită, prin urmare, *cunoaștere filozofică pură*. Pentru explicarea înțelesului acestei expresii trimit la *Critica rațiunii pure*, pp. 547 și urm.<sup>14</sup>, unde deosebirea dintre cele două moduri de întrebuițare a rațiunii a fost înfățișată clar și în chip satisfăcător. Atât despre sursele cunoașterii metafizice.

## § 2

### *Despre singurul fel de cunoaștere ce poate fi numit metafizic*

#### A) DESPRE DEOSEBIREA DINTRE JUDECĂȚILE SINTETICE ȘI CELE ANALITICE, ÎN GENERE

Cunoașterea metafizică trebuie să cuprindă numai judecăți *a priori*, aceasta o cere specificul surselor ei. Oricare ar fi însă originea judecăților sau forma lor logică, există o deosebire între ele din punctul de vedere al conținutului, și anume aceea că ele sunt fie pur *explicative*, adică nu adaugă nimic la conținutul cunoașterii, fie *extensive*, cu alte cuvinte sporesc cunoașterea noastră; primele vor putea fi numite judecăți *analitice*, iar celelalte judecăți *sintetice*.

Judecățile analitice nu cuprind în predicatul lor nimic altceva decât ceea ce era de acum gândit în conceptul subiectului, chiar dacă nu atât de limpede și pe deplin conștient. Atunci când spun: *Toate corpurile sunt întinse* nu am lărgit câtuși de puțin conceptul meu de corp, ci l-am desfăcut doar în elementele sale. Căci întinderea era gândită

în acest concept deja înainte de formularea judecății, chiar dacă relația nu a fost enunțată explicit; judecata este, prin urmare, analitică. Dimpotrivă, propoziția *Unele corpuri sunt grele* conține ceva în predicat ce nu era gândit de fapt în conceptul general de corp; ea sporește așadar cunoașterea mea pentru că adaugă ceva la conceptul pe care-l am și trebuie ca atare să fie numită judecată sintetică.

B) PRINCIPIUL COMUN AL TUTUROR JUDECĂȚILOR  
ANALITICE ESTE PRINCIPIUL CONTRADICȚIEI

Toate judecățile analitice se întemeiază, în întregime, pe principiul contradicției și sunt, potrivit naturii lor, cunoștințe *a priori*, independent de împrejurarea că noțiunile ce le servesc drept materie sunt sau nu empirice. Căci de vreme ce predicatul unei judecăți analitice afirmative este de mai înainte gândit în conceptul subiectului, acest predicat nu poate fi negat despre subiect fără să ia naștere o contradicție; tot așa, pe temeiul principiului contradicției, opusul acestui predicat va fi în chip necesar negat despre subiect într-o judecată analitică, de această dată negativă. Așa stau lucrurile cu propozițiile: *Orice corp este întins* și: *Nici un corp nu este lipsit de întindere (nu e simplu)*.

Tocmai de aceea sunt toate propozițiile analitice judecăți *a priori*, chiar și atunci când noțiunile care le alcătuiesc sunt empirice, cum este cazul în propoziția *Aurul este un metal galben*, căci pentru a ști acest lucru nu am nevoie să-mi lărgesc experiența, ci am nevoie doar de conceptul meu de aur care implică deja că acest corp este galben și este metal; toate acestea sunt cuprinse deja în conceptul meu și nu trebuie decât să-l desfac în elementele sale, fără să mă mai preocupe nimic altceva în afară de el.



C) JUDECĂȚILE SINTETICE AU NEVOIE,  
 PENTRU A FI ÎNTEMEIATE, DE UN ALT PRINCIPIU  
 DECÂT CEL AL CONTRADICȚIEI

Există judecăți sintetice *a posteriori* a căror origine este empirică; dar există și judecăți sintetice care sunt *a priori* certe și care își au originea în intelectul pur și în rațiunea pură. Trăsătura lor comună este însă aceea că nu pot proveni nicicând numai din principiul analizei, adică din legea contradicției; ele mai cer și un cu totul alt principiu, deși nu pot fi deduse din acesta, oricare ar fi el, decât tot după legea contradicției; căci nimic nu trebuie să contrazică această lege, chiar dacă nu totul poate fi dedus din ea. Doresc, mai întâi, să fac o clasificare a judecăților sintetice.

1) *Judecățile întemeiate pe experiență* sunt oricând sintetice. Căci ar fi absurd să întemeiez o judecată analitică pe experiență, de vreme ce nu trebuie să depășesc limitele conceptului meu pentru a-mi formula judecata și, prin urmare, nu am nevoie, pentru aceasta, de nici o mărturie a experienței. Propoziția *Orice corp este întins* este o propoziție stabilită *a priori*, și nu o judecată întemeiată pe experiență. Căci, încă înainte de a face apel la experiență, eu am deja reunite toate condițiile ce fac posibilă judecata mea în conceptul din care pot să scot predicatul potrivit principiului contradicției, devenind prin aceasta totodată conștient de *caracterul necesar* al judecății, o necesitate asupra căreia experiența nu mă poate niciodată instrui.

2) *Judecățile matematice* sunt toate sintetice. Această observație pare să fi scăpat până acum cu desăvârșire analiștilor rațiunii omenești, mai mult, ea pare a fi în deplină contradicție cu toate presupunerile lor, cu toate că este în aceeași măsură certă în mod indiscutabil și foarte importantă prin consecințele ei. Plecându-se de la faptul că raționamentele matematicienilor se desfășoară toate potrivit legii contra-

dicției (așa cum cere natura oricărei certitudini apodictice), s-a crezut în mod greșit că și axiomele matematicii au fost descoperite tot pe baza legii contradicției. O judecată sintetică poate, ce-i drept, să fie stabilită pornind de la legea contradicției, dar niciodată ca atare, ci numai în sensul că este presupusă o altă propoziție sintetică, din care ea poate fi dedusă.

Trebuie să observăm, mai întâi, că propozițiile matematice propriu-zise sunt întotdeauna judecări *a priori*, și nu empirice, deoarece poartă cu sine necesitatea, care nu poate fi derivată din experiență. Dacă însă nu se va recunoaște aceasta, îmi voi restrânge afirmația la *matematica pură*, al cărei concept implică deja ca ea să nu cuprindă cunoaștere empirică, ci numai cunoașterea pură, *a priori*.

La prima vedere s-ar putea crede că propoziția  $7 + 5 = 12$  este o judecată pur analitică ce decurge, potrivit legii contradicției, din conceptul unei sume de șapte și cinci. Dacă privim lucrurile mai îndeaproape, observăm însă că în conceptul sumei de 7 și 5 nu este cuprins nimic altceva decât unirea celor două numere într-unul singur, fără ca prin aceasta să fie gândit câtuși de puțin care este acel număr unic ce le cuprinde pe amândouă. Conceptul de doisprezece nu este nicidecum gândit deja prin aceea că gândesc pur și simplu unirea lui șapte cu cinci; oricât de mult aș analiza conceptul meu despre o asemenea sumă posibilă, tot nu-l voi găsi într-însul pe cel de doisprezece. Trebuie să trecem dincolo de aceste concepte luând în ajutor intuiția care corespunde unuia dintre cele două numere, bunăoară cele cinci degete sau cinci puncte (cum face Segner în aritmetica lui)<sup>15</sup>, și să adăugăm una câte una unitățile lui cinci, date în intuiție, la conceptul de șapte. Ne lărgim într-adevăr conceptul prin propoziția  $7 + 5 = 12$ , deoarece adăugăm la primul concept un altul nou, care nu era câtuși de puțin gândit în cel dintâi,

ceea ce înseamnă că judecata aritmetică este întotdeauna sintetică. Acest lucru ne apare cu și mai multă claritate când se iau numere ceva mai mari; căci atunci vedem limpede că putem întoarce conceptul nostru pe toate fețele, oricât am dori, dar că, fără ajutorul intuiției, nu vom putea găsi niciodată suma prin simpla analiză a conceptelor noastre.

La fel, nici una dintre axiomele geometriei pure nu este analitică. Propoziția *Linia dreaptă este linia cea mai scurtă care unește două puncte* este o propoziție sintetică. Căci conceptul meu de linie dreaptă nu conține nimic despre o mărime, ci numai o calitate. Conceptul liniei celei mai scurte care unește două puncte este, așadar, în întregime adăugat și nu poate fi scos prin nici o analiză din conceptul de linie dreaptă. Aici trebuie să se ceară, prin urmare, ajutorul intuiției, căci numai prin mijlocirea ei este posibilă sinteza.

Alte câteva axiome, pe care le postulează geometrii, sunt într-adevăr analitice și se întemeiază pe legea contradicției; dar, ca judecăți identice, ele slujesc doar la înlănțuirea metodei, și nu ca principii; bunăoară,  $a = a$ , întregul este egal cu sine însuși, sau  $(a + b) > a$ , adică întregul este mai mare decât partea. Dar chiar și acestea, deși pot fi întemeiate numai prin concepte, nu sunt admise în matematică decât în măsura în care pot fi reprezentate în intuiție. Doar ambiguitatea exprimării este cea care ne face să credem îndeobște că predicatul unor asemenea judecăți apodictice se află deja cuprins în conceptul nostru și că judecata ar fi, prin urmare, analitică. Noi *trebuie* să adăugăm prin gândirea unui concept dat un anumit predicat și această necesitate își pune deja pecetea asupra conceptului. Dar chestiunea nu este de a ști ce anume *trebuie* să adăugăm prin gândire la conceptul dat, ci ce anume gândim *în realitate*, deși obscur, în acest concept, și atunci ni se arată că predicatul îi este adăugat

conceptului, ce-i drept în chip necesar, dar nu nemijlocit, ci prin mijlocirea unei intuiții care trebuie să intervină.

Ceea ce este esențial cunoașterii matematicii pure și o deosebește de orice altă cunoaștere *a priori* este că nu poate înainta câtuși de puțin *prin concepte*, ci întotdeauna numai prin construirea conceptelor (*Critica*<sup>16</sup>, p. 547). Întrucât ea trebuie să treacă în judecățile sale dincolo de concept pentru a ajunge la ceea ce cuprinde intuiția care îi corespunde, judecățile ei nu pot și nu trebuie niciodată să ia naștere prin desfacerea conceptelor în elementele lor, adică în mod analitic, și sunt, prin urmare, toate sintetice.<sup>17</sup>

Dar nu pot să trec cu vederea neajunsul pe care l-a pricinuit filozofiei faptul că această observație, care altfel pare să fie la îndemâna oricui și lipsită de însemnătate, nu a fost luată în seamă. Atunci când Hume a simțit că este o îndeletnicire demnă de un filozof să cuprindă cu privirea întregul câmp al cunoașterii pure *a priori*, în care intelectul omenesc pretinde a fi cucerit domenii atât de vaste, el a îndepărtat în mod necugetat din acest câmp un întreg teritoriu – la drept vorbind, cel mai important –, și anume matematica pură, închipuindu-și că natura ei sau, ca să mă exprim astfel, legislația ei s-ar întemeia pe cu totul alte principii, și anume doar pe principiul contradicției. Și cu toate că nu a realizat o împărțire a judecăților într-un mod atât de formal și general cum am făcut-o eu și nici sub această denumire, el a înfățișat totuși lucrurile ca și cum ar fi spus: matematica pură nu cuprinde decât judecăți *analitice*, iar metafizica numai judecăți sintetice *a priori*. El se înșela foarte mult în această privință și eroarea lui a avut urmări deosebit de păgubitoare pentru întreaga sa concepție. Căci dacă nu ar fi făcut această greșală, cu siguranță că el ar fi lărgit întreba-rea cu privire la originea judecăților noastre sintetice mult dincolo de conceptul său metafizic de cauzalitate, până la

problema posibilității unei cunoașteri matematice *a priori*; căci și pe aceasta ar fi trebuit să o socotească sintetică. În cazul acesta nu s-ar mai fi putut gândi să-și întemeieze pozițiile sale metafizice pe simpla experiență, căci atunci ar fi trebuit să supună experienței și axiomele matematicii pure, ceea ce nu putea să nu apară din capul locului drept o întreprindere lipsită de orice perspectivă pentru o minte atât de ascuțită. Buna tovărășie în care metafizica ar fi fost așezată în acest fel ar fi apărât-o împotriva unui tratament disprețuitor, fiindcă loviturile îndreptate împotriva ei ar fi trebuit să atingă și matematica, ceea ce însă nu era și nici nu putea fi în intenția lui Hume; și astfel acest spirit pătrunzător ar fi fost condus spre considerații asemănătoare cu cele pe care le formulez aici, doar că acestea ar fi câștigat nespus de mult prin expunerea sa de o inegalabilă frumusețe.

*Judecățile metafizice propriu-zise* sunt toate sintetice. Trebuie însă să deosebim judecățile ce aparțin metafizicii de judecățile metafizice propriu-zise. Printre cele dintâi se află foarte multe judecăți analitice, dar ele nu sunt decât mijloace pentru judecățile metafizice. Acestea din urmă rămân țelul unic al științei și sunt întotdeauna sintetice. Căci, dacă există concepte ce aparțin metafizicii, cum este, bunăoară, conceptul de substanță, atunci judecățile care iau naștere prin simpla analiză a acestora aparțin și ele în chip necesar metafizicii, de exemplu: *Substanța este ceea ce nu există decât ca subiect* etc., și tocmai prin mijlocirea mai multor judecăți analitice de acest fel căutăm noi să ne apropiem de definiția acestor concepte. Cum însă analiza unui concept pur al intelectului (de felul celor pe care le conține metafizica) are loc în același fel ca și analiza tuturor celorlalte concepte, chiar și a conceptelor empirice care nu aparțin metafizicii (de pildă: *Aerul este un fluid elastic a cărui elasticitate nu este suprimată la nici un grad cunoscut de frig*), urmează că numai concep-

tul este propriu-zis metafizic, dar nu și judecata analitică. Căci această știință are ceva deosebit și propriu numai ei în producerea cunoștințelor *a priori*, iar această caracteristică trebuie să fie distinsă de cele pe care le are ea în comun cu toate celelalte cunoștințe dobândite prin intelect. Astfel, pentru a da un exemplu, propoziția *Tot ce este substanță în lucruri e neschimbător* este o propoziție sintetică și propriu-zis metafizică.

Dacă am adunat, potrivit anumitor principii, conceptele *a priori* care alcătuiesc materia și instrumentele de construcție ale metafizicii, atunci analiza acestor concepte este de mare însemnătate; ca parte distinctă (ca un fel de *philosophia definitiva*), care cuprinde numai judecăți analitice care aparțin metafizicii, ea poate fi expusă separat de toate judecățile sintetice care constituie însăși metafizica. Căci, într-adevăr, aceste analize nu sunt în nici un domeniu de o însemnătate atât de mare cât sunt în metafizică, căci propozițiile sintetice ale acesteia din urmă trebuie să fie produse din concepte care au fost mai întâi supuse analizei.

Concluzia acestui paragraf este, așadar, că metafizica are de-a face propriu-zis cu judecățile sintetice *a priori* și că numai prin ele poate ea să-și atingă ținta. Pentru aceasta ea are nevoie, ce-i drept, de anumite analize ale conceptelor ei, deci de judecăți analitice. Procedul nu se deosebește însă de cel folosit în orice domeniu al cunoașterii, în care se caută doar clarificarea conceptelor prin analiză. Numai elaborarea cunoașterii *a priori*, fie prin intuiție, fie prin concepte, și, în cele din urmă, a judecăților sintetice *a priori* – și anume în domeniul cunoașterii filozofice – constituie conținutul esențial al metafizicii.

## § 3

*Observație cu privire la împărțirea generală  
a judecăților în analitice și sintetice*

În perspectiva criticii intelectului omenesc, împărțirea propusă aici este absolut necesară și de aceea merită să devină *clasică* în acest domeniu. De altfel nici nu cunosc vreun alt domeniu în care ea ar prezenta un interes considerabil. Așa se explică, cred eu, și împrejurarea că filozofii dogmatici, care au căutat întotdeauna sursele judecăților metafizice numai în metafizica însăși și niciodată în afara ei, în legile rațiunii pure în genere, au trecut cu vederea împărțirea amintită, care pare a se impune de la sine, și că vestitul Wolff și pătrunzătorul Baumgarten, care a mers pe urmele sale, au putut să caute întemeierea principiului rațiunii suficiente – care este evident sintetic – în principiul contradicției. În schimb, am găsit încă în *Eseul asupra intelectului omenesc* al lui Locke o anticipare vagă a acestei împărțiri. Căci, după ce vorbește în cartea a IV-a, capitolul al III-lea, §§ 9 și urm. despre diferitele înlănțuiri ale reprezentărilor în judecăți și despre sursele acestora, dintre care pe una o găsește în identitate sau în contradicție (judecăți analitice), iar pe alta în existența reprezentărilor într-un subiect (judecăți sintetice), el apreciază în § 10 cunoașterea noastră (*a priori*) despre acestea din urmă drept foarte restrânsă și aproape inexistentă. Însă ceea ce spune despre acest fel de cunoaștere este atât de puțin determinat și deslușit, încât nu trebuie să ne mirăm că nimeni, nici chiar Hume, nu a găsit aici imboldul de a supune cercetării propoziții de acest gen. Asemenea principii universale și, în același timp, bine determinate nu pot fi lesne învățate de la alții, care nu le-au întrevăzut decât în mod confuz. Trebuie să fi ajuns mai întâi la ele prin propria-ți gândire, pentru ca apoi să le poți găsi și la alții, unde nu

le-ai fi putut recunoaște mai înainte, de vreme ce nici măcar autorii nu știau că observațiile lor se întemeiază pe o asemenea idee. Aceia care nu gândesc niciodată în chip de sine stătător posedă totuși pătrunderea să le descopere pe toate, dar abia după ce le-au fost arătate în ceea ce a fost deja spus, unde însă nimeni nu a putut să le vadă mai înainte.<sup>18</sup>



## ÎNTREBARE GENERALĂ A PROLEGOMENELOR:

ESTE METAFIZICA, ÎN GENERE, POSIBILĂ?

### § 4

Dacă metafizica, care s-ar putea afirma ca o știință, ar fi o realitate, atunci am putea spune: iată metafizica, nu aveți decât s-o învățați și vă veți convinge în chip neîndoios și o dată pentru totdeauna de adevărul ei. În acest caz, întrebarea de mai sus ar fi de prisos și nu ar mai rămâne decât una care privește mai mult puterea noastră de pătrundere decât existența însăși a lucrului, și anume: *Cum este metafizica posibilă* și pe ce cale trebuie să pășească rațiunea pentru a ajunge la ea? Rațiunea omenească nu a avut însă, în acest caz, un asemenea noroc. Nu există nici o carte pe care să o putem arăta, așa cum arătăm, bunăoară, cartea lui Euclid, și despre care să spunem: iată metafizica, aici veți găsi realizat scopul cel mai înalt al acestei științe, cunoașterea unei ființe supreme și a unei lumii viitoare, demonstrate după principiile rațiunii pure. Căci ni se pot înșira, ce-i drept, multe propoziții care sunt apodictic certe și nu au fost niciodată puse la îndoială, dar acestea sunt, toate, analitice și se referă mai degrabă la materialele și la instrumentele necesare pentru construcția metafizicii decât la acea îmbogățire a cunoașterii la care ar trebui să țintim de fapt prin ea (§ 2, C). Dacă prezentați însă și propoziții sintetice (de pildă principiul rațiunii suficiente), recunoscute, este adevărat, de toată lumea, propoziții pe

care nu le-ați demonstrat însă niciodată prin rațiunea pură, adică *a priori*, după cum erați datori s-o faceți, dar pe care suntem totuși dispuși să le admitem fără greutate, atunci veți ajunge, dacă veți voi să vă folosiți de ele pentru a vă atinge scopul vostru de căpetenie, la afirmații atât de nepotrivate și de nesigure, încât veți înțelege de ce dintotdeauna o metafizică a contrazis-o pe alta, fie în afirmațiile, fie în demonstrațiile sale, zădărniciind în acest fel pretențiile fiecăreia dintre ele la o recunoaștere durabilă. Ba chiar încercările de a înălța o asemenea știință au fost, fără îndoială, cauza primă a scepticismului care s-a născut atât de timpuriu, a unui mod de gândire în care rațiunea se îndreaptă cu atâta asprime împotriva ei însăși încât el nu s-ar fi putut ivi vreodată dacă aceasta nu ar fi căzut într-o deplină deznădejde în ceea ce privește posibilitatea de a-și împlini năzuințele ei cele mai de seamă. Căci, multă vreme înainte de a începe să întrebăm în chip metodic natura, s-a întrebat numai rațiunea considerată în mod separat, rațiunea care fusese exersată deja într-o oarecare măsură prin experiența obișnuită; deoarece rațiunea este de la început la lucru, în timp ce legile naturii trebuie căutate de obicei cu multă trudă. Așa se face că metafizica a plutit întotdeauna la suprafață, asemenea unei spume care se risipește când vrei s-o prinzi în timp ce alta se arată de îndată la suprafață, spumă pe care unii încearcă cu râvnă să o adune, în timp ce alții, în loc să caute în profunzime cauza a ceea ce vedeau, se socoteau înțelepți râzând de râvna zadarnică a celor dintâi.

Așadar, sătui atât de dogmatismul care nu ne învață nimic, cât și de scepticismul care nu ne făgăduiește nimic, nici măcar tihna unei neștiințe îngăduite; îmboldiți de importanța cunoașterii de care avem nevoie și plini de neîncredere, în urma unei îndelungate experiențe, față de acea cunoaștere în stăpânirea căreia credeam că ne aflăm sau a aceleia care

ni se oferă sub numele de rațiune pură, nu ne mai rămâne decât o singură întrebare critică, iar după răspunsul pe care-l vom da vom putea hotărî și asupra purtării noastre de acum înainte: *Este metafizica, în genere, posibilă?* Acestei întrebări nu va trebui însă să i se răspundă prin obiecții sceptice față de anumite afirmații ale unei metafizici existente (căci în prezent nu recunoaștem încă validitatea vreuneia), ci pornind de la conceptul – deocamdată *problematic* – al unei asemenea științe.

În *Critica rațiunii pure* am căutat răspunsul la această întrebare mergând pe o cale *sintetică*, și anume cercetând însăși rațiunea pură și căutând să determin chiar din acest izvor, după principii, atât elementele, cât și legile întrebuirii ei pure. Această muncă este grea și cere un cititor hotărât să pătrundă treptat, prin gândire, într-un sistem care nu pune nimic dat ca temei în afara rațiunii înseși, un sistem care, fără să se sprijine pe vreun fapt, caută să elaboreze cunoașterea pornind de la elementele ei prime. *Prolegomenele* trebuie să fie, dimpotrivă, exerciții preliminare; ele sunt menite să arate mai degrabă ce anume este de făcut pentru a aduce la viață, pe cât se poate, o știință decât de a înfățișa însăși această știință. Ele sunt nevoite, așadar, să se sprijine pe ceva ce este de-acum cunoscut ca fiind demn de încredere, urmând ca de aici să putem porni cu încredere spre a urca la sursele pe care nu le cunoaștem încă. Descoperirea lor nu ne va explica numai ceea ce știm, ci ne va înfățișa totodată și un întreg domeniu de cunoștințe care provin toate din aceleași surse. Procedeu metodologic al prolegomenelor, cu deosebire al acelor menite să pregătească o metafizică viitoare, va fi, prin urmare, *analitic*.

Dacă nu putem presupune că metafizica există în mod real ca știință, avem totuși norocul să putem spune cu speranță că o anume cunoaștere sintetică pură, *a priori*, este reală

și ne este dată, și anume *matematica pură* și *fizica pură*; căci amândouă cuprind propoziții care sunt recunoscute unele apodictic sigure numai prin rațiune, unele din acordul universal cu experiența și, totuși, recunoscute drept pe deplin independente de experiență. Avem, așadar, cel puțin o anumită cunoaștere sintetică *a priori*, netăgăduită și nu avem voie să ne întrebăm dacă este posibilă (de vreme ce există ca atare), ci numai *cum este posibilă*, pentru ca din principiul posibilității celei date să putem deriva posibilitatea tuturor celorlalte.

## PROLEGOMENE. ÎNTREBARE GENERALĂ:

CUM ESTE POSIBILĂ  
CUNOAȘTEREA PRIN RAȚIUNE PURĂ?

### § 5

Am văzut mai sus care este deosebirea fundamentală dintre judecățile analitice și cele sintetice. Posibilitatea propozițiilor analitice a putut fi înțeleasă foarte ușor, căci această posibilitate se întemeiază numai pe principiul contradicției. Posibilitatea propozițiilor sintetice *a posteriori*, adică a acelor care sunt obținute din experiență, nu are nici ea nevoie de o explicație specială, deoarece experiența însăși nu este nimic altceva decât o îmbinare continuă (*synthesis*) a percepțiilor. Nu ne rămân, așadar, decât propoziții sintetice *a priori*, a căror posibilitate trebuie s-o căutăm sau s-o cercetăm, de vreme ce ea trebuie să se întemeieze pe alte principii decât pe acela al contradicției.

Nu e nevoie să căutăm aici, mai întâi, *posibilitatea* unor asemenea propoziții, adică să ne întrebăm dacă ele sunt posibile. Căci există multe propoziții de acest fel și ele ne sunt date în mod real, cu o certitudine de netăgăduit. Cum metoda pe care o urmărim acum trebuie să fie analitică, vom porni de la faptul că o asemenea cunoaștere sintetică, dar rațională pură există într-adevăr. Dar va trebui însă, apoi, să *cercetăm* temeiul acestei posibilități și să ne întrebăm *cum* este posibilă o astfel de cunoaștere pentru ca, pornind de la principiile posibilității ei, să putem determina care sunt condițiile între-

buișării, întinderea și granițele acestei cunoașteri. Problema propriu-zisă, de care depinde totul, este, exprimată cu o precizie scolastică, următoarea:

*Cum sunt posibile propozițiile sintetice a priori?*

În dorința de a fi înțeles mai ușor am formulat mai sus această problemă puțin altfel, și anume ca întrebare cu privire la cunoașterea prin rațiunea pură și am putut-o face, de această dată, fără a dăuna în vreun fel clarificării pe care o urmăresc. Deoarece aici avem a ne ocupa numai de metafizică și de sursele ei, nădăjduiesc că, după avertismentele de mai sus, cititorul își va aminti mereu că atunci când vorbim aici de cunoașterea prin rațiunea pură nu ne referim niciodată la cunoașterea analitică, ci numai la cea sintetică.\*

Îndreptățirea sau lipsa de îndreptățire a metafizicii și, deci, însăși existența ei depind cu totul de dezlegarea acestei probleme. Cu oricâtă strălucire și-ar exprima cineva considerațiile în acest domeniu și oricâte raționamente ar îngrămădi unele peste altele, atâta timp cât nu a dat un răspuns mulțumitor la întrebarea noastră, voi avea dreptul să-i spun: totul este o filozofie deșartă, lipsită de teme și o falsă înțelepciune.

---

\* Nu vom putea evita ca, odată cu progresul treptat al cunoașterii, anumite expresii, devenite de acum clasice, și care provin din epoca timpurie a științei, să se dovedească insuficiente și nepotrivite și să apară pericolul unor confuzii între o întrebuintare mai nouă și mai potrivită a acestora și cea veche. Metoda analitică, întrucât este opusă celei sintetice, este cu totul altceva decât o sumă de propoziții analitice; ea înseamnă doar că pornim de la ceea ce căutăm ca și cum acest ceva ar fi dat, și ne ridicăm apoi la condițiile care singure îl fac posibil. În această metodă de expunere ne slujim adesea de propoziții sintetice; analiza matematică dă un exemplu în această privință, și ea ar putea fi numită mai bine metoda de expunere *regresivă*, spre deosebire de cea sintetică sau *progresivă*. Numele de „analitică” se mai întâlnește și ca titlu al unei părți importante din logică. În acest caz este vorba de logica adevărului, opusă dialecticii, fără a ne interesa propriu-zis dacă cunoștințele ei sunt sintetice sau analitice.

Vorbești în numele rațiunii pure și pretinzi că poți crea într-adevăr cunoștințe *a priori* în măsura în care nu te mulțumești să analizezi pur și simplu concepte date, ci propui legături noi, care nu se întemeiază pe principiul contradicției, pe care le socotești totuși ca fiind cu totul independente de orice experiență. Cum ai ajuns aici și cum vrei să-ți îndreptățești o asemenea pretenție? Nu-ți este îngăduit să te bizui pe aprobarea generală a rațiunii omenești, fiindcă ea este un martor a cărui autoritate se sprijină numai pe opinia comună.

*Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi.*

[„Orice mi-arăți din acestea, sunt ne-ncrezător, mă dezgustă“.]<sup>19</sup>

(Horațiu)

Pe cât este de necesar răspunsul la această întrebare, pe atât este el de anevoios. Și deși prima cauză care a făcut să nu fie căutat un răspuns încă cu mult timp în urmă stă în faptul că nimănui nu i-a trecut prin minte că s-ar putea pune o asemenea întrebare, mai există și o a doua cauză, anume că un răspuns mulțumitor la această întrebare cere o reflecție cu mult mai stăruitoare, mai profundă și mai trudnică decât aceea pe care a cerut-o vreodată cea mai cuprinzătoare lucrare de metafizică ce făgăduia, încă de la prima sa apariție, să-i aducă autorului ei nemurirea. De asemenea, orice cititor pătrunzător, atunci când va cerceta această problemă cu toată grija care i se cuvine, se va însăși înțelegând la început de dificultatea ei, o va socoti de nedezlegat, ba, și mai mult, pur și simplu imposibilă, dacă nu ar exista într-adevăr asemenea cunoștințe sintetice pure *a priori*. Tocmai aceasta i s-a întâmplat de fapt lui David Hume, cu toate că el nu și-a pus problema nici pe departe la acel nivel de generalitate pe care îl primește ea aici, și trebuie să-l primească dacă este vorba ca răspunsul să devină hotărâtor pentru întreaga metafizică.

Căci cum este oare posibil, s-a întrebat acest spirit pătrunzător, ca, atunci când un concept îmi este dat, eu să pot trece dincolo de el și să-l leg de un altul care nu este câtuși de puțin cuprins în cel dintâi, ba încă s-o fac ca și cum el ar aparține *în mod necesar* acestuia din urmă? Numai experiența este în măsură să ne pună la îndemână asemenea legături (iată concluzia pe care a tras-o din acea dificultate, pe care a socotit-o drept o imposibilitate) și toată această pretinsă necesitate sau, ceea ce este același lucru, toată această cunoaștere considerată *a priori* nu este nimic altceva decât o îndelungată obișnuință de a considera ceva ca fiind adevărat și de a socoti, așadar, drept obiectivă necesitatea subiectivă.

Dacă cititorul se va plânge de greutatea și osteneala pe care i le pricinuiesc prin dezlegarea ce o propun acestei probleme, el n-are decât să încerce să o rezolve pe o cale mai ușoară. Poate că atunci se va simți îndatorat față de cel care a luat asupra-i o muncă ce pretinde o cercetare atât de aprofundată, ba poate, considerând dificultatea problemei, va lăsa să se observe și o anume uimire pentru simplitatea soluției care i s-a putut da. Mi-au fost necesari mulți ani de trudă pentru a dezlega această problemă în întreaga ei generalitate (în înțelesul pe care îl dau matematicienii cuvântului „general“, adică „aplicabil la toate cazurile“) și pentru a o putea înfățișa, în cele din urmă, în mod analitic, așa cum o va găsi cititorul aici.

Toți metafizicienii sunt, așadar, suspendați din activitate în mod solemn și oficial, atâta timp cât nu se va găsi un răspuns mulțumitor la întrebarea: *Cum sunt posibile cunoștințele sintetice a priori?* Căci numai în acest răspuns stă înputernicirea pe care ei trebuie s-o prezinte când susțin că au a ne aduce ceva în numele rațiunii pure; în lipsa unei asemenea înputerniciri, ei nu se pot aștepta la altceva din partea tuturor oamenilor cu judecată, care până acum au fost de



atâtea ori înșelați, decât să vadă respins, fără nici o altă cercetare, ceea ce oferă.

Dacă își propun însă să-și practice activitatea lor nu ca pe o știință, ci ca pe o artă menită să formeze convingeri folositoare și în acord cu opinia comună, nimeni nu-i poate împiedica s-o facă. Ei vor trebui însă atunci să vorbească limba modestă a convingerii raționale și vor recunoaște că nu le este îngăduit nici măcar să presupună, darămite să știe ceva despre cele ce se află dincolo de limitele oricărei experiențe posibile, ci doar să accepte (nu pentru o întrebuintare speculativă, căci la aceasta trebuie să renunțe, ci doar în vederea unei întrebuintări practice) ceea ce este posibil și chiar necesar pentru a ne îndruma în viață intelectul și voința. Ei își vor putea păstra reputația de oameni folositori și înțelepți, și aceasta cu atât mai mult dacă vor renunța la numele de metafizicieni. Căci aceștia doresc să fie filozofi speculativi, și, dacă atunci când avem de-a face cu judecăți *a priori* nu ne putem bizui pe probabilități anoste (de vreme ce orice cunoaștere care pretinde a fi *a priori* este, tocmai prin aceasta, declarată necesară), înseamnă că nu li se poate îngădui să se joace cu presupuneri, ci afirmațiile lor trebuie să fie știință ori nu sunt nimic.<sup>20</sup>

Putem spune că întreaga filozofie transcendențială, care premerge în mod necesar oricărei metafizici, nu este ea însăși nimic altceva decât dezlegarea completă a problemei puse aici în ordine sistematică și în chip amănunțit și, deci, că nu avem până acum o filozofie transcendențială. Căci ceea ce poartă astăzi acest nume nu este, de fapt, decât o parte a metafizicii; însă filozofia transcendențială trebuie să întemeieze mai întâi posibilitatea metafizicii și trebuie, prin urmare, să premerge oricărei metafizici.<sup>21</sup> Dacă este nevoie de o întreagă știință cu totul nouă, care nu are de așteptat vreun sprijin din partea altor științe pentru a răspunde mulțumitor

la o singură întrebare, nu va trebui să ne mirăm că dezlegarea nu este cu putință fără osteneală și greutate, ba chiar că ea este legată cu o anumită obscuritate.

Trecând acum la dezlegarea acestei probleme, și anume urmând metoda analitică, dezlegare în care presupunem că există în mod real cunoștințe prin rațiunea pură, ne putem referi doar la două *științe* aparținând cunoașterii teoretice (singura despre care este vorba aici), și anume *matematica pură* și *fizica pură*; căci numai acestea ne pot prezenta obiectele în intuiție. Așadar, dacă în aceste științe ar exista o cunoaștere *a priori*, ele ar putea să ne arate adevărul ei sau acordul ei cu obiectele *in concreto*, cu alte cuvinte, *realitatea* ei. Iar de aici s-ar putea merge, după aceea, mai departe, pe cale analitică, la cercetarea temeiului posibilității ei. Aceasta simplifică foarte mult munca în care nu este vorba doar de a aplica considerațiile generale faptelor, ci de a porni chiar de la fapte în loc ca acestea să fie derivate pe de-a-ntregul, *in abstracto*, din concepte, prin metoda sintetică.

Pentru a putea urca însă de la aceste cunoștințe pure *a priori*, care sunt reale și totodată întemeiate, către o cunoaștere posibilă pe care o căutăm, și anume către o metafizică concepută ca știință, este necesar să extindem întrebarea noastră principală și asupra a ceea ce stă la baza ei, în măsura în care ea este concepută ca o cunoaștere *a priori*, de al cărei adevăr ne putem totuși îndoii. Este, deci, necesar să extindem această întrebare asupra a ceva dat în mod natural și a cărui elaborare, fără întreaga cercetare critică a posibilității sale, este numită deja de obicei metafizică; cu un cuvânt, este nevoie s-o extindem și asupra înclinării naturale spre o asemenea știință. Și astfel întrebarea principală a filozofiei transcendente va fi împărțită în patru alte întrebări, la care se va răspunde pe rând:

- 1) *Cum este posibilă matematica pură?*
- 2) *Cum este posibilă fizica pură?*
- 3) *Cum este posibilă metafizica, în genere?*
- 4) *Cum este metafizica posibilă ca știință?*<sup>22</sup>

Vedem că dacă dezlegarea acestor probleme trebuie să prezinte conținutul esențial al *Criticii*, ea mai are totuși o particularitate demnă de atenție prin ea însăși, și anume aceea de a căuta sursele științelor date în rațiunea însăși, de a cerceta și de a cântări în acest fel prin fapte capacitatea acestora de a cunoaște ceva *a priori*. Astfel, înseși aceste științe nu au decât de câștigat, dacă nu în privința conținutului lor, cel puțin în ceea ce privește întrebuițarea lor corectă. Și în timp ce fac lumină, datorită originii lor comune, într-o problemă de ordin mai înalt, ele ne dau totodată prilejul să lămurim mai bine propria lor natură.<sup>23</sup>

# PROBLEMA FUNDAMENTALĂ A FILOZOFIEI TRANSCENDENTALE

PARTEA ÎNTÂI:  
CUM ESTE POSIBILĂ MATEMATICA PURĂ?

## § 6

Disponem, aşadar, de o cunoaştere cuprinzătoare şi bine verificată, care are deja o întindere demnă de toată admiraţia şi promite o extindere neîngrădită în viitor. Este o cunoaştere ce se distinge prin certitudine apodictică, adică prin necesitatea ei absolută, ceea ce înseamnă că nu se sprijină în nici un fel pe experienţă, fiind, prin urmare, un produs pur al raţiunii şi, pe deasupra, în întregime sintetică. „Cum este posibil ca raţiunea omenească să dea naştere cu totul *a priori* unei asemenea cunoaşteri?“ Nu presupune oare această capacitate, care nu se sprijină şi nici nu se poate sprijini pe experienţă, un temei oarecare al cunoaşterii *a priori*, care stă adânc ascuns, dar care ar trebui să se dezvăluie prin acţiunea sa, dacă primele începuturi ale acesteia ar fi urmărite cu sârguinţă?

## § 7

Găsim însă că specificitatea oricărei cunoaşteri matematice constă în aceea că trebuie să-şi reprezinte conceptul mai întâi *în intuiţie*, şi anume *a priori*, aşadar într-o intuiţie care nu este empirică, ci pură. Fără acest mijloc, cunoaşterea

matematică nu ar putea înainta nici un singur pas; așa se face că judecățile ei sunt întotdeauna *intuitive*, în timp ce filozofia trebuie să se mulțumească cu judecăți *discursive*, obținute doar din *simple concepte*, și poate clarifica prin intuiție teoriile ei apodictice, fără să le poată însă deriva vreodată din intuiție. Această observație cu privire la natura matematicii ne oferă deja un indiciu asupra condiției prime și supreme a posibilității ei; și anume că la baza matematicii trebuie să stea o *intuiție pură* oarecare, în care ea își poate reprezenta sau *construi*, cum se spune\*, toate conceptele sale *in concreto* și totuși *a priori*.<sup>1</sup> Dacă vom izbuti să descoperim această intuiție pură, precum și posibilitatea ei, vom putea lesne explica, pornind de aici, cum sunt posibile propozițiile sintetice *a priori* în matematica pură și, prin urmare, cum este posibilă însăși această știință; căci tot așa cum intuiția empirică ne permite să extindem fără greutate, pe baza experienței, conceptul nostru despre un obiect dat în intuiție prin adăugarea de noi predicate pe care ni le oferă intuiția însăși, la fel lucrează și intuiția pură, doar cu deosebirea că, în acest al doilea caz, judecata sintetică este *a priori* certă și apodictică, în timp ce în primul caz nu va putea fi certă decât *a posteriori* și empiric. Judecata sintetică *a posteriori* certă nu conține decât ceea ce poate fi întâlnit în intuiția empirică întâmplătoare, pe când judecata sintetică *a priori* certă cuprinde ceea ce trebuie întâlnit în chip necesar în intuiția pură, de vreme ce, în calitate de intuiție *a priori*, ea este legată în mod inseparabil de concept *înaintea oricărei experiențe* sau a unor percepții izolate.

---

\* Vezi *Critica rațiunii pure*, p. 547.

## § 8

Dar în acest pas dificultatea pare mai degrabă să crească decât să scadă, căci acum întrebarea ar trebui reformulată astfel: *cum este posibil să intuim ceva a priori?* Intuiția este o reprezentare care depinde nemijlocit de prezența obiectului. Pare, de aceea, cu neputință să intuim ceva în chip originar *a priori*, pentru că intuiția ar trebui să se producă, în acest caz, în absența unui obiect, prezent fie acum, fie în trecut, la care ea s-ar putea raporta, și astfel nu ar mai putea fi intuiție. Există, ce-i drept, concepte, și anume concepte ce cuprind numai ideea unui obiect în genere, concepte pe care le putem produce pe de-a-ntregul *a priori*, fără să ne aflăm într-o relație nemijlocită cu obiectul, bunăoară conceptul de mărime, de cauză etc. Dar chiar și acestea au nevoie, dacă e să dobândească semnificație și sens, de o anume folosire *in concreto*, adică de aplicarea la o anumită intuiție prin care ne este dat un obiect al acesteia. Dar cum poate oare intuiția obiectului să premerge obiectului însuși?

## § 9

Dacă intuiția noastră ar reprezenta lucrurile *așa cum sunt ele în sine*, atunci nu ar exista nici un fel de intuiție *a priori*, ci ea ar fi întotdeauna empirică. Nu pot să știu ce anume este cuprins în obiectul în sine, decât dacă el este prezent și îmi este dat. Ce-i drept, și în acest caz rămâne de neînțeles cum este posibil ca intuiția unui lucru prezent să mă poată face să cunosc lucrul așa cum este el în sine, de vreme ce proprietățile lui nu pot să treacă în capacitatea mea de reprezentare. Dar chiar dacă am admite o asemenea posibilitate, nici atunci intuiția nu s-ar produce *a priori*,

adică înainte de a-mi fi fost prezentat obiectul: căci fără această condiție nu poate fi gândit nici un temei al relației reprezentării mele cu acel obiect, dacă reprezentarea nu va fi cumva sprijinită pe inspirație. Nu există, astfel, decât o singură posibilitate ca intuiția mea să premerge realității obiectului și să aibă loc ca o cunoaștere *a priori*, și anume aceea ca ea să nu cuprindă *nimic altceva decât forma sensibilității, care precedă în subiectul meu toate impresiile reale prin care sunt afectat de către obiecte*. Că obiecte ale simțurilor pot fi intuite numai potrivit acestei forme a sensibilității pot să știu *a priori*. De aici urmează că judecățile care se referă doar la această formă a intuiției sensibile vor fi posibile și valabile cu privire la obiecte ale simțurilor, și, invers, că intuițiile care sunt posibile *a priori* nu vor putea niciodată să poarte asupra a altceva decât asupra obiectelor simțurilor noastre.

## § 10

Prin urmare, numai prin forma intuiției sensibile putem intui *a priori* lucruri, prin care noi cunoaștem însă obiectele numai așa cum ne pot *apărea* nouă (simțurilor noastre), și nu așa cum pot fi ele în sine; iar această premisă este absolut necesară pentru a admite posibilitatea propozițiilor sintetice *a priori* sau, dacă constatăm că ele există de fapt, pentru a înțelege și a determina dinainte posibilitatea lor.<sup>2</sup>

Spațiul și timpul sunt acele intuiții pe care matematica pură le ia drept bază a tuturor cunoștințelor și a judecăților ei care se înfățișează ca apodictice și necesare; căci matematica trebuie să-și reprezinte toate conceptele ei mai întâi în intuiție, iar matematica pură, în intuiția pură, adică să le construiască. Deoarece matematica trebuie să procedeze sintetic, și nu analitic, adică prin descompunerea conceptelor,

nu-i este cu putință să facă nici măcar un singur pas atâta timp cât îi lipsește intuiția pură, căci numai în intuiția pură poate să fie dată materia pentru judecăți sintetice *a priori*. Geometria pune la temelia ei intuiția pură a spațiului. Aritmetica își produce ea însăși conceptele numerelor prin adăugarea succesivă a unităților în timp, iar mecanica pură, în special, nu poate produce conceptele sale despre mișcare decât prin mijlocirea reprezentării timpului. Ambele reprezentări nu sunt însă decât intuiții; căci, dacă se lasă deoparte din reprezentările empirice ale corpurilor și ale schimbărilor lor (mișcare) tot ce este empiric, adică tot ce ține de senzații, atunci rămân numai spațiul și timpul, care sunt, prin urmare, intuiții pure ce stau *a priori* la baza celorlalte și, de aceea, nu pot fi niciodată ele însele lăsate deoparte. Însă, tocmai prin faptul că sunt intuiții pure *a priori*, ele dovedesc că sunt simple forme ale sensibilității noastre care trebuie să premerge oricărei intuiții empirice, adică percepției obiectelor reale, și că numai potrivit lor pot fi cunoscute *a priori* obiecte, dar, desigur, numai așa cum ne apar ele nouă.

## § 11

Am găsit, așadar, răspunsul la întrebarea pe care ne-am pus-o în acest pasaj. Matematica pură este posibilă, în calitate de cunoaștere sintetică *a priori*, numai datorită împrejurării că ea nu se aplică altor obiecte în afara obiectelor simțurilor. Intuiției empirice a acestor obiecte îi stă la bază și trebuie să îi stea la bază o intuiție pură (a spațiului și a timpului), și anume *a priori*, pentru că această intuiție nu este nimic altceva decât forma simplă a sensibilității, care premerge oricărei apariții reale a obiectelor, făcând, de fapt, posibilă această apariție. Capacitatea de a intui *a priori* nu



are însă în vedere materia fenomenului, adică ceea ce este în fenomene senzația, căci aceasta nu reprezintă empiricul, ci numai forma acestuia, spațiul și timpul. Dacă cineva s-ar îndoi câtuși de puțin că spațiul și timpul nu sunt determinații ale lucrurilor în sine, ci doar simple determinații ce privesc raporturile cu sensibilitatea noastră, atunci îl voi întreba cum este posibil să știm *a priori* și deci înainte de orice contact cu lucrurile, mai înainte ca ele să ne fie date, cum trebuie să fie alcătuită intuiția lor; căci tocmai așa se întâmplă aici cu spațiul și timpul. Lucrul se poate înțelege însă foarte bine de îndată ce considerăm spațiul și timpul drept nimic altceva decât simple condiții formale ale sensibilității noastre, iar obiectele drept simple fenomene; căci în acest caz forma fenomenului, cu alte cuvinte intuiția pură, poate fi reprezentată ca existând în noi înșine, adică *a priori*.

## § 12

Pentru a mai adăuga ceva la clarificarea și confirmarea celor spuse, să considerăm procedura obișnuită și absolut necesară a geometrilor. Toate dovezile cu privire la egalitatea completă a două figuri date (astfel încât una să poată fi pusă, în toate părțile ei, în locul celeilalte) constau, în ultimă instanță, în a arăta că ele se suprapun, ceea ce este evident o propoziție sintetică întemeiată pe intuiția nemijlocită; iar această intuiție trebuie să fie dată pur și *a priori*, căci, altminteri, propoziția nu ar putea fi considerată apodictic certă, ci ar avea doar o certitudine empirică. În acest caz am putea spune doar că, în toate situațiile pe care le-am observat, lucrurile s-au petrecut în acest fel, că propoziția ne este confirmată de observație și că valabilitatea ei nu se întinde decât până acolo unde a ajuns percepția noastră. Că spațiul

în întregul său (cel care nu mai este el însuși granița unui alt spațiu) are trei dimensiuni și că spațiul în genere nu poate avea mai multe se sprijină pe propoziția că într-un punct nu se pot intersecta mai mult de trei drepte care formează unghiuri drepte. Această propoziție nu poate fi însă demonstrată prin concepte, ci se întemeiază nemijlocit pe intuiție, și anume pe o intuiție pură *a priori*, pentru că este apodictic certă. Faptul că se poate cere ca o dreaptă să fie prelungită la infinit (*ad indefinitum*) sau ca o serie de schimbări (de ex. spații parcurse prin mișcare) să fie continuate la infinit presupune totuși o reprezentare a spațiului și a timpului, care nu poate depinde decât de intuiție în măsura în care această reprezentare în sine nu este limitată de nimic; căci ea n-ar putea fi derivată nicidecum din concepte. La baza matematicii se află, prin urmare, într-adevăr intuiții pure *a priori* care fac posibile și valide apodictic propozițiile ei sintetice. Deducția noastră transcendențială a conceptelor de spațiu și timp explică astfel totodată și posibilitatea unei matematici pure, care ar putea fi admisă, dar câtuși de puțin înțeleasă, fără o asemenea deducție și fără ca să admitem că „tot ce este dat simțurilor noastre (celor externe, în spațiu, celui intern, în timp) este doar intuit de noi așa cum ne apare, nu așa cum este în sine“.

### § 13

Aceia care nu izbutesc încă să se desprindă de ideea că spațiul și timpul sunt structuri reale, ce țin de lucrurile în sine, pot să-și încerce puterea de pătrundere încercând să rezolve paradoxul ce urmează. Iar dacă vor căuta în zadar soluția lui, vor presupune, eliberați pentru câteva clipe de prejudecăți, că reducerea spațiului și a timpului la rangul de

simple forme ale intuiției noastre sensibile este poate, totuși, întemeiată.

Dacă două lucruri sunt absolut identice în toate părțile lor, ceea ce poate fi stabilit întotdeauna la fiecare în parte (în toate determinațiile care țin de mărime și de calitate), înseamnă că unul poate fi pus în toate cazurile și relațiile în locul celuilalt, fără ca această schimbare să producă cea mai mică deosebire perceptibilă. Și, într-adevăr, aceasta este situația figurilor plane în geometrie. Numai că diferite figuri sferice arată, în pofida acelei depline corespondențe interne, o asemenea diferență în ceea ce privește raporturile externe, încât nu pot fi nicidecum înlocuite una cu cealaltă; bunăoară, două triunghiuri sferice din cele două emisfere, având ca bază comună un arc al ecuatorului, pot fi perfect egale în ceea ce privește atât laturile, cât și unghiurile, în așa fel încât unul nu se va deosebi câtuși de puțin de celălalt atâta timp cât vor fi descrise în mod separat și în același timp complet. Cu toate acestea, unul nu poate fi pus în locul celuilalt (și anume în emisfera opusă). Avem așadar aici de-a face totuși cu o deosebire *internă* a celor două triunghiuri, pe care nici un intelect nu o poate indica drept internă, deosebire ce se dezvăluie numai prin raportul exterior în spațiu. Aș vrea însă să prezint exemple mai obișnuite, care pot fi luate din viața de toate zilele.

Ce poate oare să fie mai asemănător și identic în toate părțile lor decât mâna mea și urechea mea și imaginea lor reflectată în oglindă? Și cu toate acestea nu pot pune o asemenea mână, așa cum este ea văzută în oglindă, în locul originalului; căci dacă aceasta era mâna dreaptă, cea din oglindă este stânga, și imaginea urechii drepte este una stângă, care nu poate sta niciodată în locul celei dintâi. Așadar, aici nu există deosebiri interne care ar putea fi gândite de vreun intelect; și cu toate acestea deosebirile sunt interne, așa cum

ne învață simțurile, căci, în pofida egalității și a asemănării lor reciproce, mâna stângă nu poate fi închisă în aceleași granițe ca mâna dreaptă (ele nu pot fi congruente). Mănușa de la o mână nu poate fi folosită pe cealaltă mână. Care este, atunci, dezlegarea? Aceste obiecte nu sunt reprezentări ale lucrurilor așa cum sunt ele în sine și cum le-ar cunoaște intelectul pur, ci sunt intuiții sensibile, adică fenomene, a căror posibilitate se întemeiază pe relația anumitor lucruri, necunoscute în sine, cu altceva, și anume cu sensibilitatea noastră.<sup>3</sup> Dintre acestea, spațiul este forma intuiției externe, iar determinarea internă a unui spațiu oarecare nu este posibilă decât prin determinarea relației sale externe cu întregul spațiu, din care acela este o parte (a relației cu simțul extern); cu alte cuvinte, partea nu este posibilă decât prin întreg, ceea ce nu se produce niciodată pentru lucrurile în sine, în calitate de obiecte ale intelectului ca atare, ci numai pentru simple fenomene. Așa se explică de ce nu putem face să se înțeleagă prin concepte deosebirea dintre lucruri asemănătoare și identice, dar, totuși, incongruente (de exemplu spirale răsucite în direcții opuse), ci numai prin relația dintre mâna dreaptă și cea stângă, care se întemeiază nemijlocit pe intuiție.

### *Observația I*

Matematica pură, în special geometria pură, nu poate avea o realitate obiectivă decât cu condiția de a se aplica numai obiectelor simțurilor; cu privire la acestea rămâne însă stabilit principiul că reprezentarea noastră sensibilă nu este nicidecum o reprezentare a lucrurilor în sine, ci numai a felului în care ne apar ele. Urmează de aici că propozițiile geometriei nu sunt determinări ale unei simple creații ale imaginației noastre poetice, ce nu ar putea fi deci raportate

cu încredere la obiecte reale, ci că ele sunt valabile în chip necesar cu privire la spațiu și de aceea și cu privire la tot ce poate fi întâlnit în spațiu, de vreme ce spațiul nu este nimic altceva decât forma tuturor fenomenelor externe. Numai prin această formă ne pot fi date obiecte ale simțurilor. Sensibilitatea, a cărei formă constituie fundamentul geometriei, este acel ceva pe care se întemeiază posibilitatea fenomenelor externe. Acestea din urmă nu pot, așadar, să cuprindă niciodată altceva decât ceea ce le prescrie geometria. Cu totul alta ar fi situația dacă simțurile ar trebui să înfățișeze obiectele așa cum sunt ele în sine. Căci, în acest caz, din reprezentarea spațiului, pe care geometrul o ia *a priori* drept fundament, cu toate însușirile lui, nu ar rezulta nicidecum că toate acestea, împreună cu tot ceea ce este dedus de aici, trebuie să se găsească întocmai așa în natură. Spațiul geometrului ar fi socotit drept o simplă născocire și nu i s-ar atribui o valoare obiectivă, pentru că nu se poate înțelege nicidecum de ce lucrurile ar trebui să se potrivească în chip necesar imaginii pe care noi ne-o facem independent de lucruri și înaintea contactului cu ele. Dacă însă această imagine sau, mai bine zis, această intuiție formală este proprietatea esențială a sensibilității noastre prin mijlocirea căreia ne sunt date obiecte și dacă ea nu ne înfățișează lucrurile în sine, ci doar fenomenele lor, atunci este ușor de înțeles și, totodată, dovedit fără putință de tăgadă că toate obiectele externe ale lumii simțurilor noastre trebuie să corespundă în chip necesar și cu deplină exactitate propozițiilor geometriei, deoarece sensibilitatea, prin forma intuiției ei externe (spațiul), de care se interesează geometrul, face, ea abia, posibile aceste obiecte, ca simple fenomene. Va rămâne întotdeauna un fenomen demn de atenție în istoria filozofiei faptul că a existat o epocă în care chiar matematicienii, care erau totodată și filozofi, au început să se îndoiască, ce-i drept, nu

de corectitudinea propozițiilor lor geometrice, în măsura în care nu se refereau decât la spațiu, ci de valabilitatea obiectivă și de posibilitatea ca acest concept, împreună cu toate determinările sale geometrice, să poată fi aplicat naturii. Ei se temeauă că în natură linia ar putea foarte bine să fie compusă din puncte fizice și, prin urmare, că spațiul adevărat din obiect ar fi compus din părți simple, cu toate că spațiul, așa cum îl gândește geometrul, nu poate să fie alcătuit din asemenea elemente.<sup>4</sup> Ei nu și-au dat seama că acest spațiu din minte face posibil spațiul fizic, adică însuși întinderea materiei, că spațiul nu este nicicum o proprietate a lucrurilor în sine, ci doar o formă a capacității noastre de reprezentare sensibilă, că toate obiectele în spațiu sunt simple fenomene, adică nu lucruri în sine, ci reprezentări ale intuiției noastre sensibile, și că, de vreme ce spațiul, așa cum îl gândește geometrul, este tocmai forma intuiției sensibile pe care o găsim *a priori* în noi și care conține temeiul posibilității tuturor fenomenelor exterioare (după forma lor), el trebuie să corespundă în chip necesar și în chipul cel mai precis propozițiilor geometrului, pe care el le obține nu printr-un concept pe care l-ar fi născocit, ci din baza subiectivă a tuturor fenomenelor exterioare, și anume din sensibilitatea însuși. În acest fel, și în nici un altul, geometrul poate fi asigurat împotriva tuturor sâcâielilor unei metafizici serbede, în ceea ce privește realitatea obiectivă a propozițiilor sale, oricât de ciudate ar putea ele să-i apară metafizicii în cauză, de vreme ce ea nu coboară până la sursele propriilor ei concepte.

## *Observația II*

Tot ce urmează să ne fie dat ca obiect trebuie să ne fie dat în intuiție. Orice intuiție survine însă numai prin mijlocirea simțurilor; intelectul nu intuește nimic, ci doar reflectează.<sup>5</sup> Și dacă simțurile, așa cum s-a arătat aici, nu ne oferă niciodată și în nici o privință cunoștințe despre lucrurile în sine, ci numai fenomenele acestora, iar acestea sunt simple reprezentări ale sensibilității noastre, atunci „și toate corpurile, împreună cu spațiul în care se găsesc, trebuie considerate drept simple reprezentări în noi înșine, neexistând nicăieri decât în gândurile noastre“. Oare nu este acesta un idealism vădit?

Idealismul stă în afirmația că nu există decât ființe gânditoare și că toate celelalte lucruri pe care credem că le percepem în intuiție nu ar fi decât reprezentări în ființe gânditoare, reprezentări cărora nu le corespunde nici un obiect aflat în afara acestor ființe.<sup>6</sup> Eu susțin, dimpotrivă, că ne sunt date ca obiecte ale simțurilor noastre și obiecte care se află în afara noastră, dar că nu știm nimic despre ceea ce sunt ele în sine și că nu cunoaștem decât fenomenele lor, adică reprezentările pe care le provoacă în noi atunci când ne afectează simțurile. Recunosc, prin urmare, că există în afara noastră corpuri, adică lucruri care, deși ne sunt cu totul necunoscute în ceea ce sunt ele în sine, ne sunt totuși cunoscute prin reprezentările pe care le provoacă acțiunea lor asupra sensibilității noastre și cărora le dăm denumirea de „corpuri“, cuvânt ce desemnează, deci, numai fenomenul acelui obiect necunoscut nouă, dar care nu este, din această cauză, în mai mică măsură real.<sup>7</sup> Se mai poate numi asta idealism? Este tocmai opusul lui.

Încă multă vreme înaintea epocii lui Locke, dar mai ales după aceea, a fost unanim recunoscut și acceptat că, în po-

fida existenței reale a lucrurilor externe, se poate spune despre o mulțime dintre predicatelor lor că nu aparțin acestor lucruri în sine, ci doar fenomenelor lor și că ele nu au o existență proprie în afara reprezentării noastre. Printre aceste predicatelor se numără temperatura, culoarea, gustul etc. Nu văd însă nici un argument serios care ar putea fi adus împotriva considerării celorlalte calități ale corpurilor – care sunt numite *primare*, și anume întinderea, locul și, în genere, spațiul cu tot ce ține de el (impenetrabilitatea sau materialitatea, forma etc.) – în rândul simplelor fenomene. Și după cum nu poate fi numit idealist acela care consideră culorile nu drept proprietăți ale obiectului în sine, ci drept modificări ale simțului văzului, tot așa nu ar putea fi numită idealistă doctrina mea doar pentru că socotesc că încă și mai multe proprietăți, ba chiar *toate acele proprietăți care constituie intuiția unui corp* aparțin doar fenomenului său; căci existența lucrului care ne apare nu va fi în acest fel suprimată, cum se întâmplă în adevăratul idealism, ci se arată doar că prin simțuri nu putem cunoaște lucrul așa cum este el în sine.

Aș vrea să știu cum ar trebui să sune afirmațiile mele pentru a nu putea fi bănuite de idealism. Ar trebui să spun, fără îndoială, nu numai că reprezentarea spațiului nu este pe deplin corespunzătoare raporturilor pe care le are sensibilitatea noastră cu obiectele, căci acest lucru l-am spus, ci că este chiar cu totul asemănătoare obiectului; o afirmație ce mi se pare însă a avea tot atât de puțin sens ca și aceea că între senzația de roșu și proprietatea cinabruului care produce în mine această senzație ar exista o asemănare.



### *Observația III*

De pe această poziție poate fi respinsă cu ușurință o obiecție lesne de prevăzut, dar de nimic, și anume „că prin idealitatea spațiului și a timpului întreaga lume a simțurilor s-ar transforma într-o pură aparență“. Orice pătrundere filozofică în natura cunoașterii prin simțuri a fost, mai întâi, zădărnicită prin aceea că sensibilitatea a fost considerată drept un mod de reprezentare tulbure prin care am cunoaște lucrurile așa cum sunt, fără a avea însă puțința să clarificăm totul în această reprezentare a noastră. Am dovedit, dimpotrivă, că sensibilitatea nu constă în această deosebire logică dintre limpezime și obscuritate, ci în aspectul genetic, cel al originii cunoașterii înseși, deoarece cunoașterea sensibilă nu ne reprezintă lucrurile așa cum sunt, ci doar felul cum ne afectează simțurile și că, așadar, prin ea sunt date intelectului în vederea reflecției doar fenomenele, și nu lucrurile însele. După această îndreptare necesară, obiecția că teoria mea ar transforma toate lucrurile lumii simțurilor în simple aparențe se dovedește a izvorî dintr-o răstălmăcire greu de iertat și aproape premeditată.<sup>8</sup>

Când ne este dat fenomenul suntem încă pe de-a-ntregul liberi să formulăm o judecată sau alta despre el. Fenomenul depinde de simțuri, în timp ce judecata noastră despre el depinde de intelect și singura problemă care se pune este dacă în determinarea obiectului există sau nu adevăr. Însă deosebirea dintre adevăr și vis nu este dată de alcătuirea reprezentărilor, care sunt raportate la obiecte, căci acestea sunt, și într-un caz, și în celălalt, aceleași, ci de înlănțuirea acelor după regulile care determină corelarea reprezentărilor în conceptul unui obiect și de măsura în care pot sta sau nu laolaltă în cadrul unei experiențe. Și nu depinde

nicidecum de fenomene dacă cunoașterea noastră ia aparența drept adevăr, adică dacă intuiția prin care ne este dat un obiect este luată drept concept al obiectului sau drept dovadă a existenței obiectului, pe care intelectul îl poate doar gândi. Traiectoria planetelor este reprezentată de simțuri când ca o mișcare de înaintare, când ca o mișcare retrogradă, iar în aceasta nu se află nici falsitate, nici adevăr, pentru că atâta vreme cât ne oprim la fenomene nu formulăm încă nici o judecată despre natura obiectivă a mișcării planetelor. Dat fiind că o judecată falsă poate să ia naștere cu ușurință dacă intelectul nu veghează pentru a preîntâmpina ca acest mod de reprezentare subiectiv să fie luat drept obiectiv, vom spune că planetele par să aibă o mișcare retrogradă. Aparența nu trebuie însă atribuită simțurilor, ci intelectului, singurul în măsură să formuleze, pornind de la fenomene, o judecată obiectivă.

În felul acesta, chiar dacă nu ne-am gândi la originea reprezentărilor noastre și am lega intuițiile obținute prin simțuri, indiferent de conținutul lor, în spațiu și timp după regulile corelării oricărei cunoașteri într-o experiență, tot am putea ajunge la o aparență înșelătoare sau la adevăr, după cum am procedat cu pripeală sau cu prudență, căci aceasta ține doar de folosirea reprezentărilor sensibile de către intelect, și nu de originea acestora. Tot astfel și atunci când socotesc toate reprezentările simțurilor laolaltă cu forma lor, și anume cu spațiul și timpul, drept nimic altceva decât fenomene, și pe acestea din urmă drept o simplă formă a sensibilității care nu poate fi întâlnită în afara sensibilității, în obiecte, și dacă mă slujesc de aceste reprezentări doar în raport cu o experiență posibilă, atunci nu este cuprinsă aici nici cea mai mică amăgire sau o aparență dacă le socotesc simple fenomene. Căci, cu toate acestea, ele pot fi corect

corelate în experiență după reguli ale adevărului. În acest fel, toate propozițiile geometriei despre spațiu sunt valabile despre toate obiectele simțurilor, așadar în privința oricărei experiențe posibile, fie că privesc spațiul drept o simplă formă a sensibilității, fie că îl consider drept ceva ce ține de lucrurile însele. Dar numai în cazul dintâi pot înțelege cum este posibil să cunosc *a priori* acele propoziții despre toate obiectele intuiției externe; altminteri totul rămâne, în ceea ce privește orice experiență posibilă, ca și cum nici nu s-ar fi întreprins această desprindere de opinia comună.

Dar dacă îndrăznesc să trec cu conceptele mele de spațiu și timp dincolo de orice experiență posibilă – ceea ce este de neocolit dacă le socotesc drept calități proprii lucrurilor în sine (căci ce m-ar putea împiedica să consider totuși valabile pentru lucruri aceste concepte de vreme ce lucrurile rămân neschimbate chiar dacă simțurile mele sunt altfel alcătuite și li se potrivesc sau nu?) –, atunci poate să ia naștere o eroare importantă care se sprijină pe o aparență, fiindcă am pretins o valabilitate universală – așadar pentru orice experiență posibilă – pentru ceea ce n-a fost decât o condiție a intuiției lucrurilor ce ținea de subiectivitatea mea și era sigur pentru toate obiectele simțurilor. Astfel această condiție este raportată la lucrurile în sine și nu este îngrădită la condițiile experienței.

Prin urmare, este greșit să se afirme că teoria mea despre idealitatea spațiului și a timpului transformă întreaga lume a simțurilor într-o simplă aparență, de vreme ce această teorie este mai curând singura în măsură să asigure aplicarea la obiectele reale a uneia dintre cele mai importante cunoașteri, și anume a celei pe care o formulează în mod *a priori* matematica, și să împiedice ca ea să fie socotită o simplă aparență, căci fără această observație ar fi cu totul imposibil

să se determine dacă nu cumva intuițiile despre spațiu și timp, pe care nu le împrumutăm de la nici o experiență și care se află totuși *a priori* în reprezentarea noastră, sunt simple plâsmuiri cărora nu le corespunde nici un obiect, cel puțin nu în chip adecvat, și că astfel geometria însăși nu este decât o simplă aparență. Dimpotrivă, noi am putut arăta că aceste intuiții posedă o valabilitate de netăgăduit în privința tuturor obiectelor din lumea simțurilor, tocmai pentru că acestea sunt simple fenomene.

Este, în al doilea rând, o greșeală să se spună că aceste principii ale mele, fiindcă fac din reprezentările simțurilor fenomene, ar preface aceste reprezentări în simple aparențe, în loc să le stabilească adevărul în experiență. Principiile mele sunt, dimpotrivă, singurul mijloc de a preîntâmpina aparența transcendențială prin care metafizica a fost dintotdeauna amăgită și tocmai prin aceasta îndrumată spre năzuințele puerile de a prinde baloane de săpun, în măsura în care fenomenele, care nu sunt decât reprezentări, au fost luate drept lucruri însele. De aici provin toate acele ciudate apariții ale antinomiei rațiunii despre care voi vorbi mai încolo și care sunt înlăturate printr-o singură observație, și anume că fenomenul produce adevăr atâta vreme cât este folositor în experiență, iar atunci când trece dincolo de hotarele experienței și devine transcendență nu produce nimic altceva decât pură aparență.

Lăsând, așadar, lucrurilor pe care ni le reprezentăm prin simțuri realitatea lor și restrângând numai intuiția noastră sensibilă a acestor lucruri – căci afirm că ea nu ne oferă în nici unul din elementele ei, nici măcar în intuițiile pure ale spațiului și timpului, nimic altceva decât fenomenul acelor lucruri, niciodată însă alcătuirea lor în sine însele – nu consider prin aceasta natura drept simplă aparență. Iar protestul

meu împotriva oricărei bănuieli de idealism este atât de convingător și de vădit, încât ar putea părea de-a dreptul de prisos dacă nu ar exista judecători nechemați care, dorind să aibă un nume vechi pentru orice îndepărtare de la opinia lor greșită, deși comună, nu judecă niciodată spiritul denumirilor filozofice, ci rămân doar la cuvinte, și ar fi gata să-și pună propria lor rătăcire în locul unor concepte bine definite, răstălmăcindu-le și desfigurându-le. Căci dacă eu însumi am dat teoriei mele numele de idealism transcendent, acest lucru nu îndreptățește pe nimeni să îl confunde cu idealismul empiric al lui Descartes (deși acesta nu a fost decât un program și, din cauza neputinței de a-l împlini, oricine era liber, după opinia lui Descartes, să nege existența lumii corporale, deoarece ea nu a putut niciodată să fie susținută în mod satisfăcător)<sup>9</sup> sau cu idealismul mistic și amăgitor al lui Berkeley (împotriva căruia, precum și împotriva altor năluciri asemănătoare critica noastră constituie mai degrabă adevăratul remediu)<sup>10</sup>. Căci ceea ce eu am numit idealism nu se referă la existența lucrurilor (și tocmai punerea la îndoială a acestora este proprie idealismului în înțelesul obișnuit al cuvântului), întrucât nu mi-a dat niciodată prin minte să mă îndoiesc de aceasta, ci privește doar reprezentarea sensibilă a lucrurilor de care țin în primul rând spațiul și timpul<sup>11</sup>, iar despre acestea, așadar despre toate *fenomenele* în genere, am arătat numai că nu sunt lucruri și nici determinări care ar aparține lucrurilor în sine, ci doar simple moduri de reprezentare. Cât despre cuvântul *transcendental*, care la mine nu desemnează niciodată o relație a cunoașterii noastre cu lucrurile, ci numai cu *capacitatea noastră de cunoaștere*, el era menit să preîntâmpine această interpretare greșită. Însă înaintea ca acest cuvânt să mai provoace din nou aceeași eroare, prefer să-l retrag și să numesc idealismul meu *critic*. Dacă

însă este într-adevăr idealism condamabil faptul de a transforma lucruri reale (nu fenomene) în simple reprezentări, atunci cum va trebui să-l numim pe acela care, dimpotrivă, transformă simple reprezentări în lucruri? Cred că l-am putea numi idealism *visător*, spre deosebire de cel dinainte, care ar putea fi numit *amăgitor*, și amândouă vor trebui să fie respinse de idealismul meu numit transcendental sau, mai bine zis, *critic*.

# PROBLEMA FUNDAMENTALĂ A FILOZOFIEI TRANSCENDENTALE

PARTEA A DOUA:  
CUM ESTE POSIBILĂ FIZICA PURĂ?<sup>1</sup>

## § 14

*Natura* este existența lucrurilor în măsura în care aceasta din urmă este determinată după legi universale. Dacă natura ar însemna existența lucrurilor *în sine*, atunci n-am putea s-o cunoaștem niciodată, nici *a priori*, nici *a posteriori*. Nu am putea să o cunoaștem *a priori*, căci cum am putea ști ce anume este propriu lucrurilor în sine de vreme ce nu putem afla aceasta niciodată prin analiza conceptelor noastre (propoziții analitice), deoarece nu urmărim să aflăm ce anume cuprinde conceptul nostru despre un lucru (căci aceasta aparține esenței sale logice), ci vrem să știm ce se adaugă la acest concept în realitatea lucrului și prin ce anume este determinat lucrul însuși în existența sa, dincolo de conceptul meu. Intelectul meu și condițiile care, singure, îi permit să lege între ele determinările lucrurilor în existența lor nu pot prescrie lucrurilor însele nici o regulă; lucrurile nu se orientează după intelectul meu, ci acesta trebuie, dimpotrivă, să se orienteze după lucruri.<sup>2</sup> Prin urmare, lucrurile ar trebui să îmi fie date dinainte pentru ca să pot lua de la ele aceste determinări. Dar în cazul acesta ele nu ar mai fi cunoscute *a priori*.

O cunoaștere a naturii lucrurilor în sine este imposibilă și *a posteriori*. Căci dacă experiența este cea care trebuie să

mă învețe *legi* ce guvernează existența lucrurilor, atunci aceste legi ar trebui să se aplice, în măsura în care ele se referă la lucruri în sine, *în chip necesar* și în afara experienței mele. Or, experiența mă învață, într-adevăr, ce există și cum există, dar nu mă învață niciodată că ceva trebuie să fie în chip necesar într-un anume fel, și nu în altul. Prin urmare, experiența nu mă poate învăța niciodată care este natura lucrurilor în sine.

### § 15

Noi ne aflăm totuși în posesia unei științe pure a naturii care formulează legi ale naturii în mod *a priori* și cu toată acea necesitate cerută judecăților apodictice. Mă mulțumesc să invoc aici doar acea propedeutică a științei naturii care precedă, sub numele de știință generală a naturii, orice fizică (care este întemeiată pe principii empirice). Ea cuprinde matematica aplicată fenomenelor, precum și principii pur discursive (adică obținute din concepte) care constituie împreună partea filozofică a cunoașterii pure a naturii. Ea mai cuprinde însă și elemente care nu sunt într-un tot pur și independente de sursele experienței, cum ar fi conceptele de *mișcare*, de *impenetrabilitate* (pe care se bazează conceptul empiric de materie), de *inertție* ș.a., care ne împiedică să o numim o știință a naturii într-un tot pură. În afară de aceasta, ea nu se aplică decât obiectelor simțurilor externe și nu constituie, prin urmare, o știință generală a naturii în sens strict; căci o asemenea știință ar trebui să se refere la natură în genere, fie ca obiect al simțurilor externe, fie al simțurilor interne (obiectul fizicii, precum și cel al psihologiei), și să formuleze legile cele mai generale ale acesteia. Printre principiile acestei fizici generale se găsesc totuși câteva care au într-adevăr



generalitatea cerută de noi, cum sunt propozițiile că *substanța se conservă* și nu se schimbă, că, întotdeauna, *tot ce se întâmplă* este de mai înainte *determinat printr-o cauză* după legi constante etc. Acestea sunt, într-adevăr, legi generale ale naturii ce există pe deplin *a priori*. Avem, așadar, în fapt, o fizică pură<sup>3</sup>, și acum se ridică întrebarea: *cum este ea posibilă?*

## § 16

Cuvântul *natură* mai primește și altă semnificație, și anume desemnează *obiectul*, pe când în semnificația de mai sus el indică doar *legitatea* determinărilor existenței lucrurilor în genere. Privită *materialiter*, natura este, așadar, *suma tuturor obiectelor experienței*. Nu ne vom ocupa aici decât de aceasta din urmă. De altfel, lucrurile care nu pot deveni niciodată obiecte ale unei experiențe ne-ar sili – dacă ar fi să fie cunoscute potrivit naturii lor – să formulăm concepte a căror semnificație nu ar putea să fie dată niciodată *in concreto* (adică în vreun exemplu oarecare al unei experiențe posibile). Cu privire la natura lor am putea să formulăm, prin urmare, numai concepte a căror realitate, adică dacă ele se referă într-adevăr la obiecte sau sunt simple plăsmuiri ale gândirii, nu va putea fi decisă. Cunoașterea unui lucru care nu poate fi obiect al experienței ar fi hiperfizică, dar noi nu ne ocupăm aici câtuși de puțin de așa ceva, ci de cunoașterea naturii; realitatea acestei cunoașteri poate fi confirmată prin experiență, cu toate că ea este posibilă *a priori* și premerge oricărei experiențe.

## § 17

*Ceea ce este formal* în natură, în acest sens mai restrâns al cuvântului, este, așadar, legitatea tuturor obiectelor experienței și, întrucât este cunoscută *a priori*, legitatea *necesară* a acestora. Arătăm însă tocmai că legile naturii nu vor putea fi niciodată cunoscute *a priori*, atâta vreme cât obiectele nu vor fi considerate în raport cu o experiență posibilă, ci ca lucruri în sine. Noi nu avem de-a face însă nici aici cu lucruri în sine (proprietățile acestora le lăsăm deoparte), ci numai cu lucruri ca obiecte ale unei experiențe posibile, și ceea ce numim aici natură este, la drept vorbind, suma acestora. Și acum mă întreb dacă atunci când avem în vedere posibilitatea unei cunoașteri *a priori* a naturii nu este mai bine să ne punem problema astfel: cum este posibil să cunoaștem legitatea necesară a *lucrurilor*, ca obiecte ale experienței? sau: cum este posibil să cunoaștem *a priori* legitatea necesară a *experienței* însăși cu privire la toate obiectele ei în genere?

Privită mai îndeaproape, dezlegarea acestei probleme, fie că o formulăm într-un fel, fie în celălalt, va fi una și aceeași cu privire la cunoașterea pură a naturii (care este, la drept vorbind, esența chestiunii). Căci legile subiective – fără de care nu este posibilă o cunoaștere prin experiență a lucrurilor – sunt valabile și pentru aceste lucruri, ca obiecte ale unei experiențe posibile (ce-i drept, nu pentru o cunoaștere a lor ca lucruri în sine, dar acestea nici nu sunt luate în considerație aici). Este exact același lucru dacă spun că o judecată de percepție nu poate fi considerată drept o cunoaștere prin experiență fără lege, ca atunci când spun că, de câte ori este perceput un eveniment, el este raportat la ceva ce îi premerge și după care urmează potrivit unei legi generale, sau dacă mă exprim astfel: tot ce ne învață experiența că se întâmplă trebuie să aibă o cauză.

Cu toate acestea, este convenabil să alegem prima formulare. Căci de vreme ce putem avea *a priori* și înaintea tuturor obiectelor date o cunoaștere a acelor condiții în care este posibilă o experiență cu privire la ele, dar nu putem niciodată cunoaște căror legi sunt ele supuse în sine, fără raportare la o experiență posibilă, înseamnă că nu vom putea studia *a priori* natura lucrurilor decât cercetând condițiile și legile generale (deși subiective) care, singure, fac posibilă o asemenea cunoaștere ca experiență (sub aspect pur formal) și să determinăm, după aceea, posibilitatea lucrurilor ca obiecte ale experienței. Căci dacă aș alege cea de-a doua formulare și aș căuta condițiile *a priori* sub care este posibilă natura ca *obiect* al experienței, aș putea ajunge lesne la o înțelegere greșită, aș putea să îmi închipui că vorbesc despre natură ca despre un lucru în sine și aș fi împins astfel în mod nerodnic spre eforturi nesfârșite, căutând legi pentru lucruri despre care nu ne este dat nimic.

Vom avea de-a face, prin urmare, aici numai cu experiența și cu condițiile generale și *a priori* date ale posibilității ei și vom determina natura, pornind de la acestea, drept întregul obiect al oricărei cunoașteri posibile. Cred că se înțelege că nu am aici în vedere regulile pentru *observarea* unei naturi care este de acum dată, căci acestea presupun deja experiență. Nu am deci aici în vedere cum putem învăța (prin experiență) de la natură legile, căci în cazul acesta ele nu ar mai fi legi *a priori* și nu ar constitui o fizică pură, ci felul în care condițiile *a priori* ale posibilității experienței sunt în același timp și sursele din care trebuie deduse toate legile universale ale naturii.<sup>4</sup>

## § 18

Trebuie să observăm, aşadar, mai întâi că, deşi toate judecăţile de experienţă sunt empirice, adică îşi au temeiul în percepţia nemijlocită a simţurilor, nu este adevărat şi invers, că, din această cauză, toate judecăţile empirice sunt judecăţi de experienţă, ci că empiricului, şi în genere intuiţiei sensibile, mai trebuie să i se adauge şi anumite concepte care au o origine pe de-a-ntregul *a priori* în raţiunea pură; iar orice percepţie trebuie mai întâi să fie subsumată acestora pentru a putea apoi să fie transformată, prin mijlocirea lor, în experienţă.

*Judecăţile empirice, în măsura în care au valabilitate obiectivă, sunt judecăţi de experienţă. Cele care sunt valabile doar subiectiv vor fi numite de mine simple judecăţi de percepţie.*<sup>5</sup> Acestea din urmă nu au nevoie de vreun concept pur al intelectului, ci doar de o înlănţuire logică a percepţiilor într-un subiect care gândeşte. Cele dintâi cer însă întotdeauna, dincolo de reprezentările intuiţiei sensibile, şi anumite concepte *făurite la început în intelect*, şi tocmai acestea fac ca judecata de experienţă să fie *obiectiv valabilă*.

Toate judecăţile noastre sunt, mai întâi, simple judecăţi de percepţie; ele sunt valabile doar pentru noi, adică pentru subiectul nostru, şi abia după aceea le dăm o nouă relaţie, şi anume aceea cu un obiect, şi vrem să fie valabile pentru noi orişicând şi tot aşa pentru oricine; căci, atunci când o judecată se potriveşte unui obiect, toate judecăţile despre acelaşi obiect trebuie să fie în concordanţă între ele şi astfel valabilitatea obiectivă a judecăţii de experienţă nu înseamnă nimic altceva decât valabilitatea necesară şi universală a acesteia. Dar şi invers, atunci când găsim temeiuri pentru a considera o judecată drept necesară şi universală (aceasta nu se sprijină niciodată pe percepţie, ci pe conceptul pur al

intelectului căruia îi este subsumată percepția) trebuie s-o considerăm și drept obiectivă, adică trebuie să recunoaștem că nu exprimă doar o relație a percepției cu un subiect, ci o alcătuire a obiectului. Căci nu ar exista nici un motiv pentru care judecățile altora ar trebui să concorde în chip necesar cu judecata mea dacă nu ar exista unitatea obiectului la care se raportează toate judecățile. Tocmai fiindcă ele sunt în concordanță cu aceasta, ele trebuie să fie în concordanță și între ele.

### § 19

Valabilitatea obiectivă și universalitatea necesară (pentru toată lumea) sunt, așadar, concepte echivalente și, cu toate că nu cunoaștem obiectul în sine, atunci când considerăm o judecată drept universal valabilă și, prin urmare, necesară înțelegem prin aceasta tocmai valabilitatea ei obiectivă. Prin această judecată noi cunoaștem obiectul (chiar dacă altfel ne rămâne necunoscut, cum este el în sine) din conexiunea universal valabilă și necesară a percepțiilor date. Și întrucât acesta este cazul cu toate obiectele simțurilor, judecățile de experiență nu-și vor primi valabilitatea obiectivă de la cunoașterea nemijlocită a obiectului (căci aceasta nu este cu putință), ci doar de la condiția valabilității universale a judecăților empirice, care, așa cum am arătat, nu se întemeiază niciodată pe condițiile empirice și, în genere, sensibile, ci pe un concept pur al intelectului. Obiectul în sine rămâne întotdeauna necunoscut; dacă însă conceptul intelectului determină drept universal valabilă corelarea reprezentărilor care sunt date sensibilității noastre de către el, atunci obiectul este determinat prin această relație, iar judecata este obiectivă.

Vom încerca să explicăm cele spuse. Că încăperea este caldă, că zahărul este dulce, că pelinul are un gust neplăcut\* sunt judecăți care nu sunt valabile decât subiectiv. Nu pretind cătuși de puțin că le voi găsi în același fel tot timpul și nici că oricare altul le va găsi ca fiind în același fel; ele exprimă doar un raport a două senzații față de același subiect, și anume cu mine însumi și, de asemenea, numai în starea momentană a percepției mele, și nu sunt valabile, așadar, pentru obiecte. Asemenea judecăți le numesc judecăți de percepție. Cu totul alta este situația în care am de-a face cu judecăți de experiență. Ceea ce mă învață pe mine experiența în anumite împrejurări trebuie să mă învețe orișicând și trebuie să învețe pe oricine, iar valabilitatea acestor judecăți nu se limitează la subiect sau la starea lui momentană. De aceea socotesc toate judecățile de acest fel drept judecăți obiectiv valabile. Dacă spun, bunăoară, că aerul este elastic, această judecată nu este mai întâi decât o judecată de percepție, căci nu fac decât să raportez două senzații în simțurile mele una la cealaltă. Dacă vreau ca această judecată să fie numită judecată de experiență, cer ca această conexiune să stea sub o condiție care o face universal valabilă.

---

\* Recunosc, desigur, că aceste exemple nu sunt judecăți de percepție de felul acelor care pot deveni vreodată judecăți de experiență, chiar dacă li s-ar adăuga un concept al intelectului, pentru că ele nu se referă decât la simțire, pe care oricine o recunoaște drept numai subiectivă și, prin urmare, nu avem niciodată voie să le atribuim obiectului; ele nu pot deveni, așadar, niciodată obiective. Am vrut doar să dau pentru început un exemplu de judecată care este doar subiectiv valabilă și care nu cuprinde nici un temei pentru valabilitate universală și necesară și prin aceasta pentru un raport cu obiectul. Un exemplu de judecată de percepție care, prin adăugarea unui concept al intelectului, devine judecată de experiență va fi dat în nota următoare.

Vreau, aşadar, ca eu să leg orişicând, în mod necesar, aceeaşi percepţie în aceleaşi împrejurări, şi ca acelaşi lucru să-l facă toată lumea.

## § 20

Va trebui, de aceea, să analizăm în genere experienţa pentru a vedea ce anume este conţinut în acest produs al simţurilor şi al judecăţii şi cum este posibilă judecata de experienţă însăşi. La bază se află intuiţia de care sunt conştient, adică percepţia (*perceptio*), care aparţine numai simţurilor. Dar, în al doilea rând, de ea ţine şi judecata (care revine numai intelectului). Acesta poate fi acum de două feluri: întâi, compar pur şi simplu percepţiile şi le leg într-o conştiinţă a stării mele; în al doilea rând, le leg într-o conştiinţă în genere.<sup>6</sup> Prima judecată este doar o judecată de percepţie şi are, ca atare, numai o valabilitate subiectivă. Ea reprezintă doar legarea percepţiilor în mintea mea, fără raport cu obiectul. De aceea, pentru experienţă nu este îndeajuns, aşa cum se crede îndeobşte, să compari percepţii şi să le legi prin actul judecării într-o conştiinţă, căci prin aceasta nu iau naştere valabilitatea universală şi necesitatea judecăţii care, singure, fac ca ea să poată fi obiectiv valabilă şi să fie experienţă.

Înainte ca percepţia să poată să devină experienţă mai trebuie deci să intervină o judecată de cu totul alt fel. Intuiţia dată trebuie subsumată unui concept care determină forma judecăţii în genere cu privire la intuiţie, care leagă conştiinţa empirică a celei din urmă într-o conştiinţă în genere, oferind astfel judecăţilor empirice valabilitate universală. Un asemenea concept este un concept pur *a priori* al intelectului, care nu face nimic altceva decât să determine în general, pentru o intuiţie, modul în care ea poate sluji

judecării. În cazul în care conceptul de cauză este un asemenea concept, el determină intuiția care îi este subsumată, de pildă intuiția aerului în privința judecării în genere, și anume astfel că noțiunea de aer stă în privința dilatării în relația antecedentului și consecventului într-o judecată ipotetică. Conceptul de cauză este, așadar, un concept pur al intelectului, cu totul diferit de orice percepție posibilă și care nu slujește decât la determinarea acelei reprezentări care este conținută în privința judecării în genere, făcând astfel posibilă o judecată cu valabilitate universală.<sup>7</sup>

Înainte ca o judecată de percepție să poată deveni o judecată de experiență se cere mai întâi ca percepția să fie subsumată unui astfel de concept al intelectului. De exemplu, aerul aparține conceptului cauză care determină judecata despre aer în privința dilatării drept o judecată ipotetică.\* Prin aceasta dilatarea este reprezentată ca aparținând *în mod necesar* aerului, și nu ca ținând doar de o percepție a mea a aerului, într-o stare a mea sau în mai multe stări ale mele, sau ținând de starea altor subiecți care percep, iar judecata: *aerul este elastic* devine universal valabilă și o judecată de experiență abia prin faptul că îi premerg anumite judecări care subsumează intuiția aerului conceptelor de cauză și efect,

---

\* Pentru a avea un exemplu mai ușor de înțeles, să considerăm următoarea situație: dacă razele soarelui luminează o piatră, ea se încălzește. Această judecată este o simplă judecată de percepție și nu conține nici un fel de necesitate, oricât de des ar fi fost observat de mine sau de altcineva acest lucru; nu se poate spune decât că percepțiile se găsesc în mod obișnuit legate în acest fel. Dacă spun însă: „soarele *încălzește* piatra“, la percepția mea se mai adaugă și conceptul de cauză al intelectului care leagă în chip *necesar* conceptul de rază a soarelui cu cel de căldură și astfel judecata sintetică devine în chip necesar universal valabilă, prin urmare obiectivă, și este transformată dintr-o percepție în experiență.



determinând prin aceasta percepțiile nu doar în relațiile dintre ele în subiectul meu, ci și în privința formei judecății în genere (aici a celei ipotetice). În acest fel, ele fac judecata empirică universal valabilă.

Dacă analizăm toate judecățile sintetice în măsura în care au valabilitate obiectivă, vom găsi că ele nu consistă niciodată în simple intuiții care au fost legate, cum se crede de obicei, prin comparare într-o judecată, ci vom vedea că ele nu ar fi posibile dacă la conceptele derivate din intuiție nu s-ar fi adăugat un concept pur al intelectului căruia îi sunt subsumate acele concepte, fiind, abia în felul acesta, legate într-o judecată obiectiv valabilă. Nici chiar judecățile matematicii pure nu se abat, în axiomele lor cele mai simple, de la această condiție. Principiul: *Linia dreaptă este cea mai scurtă linie care poate fi trasă între două puncte* presupune că linia a fost subsumată conceptului de mărime, care, cu siguranță, nu este o simplă intuiție, ci își are sediul numai în intelect și servește la determinarea intuiției (a liniei) în raport cu judecățile ce pot fi făcute cu privire la ea, în privința cantității ei, adică a multiplicității (ca *judicia pluraliva\**), prin aceasta înțelegându-se că într-o intuiție dată sunt conținute o pluralitate de părți omogene de același fel.

---

\* Aș prefera să fie astfel numite judecățile care în logică se cheamă *particularia*. Căci această din urmă expresie cuprinde deja ideea că ele nu sunt universale. Dacă pornesc însă de la unitate (în judecăți separate) și înaintez astfel către totalitate, nu pot adăuga încă o relație cu totalitatea; gândesc doar pluralitatea fără totalitate, și nu excepția de la aceasta din urmă. Acest lucru este necesar dacă momentele logice urmează să fie puse la baza conceptelor pure ale intelectului. În ceea ce privește utilizarea logică, totul poate să rămână ca și până acum.

## § 21

Pentru a putea înfățișa acum posibilitatea experienței în măsura în care ea se întemeiază *a priori* pe concepte pure ale intelectului, trebuie să prezentăm mai întâi, într-un tabel complet, ce ține în genere de actul de a judeca și diferitele momente ale intelectului în judecată. Căci conceptele pure ale intelectului, care nu sunt altceva decât concepte ale intuițiilor în genere, întrucât sunt determinate în raport cu unul sau altul dintre aceste momente ale judecării în sine, și sunt deci determinate ca necesare și universal valabile, vor apărea ca fiind perfect paralele cu acele momente. În felul acesta vor fi totodată exact determinate și principiile *a priori* ale posibilității oricărei experiențe, ca o cunoaștere empirică obiectiv valabilă. Căci ele nu sunt nimic altceva decât propoziții care subsumează orice percepție conceptelor pure ale intelectului (potrivit anumitor condiții universale ale intuiției).

## TABEL LOGIC AL JUDECĂȚILOR

## 1.

*După cantitate*

Universale

Particulare

Singulare

## 2.

*După calitate*

Afirmative

Negative

Infinite

## 3.

*După relație*

Categorice

Ipotetice

Disjunctive

## 4.

*După modalitate*

Problematică

Asertorice

Apodictice

TABEL TRANSCENDENTAL  
AL CONCEPTELOR INTELECTULUI

1.

*După cantitate*

Unitate (măsura)

Pluralitate (mărimea)

Totalitate (întregul)

2.

*După calitate*

Realitate

Negație

Limitație

3.

*După relație*

Substanță

Cauză

Comunitate<sup>8</sup>

4.

*După modalitate*

Posibilitate

Existență

Necesitate

TABEL PUR FIZIOLOGIC  
AL PRINCIPIILOR UNIVERSALE  
ALE ȘTIINȚEI NATURII

1.

*Axiome*

ale intuiției

2.

*Anticipații*

ale percepției

3.

*Analogii*

ale experienței

4.

*Postulate*

ale gândirii empirice în genere

### § 21 (a)

Pentru a cuprinde într-un concept toate cele spuse până acum, este necesar mai întâi să reamintim cititorului că aici nu este vorba de felul în care ia naștere experiența, ci despre ceea ce se află în ea. Prima problemă aparține psihologiei empirice și nu ar putea să primească elaborarea cuvenită în afara celei de-a doua, care privește critica cunoașterii și mai ales a intelectului.<sup>9</sup>

Experiența constă din intuiții, care aparțin sensibilității, și din judecăți, care sunt exclusiv o treabă a intelectului. Acele judecăți pe care le formează intelectul numai din intuițiile sensibile nu sunt încă nici pe departe judecăți ale experienței. Căci în acest caz judecata nu ar lega decât percepțiile așa cum sunt ele date în intuiția sensibilă; în ultimul caz judecățile trebuie să spună însă ce anume cuprinde experiența în genere, și nu doar simpla percepție, a cărei valabilitate nu este decât subiectivă. Judecata de experiență trebuie deci să mai adauge ceva într-o judecată, dincolo de intuițiile sensibile și legarea lor logică (după care ele au fost făcute universale prin comparație), pentru a determina judecata sintetică drept necesară și prin aceasta drept universal valabilă. Iar acest ceva nu poate fi decât acel concept care prezintă intuiția ca determinată în sine în privința unei forme a judecății mai degrabă decât a alteia, adică un concept al acelei unități sintetice a intuițiilor, care poate fi reprezentată numai printr-o funcție logică dată a judecăților.

### § 22

Din toate acestea rezultă următoarele: sarcina simțurilor este să intuiască; cea a intelectului, să gândească. A gândi înseamnă însă a uni reprezentările într-o conștiință. Această

unire se produce însă fie numai relativ la subiect, și este întâmplătoare și subiectivă, fie are loc pur și simplu și este necesară sau obiectivă. Unirea reprezentărilor într-o conștiință este judecata. Gândirea înseamnă, așadar, același lucru cu a judeca sau cu raportarea judecăților sau reprezentărilor la judecăți în genere. Așa se face că judecățile sunt fie numai subiective, atunci când reprezentările sunt raportate doar la o conștiință, într-un singur subiect, și sunt unite în ea, fie ele sunt, dimpotrivă, obiective, atunci când sunt reunite într-o conștiință în genere, adică, dacă sunt unite în mod necesar în ea. Momentele logice ale tuturor judecăților sunt tot atâtea moduri posibile de unire a reprezentărilor într-o conștiință. Dacă tocmai acestea slujesc drept concepte, ele sunt concepte ale unei uniri *necesare* a reprezentărilor într-o conștiință, prin urmare principii ale judecăților valabile în mod obiectiv. Această unire într-o conștiință este fie analitică, prin identitate, fie sintetică, prin combinarea și adăugarea a diferite reprezentări. Experiența constă în legarea sintetică a fenomenelor (percepțiilor) într-o conștiință, în măsura în care aceasta este necesară. De aceea, conceptele pure ale intelectului sunt acelea căroră trebuie să li se subsumeze mai întâi toate percepțiile înainte ca ele să poată servi judecăților de experiență, în care unitatea sintetică a percepțiilor este reprezentată drept necesară și universal valabilă.\*

---

\* Dar cum se împacă oare afirmația că judecățile de experiență trebuie să conțină necesitate în sinteza percepțiilor cu observația asupra căreia am stăruit adesea mai sus, anume că în calitate de cunoaștere *a posteriori* experiența nu ne poate oferi decât judecăți pur întâmplătoare? Atunci când afirm că experiența mă învață ceva, am în vedere întotdeauna numai percepția care este cuprinsă în ea, de pildă că din luminarea pietrei de către soare rezultă întotdeauna căldură și deci propoziția întemeiată pe experiență este în această măsură

## § 23

Întrucât sunt considerate doar drept condiția unirii reprezentărilor date într-o conștiință, judecățile sunt reguli. Aceste reguli sunt reguli *a priori* în caz că reprezintă unirea drept necesară, iar întrucât nu există alte reguli deasupra lor, din care să fie derivate, ele sunt principii. Și fiindcă în ceea ce privește posibilitatea oricărei experiențe, dacă considerăm la aceasta numai forma gândirii, nu există condiții ale judecării de experiență deasupra acelor care aduc fenomenele, după forma diferită a intuiției lor, sub concepte pure ale intelectului, care fac judecata empirică obiectiv valabilă, urmează că acestea sunt principiile *a priori* ale experienței posibile.

Principiile experienței posibile sunt însă totodată legi universale ale naturii, care pot fi cunoscute *a priori*. Și astfel este dezlegată problema cuprinsă în cea de-a doua întrebare ce ne-a stat în față: *Cum este posibilă fizica pură?* Caracterul sistematic ce se cere formei unei științe poate fi întâlnit aici într-un mod pe deplin realizat, pentru că, în afară de condițiile formale ale tuturor judecăților în genere, pe care le-am amintit mai sus, așadar în afară de toate regulile în genere pe care le oferă logica, altele nu mai sunt posibile. Aceste reguli constituie un sistem logic; conceptele întemeiate pe el, care cuprind condițiile *a priori* ale tuturor judecăților

---

întotdeauna întâmplătoare. Că încălzirea pietrei urmează în mod necesar luminarea de către soare este, ce-i drept, cuprins în judecata de experiență (în virtutea conceptului de cauză), dar acest lucru nu-l învăț prin experiență, ci, dimpotrivă, experiența este produsă de-abia prin această adăugare la percepție a conceptului intelectului (conceptul de cauză). În ce fel ajunge percepția la această adăugare poate fi văzut în *Critică*, în capitolul despre puterea de judecare transcendentă, pp. 169 și urm.

sintetice și necesare, alcătuiesc, tocmai de aceea, un sistem transcendent; și, în sfârșit, principiile prin care toate fenomenele sunt subsumate acestor concepte alcătuiesc un sistem fiziologic, adică un sistem natural care premerge oricărei cunoașteri empirice a naturii, făcând-o pe aceasta posibilă, și care poate fi numit tocmai de aceea fizica cu adevărat universală și pură.

## § 24

Primul\* dintre aceste principii fiziologice subsumează toate fenomenele, ca intuiții în spațiu și timp, conceptului de *mărime* și este deci un principiu al aplicării matematicii la experiență. Al doilea subsumează ceea ce este propriu-zis empiric, și anume senzația care desemnează realul din intuiții, nu direct sub conceptul de *mărime*, pentru că senzația nu este o intuiție care ar *cuprinde* spațiu sau timp, cu toate că ea așază obiectul ce-i corespunde atât în unul, cât și în celălalt. Între realitate (reprezentarea sensibilă) și zero, adică vidul deplin al intuiției în timp, există o diferență care are totuși o mărime, de vreme ce între orice grad de luminozitate și întuneric, între orice grad de căldură și frigul deplin, între orice grad al greutateii și lipsa totală de greutate, între orice grad de umplere a spațiului și spațiul absolut vid pot fi gândite întotdeauna grade mai mici, la fel cum pot fi găsite întotdeauna grade tot mai mici între conștiință și lipsa totală de conștiință (întunecime psihologică). Așa se

---

\* Următoarele trei paragrafe nu vor putea fi înțelese cum trebuie dacă nu se va consulta ceea ce spune *Critica* cu privire la principii; ele pot fi însă folositoare pentru a cuprinde mai clar cu privirea trăsăturile generale ale acestora și pentru a putea urmări momentele principale.

face că nu este posibilă nici o percepție care ar dovedi o lipsă absolută, de pildă, nici o întunecime psihologică ce nu ar putea fi privită drept o conștiință care este doar depășită de o alta mai puternică, și la fel stau lucrurile pentru toate cazurile în care intervin senzații. Din această cauză intelectul poate anticipa chiar și acele senzații care determină calitatea propriu-zisă a reprezentărilor empirice (a fenomenelor) cu ajutorul principiului că toate acestea, în totalitatea lor, așadar tot ceea ce este real în fenomene, au grade. Aceasta este cea de-a doua aplicare a matematicii (*mathesis intensorum*) la fizică.

## § 25

Cu privire la relația fenomenelor, și anume numai în ceea ce privește existența lor, determinarea acestei relații nu este matematică, ci dinamică, și nu poate fi niciodată valabilă în mod obiectiv, prin urmare nu va putea sluji niciodată unei experiențe dacă nu este subsumată unor principii *a priori*, care fac, mai întâi, posibilă o cunoaștere, bazată pe experiență, cu privire la fenomene. De aceea, fenomenele trebuie subsumate conceptului de substanță, care stă la baza tuturor determinărilor existenței drept concept al lucrului însuși; sau, în al doilea rând, întrucât întâlnim o succesiune temporală în fenomene, adică un eveniment, trebuie subsumate conceptului de efect în relație cu o cauză; sau, întrucât simultaneitatea va fi cunoscută obiectiv, printr-o judecată de experiență, conceptului de comunitate (interacțiune). Și astfel principii *a priori* se află la baza judecăților valabile obiectiv, deși sunt empirice, prin urmare la baza posibilității experienței, în măsura în care acestea trebuie să lege în natură obiecte potrivit existenței lor. Aceste principii sunt legile propriu-zise ale naturii și pot fi numite dinamice.



În sfârșit, tot de judecățile de experiență ține și cunoașterea acordului și conexiunii, nu atât a fenomenelor unele cu altele în experiență, cât a relației lor cu experiența în genere. Relație care cuprinde într-un concept fie acordul lor cu condițiile formale cunoscute de intelect, fie conexiunea lor cu materia simțurilor și a percepției sau pe amândouă, și cuprinde, așadar, posibilitatea, realitatea și necesitatea după legi universale ale naturii, ceea ce va constitui teoria metodei fiziologice (deosebirea dintre adevăr și ipoteze și granițele caracterului demn de încredere al acestora din urmă).

## § 26

Cu toate că cel de al treilea tabel al principiilor, care a fost scos *din natura intellectului însuși* după metoda critică, arată o perfecțiune care îl ridică mult deasupra oricărui altuia care s-a încercat vreodată sau se va încerca în viitor să fie dedus *din lucrurile însele* în mod dogmatic, și anume aceea că în el toate principiile sintetice sunt expuse *a priori* în mod complet și după un singur principiu, cel al capacității de judecare în genere, care constituie esența experienței în raport cu intelectul, astfel încât putem fi siguri că nu mai există nici un fel de alte asemenea principii (o satisfacție pe care metoda dogmatică nu ne-o poate oferi niciodată), acesta nu este totuși nici pe departe cel mai mare merit al lui.

Trebuie să luăm în seamă și temeiul demonstrației care descoperă posibilitatea acestei cunoașteri *a priori* și limitează totodată toate principiile de acest fel la o condiție, pe care nu trebuie niciodată s-o trecem cu vederea, dacă nu vrem să ne expunem primejdiei de a le înțelege greșit și de a le extinde în folosirea mai departe decât o admite sensul originar pe care-l pune intelectul în aceste principii, și anume că ele nu cuprind decât condițiile unei experiențe posibile

în genere în măsura în care ea este supusă unor *legi a priori*. Astfel, nu voi spune că *lucrurile în sine însele* ar avea o mărime, că realitatea lor ar avea grade, că existența lor ar cuprinde o corelație a accidentelor într-o substanță ș.a.m.d.; căci nimeni nu poate demonstra acest lucru, de vreme ce o asemenea conexiune sintetică prin simple concepte este pur și simplu cu neputință acolo unde lipsește, pe de o parte, orice raport cu intuiția sensibilă și, pe de alta, orice conexiune a intuițiilor într-o experiență posibilă. Limitarea esențială a conceptelor în aceste principii este, prin urmare, aceea că toate lucrurile sunt supuse în chip necesar *a priori* condițiilor amintite numai ca *obiecte ale experienței*.

De aici rezultă, în al doilea rând, și un mod specific, particular de a le demonstra: anume că principiile pomenite nu se referă nemijlocit la fenomene și la relația dintre ele, ci la posibilitatea experienței pentru care fenomenele nu constituie decât materia, nu însă și forma, cu alte cuvinte, numai la propoziții sintetice, valabile obiectiv și universal, trăsături care disting tocmai judecățile de experiență de simple judecăți de percepție. Lucrurile se petrec astfel pentru că fenomenele, ca simple intuiții *care ocupă o parte din spațiu și din timp*, sunt subsumate conceptului de mărime care unește *a priori* și sintetic, după anumite reguli, multiplicitatea intuițiilor; apoi pentru că percepția mai cuprinde, pe lângă intuiție, și senzație, iar între această senzație și zeroul, adică dispariția totală a oricărei senzații, există întotdeauna o tranziție prin micșorare, așa încât realul fenomenelor trebuie să aibă un grad. Căci, deși senzația însăși nu ocupă *nici o parte a spațiului sau a timpului*<sup>\*</sup>, totuși trecerea de la

---

\* Într-un spațiu mic, căldura, lumina etc. sunt la fel de mari (judecate în grade) ca într-un spațiu mare; tot așa, reprezentările interne, durerea, conștiința în general nu se modifică gradual după cum durează mai mult sau mai puțin. Așa se face că aici mărimea este

spațiul sau timpul gol la senzație nu poate surveni decât în timp; așadar, cu toate că senzația, drept calitate a intuiției empirice cu privire la acel ceva prin care ea se deosebește în mod specific de alte senzații, nu poate fi niciodată cunoscută *a priori*, ea poate fi totuși deosebită intensiv într-o experiență posibilă în genere, în calitatea ei de mărime a percepției, de toate celelalte senzații de același fel și abia astfel devine posibilă și este determinată aplicarea matematicii la natură în relație cu intuiția sensibilă, prin care natura ne este dată.

Cel mai bine trebuie însă cititorul să ia seama la modul în care se face demonstrația principiilor care apar sub numele de analogii ale experienței. Întrucât aceste principii, spre deosebire de principiile aplicării matematicii la fizica în genere, nu privesc producerea intuițiilor, ci legarea existenței lor într-o experiență, iar aceasta nu poate fi altceva decât determinarea existenței în timp după legi necesare, care singure dau acestei legături valoare obiectivă și o fac experiență, demonstrația nu privește unitatea sintetică în corelarea *lucrurilor în sine*, ci a *percepțiilor*, iar a acestora din urmă nu în privința conținutului lor, ci a determinării în timp și a relației existenței în timp după legi universale. Aceste legi universale cuprind, așadar, necesitatea determinării existenței în timp în genere (prin urmare după o regulă *a priori* a intelectului) dacă determinarea empirică în timpul

---

într-un anume punct și într-un anume moment aceeași ca într-un spațiu oricât de mare și într-un timp oricât de îndelungat. Gradele sunt, prin urmare, mărimi, dar nu în intuiție, ci doar în senzație sau în mărimea cauzei unei intuiții și nu pot fi apreciate ca mărimi decât prin raportul dintre 1 și 0, adică prin aceea că oricare dintre senzații poate să scadă prin grade intermediare infinite până la dispariție sau să crească, într-un timp dat, de la zero, prin momente infinite ale creșterii, până la o senzație determinată (*Quantitas qualitatis est gradus*. „Mărimea calității este gradul“).

relativ trebuie să fie obiectiv valabilă și, prin urmare, experiență. Mai mult nu pot adăuga aici, în *Prolegomene*, decât să recomand cititorului, care este de multă vreme obișnuit să considere experiența ca pe o simplă combinare empirică a percepțiilor și care, prin urmare, nici nu se gândește că ea se extinde mult mai departe decât ajung aceste percepții, și anume că dă judecăților empirice o valabilitate universală și are nevoie pentru aceasta de o unitate pură a intelectului care să-i premerge *a priori*, să țină seama de această deosebire dintre experiență și un simplu agregat de percepții și să judece, din acest punct de vedere, modul în care se face demonstrația.

## § 27

Aici este acum locul să zdruncinăm din temelii îndoiala lui Hume. El afirmă pe bună dreptate că nu putem înțelege în nici un fel, prin rațiune, posibilitatea cauzalității, adică a relației dintre existența unui lucru și existența oricărui altuia, care este pus în mod necesar prin cel dintâi. Mai adaug că putem înțelege tot atât de puțin conceptul de substanță, adică necesitatea ca la baza existenței lucrurilor să stea un subiect care nu mai poate fi el însuși predicatul nici unui alt lucru, ba mai mult, că nu ne putem nici măcar închipui că un asemenea lucru este cu puțință (deși putem arăta în experiență exemple ale folosirii sale). De asemenea, mai adaug că aceeași neputință de a înțelege se întinde și asupra comunității dintre lucruri, pentru că nu este câtuși de puțin de înțeles cum se poate deduce din starea unui lucru ceva despre starea unor lucruri cu totul diferite de el și invers, și cum substanțele, dintre care fiecare își are existența ei proprie, separată, pot depinde, și anume în mod necesar, unele de altele. Totuși, sunt departe de a socoti că

aceste concepte sunt scoase simplu din experiență și că necesitatea care li se atribuie este închipuită și o simplă aparență, cu care ne amăgește o obișnuință îndelungată. Dimpotrivă, am arătat îndeajuns că aceste concepte și principiile fundamentale derivate din ele sunt stabilite *a priori*, înainte de orice experiență, și că au o justețe obiectivă neîndoielnică, dar, desigur, numai în ceea ce privește experiența.

## § 28

Prin urmare, deși nu avem nici cea mai mică idee despre o asemenea legătură a lucrurilor în sine, despre felul cum ele există ca substanțe sau acționează drept cauze sau despre felul în care pot să stea cu altele în comunitate (ca părți ale unui întreg real) și putem cu atât mai puțin să gândim asemenea proprietăți ca aparținând fenomenelor ca fenomene (întrucât acele concepte nu conțin nimic din ceea ce se află în fenomene, ci numai ceea ce trebuie să gândească intelectul singur), avem totuși o idee despre o asemenea legătură a reprezentărilor în intelectul nostru, de fapt în judecata în genere: și anume că reprezentările se raportează în unele judecăți ca subiectul în relație cu predicatele, în altele ca temeuriile în relație cu consecințele lor și în al treilea fel ca părți care împreună alcătuiesc întregul unei cunoașteri posibile. Mai știm *a priori* că nici nu am putea avea vreo cunoaștere valabilă despre un obiect dacă nu privim reprezentarea unui obiect ca determinată potrivit unuia sau altuia dintre aceste momente. Și dacă ne-am ocupa de obiectul în sine nu ar exista nici un semn din care am putea deduce că el este determinat potrivit unuia sau altuia dintre momentele amintite, cu alte cuvinte că aparține conceptului de substanță, de cauză sau conceptului de comunitate (în raport

cu alte substanțe); căci despre posibilitatea unei asemenea conexiuni a existenței nu am nici o idee. Problema nici nu este cum sunt determinate lucrurile în sine, ci cum este determinată cunoașterea prin experiență a lucrurilor potrivit momentelor amintite ale judecăților în genere, adică în ce fel pot și trebuie să fie subsumate lucrurile, în calitatea lor de obiecte ale experienței, acelor concepte ale intelectului. Și atunci este clar că înțeleg pe deplin nu numai posibilitatea, ci și necesitatea de a subsuma toate fenomenele acestor concepte, cu alte cuvinte de a le folosi drept principii ale posibilității experienței.

## § 29

Pentru a pune la încercare conceptul problematic al lui Hume (această *crux metaphysicorum* a sa), și anume conceptul de cauză, să considerăm faptul că ne este mai întâi dată *a priori*, prin logică, forma unei judecăți condiționale în genere, adică folosirea unei cunoștințe date drept temei și a celeilalte drept consecință. Este însă cu puțință ca în percepție să poată fi găsită o regulă a relației care ne spune că după un anumit fenomen urmează întotdeauna un altul (deși inversul nu este adevărat), și în acest caz mă pot folosi de o judecată ipotetică și pot spune, de pildă: dacă un corp este luminat destulă vreme de soare, el se încălzește. Ce-i drept, aici nu avem încă un caracter necesar al relației, prin urmare nici conceptul de cauză. Trec însă mai departe și spun: dacă propoziția de mai sus, care este o simplă legare subiectivă a percepțiilor, urmează să devină o judecată de experiență, ea va trebui să fie socotită ca necesară și universal valabilă. O asemenea propoziție ar fi: *Soarele este, prin lumina lui, cauza căldurii*. Regula empirică de mai sus

va fi considerată acum drept lege, și anume ca una valabilă nu numai pur și simplu pentru fenomene, ci ca lege despre ele în vederea unei experiențe posibile, care cere reguli universale și deci valabile în chip necesar. Înțeleg, așadar, foarte bine conceptul de cauză ca un concept ce aparține în mod necesar doar formei experienței și posibilitatea lui ca o unire sintetică a percepțiilor într-o conștiință în genere, dar nu pot să înțeleg nicidecum posibilitatea unui lucru în genere în calitate de cauză, și anume din motivul că acel concept de cauză nu trimite la nici o condiție ce ar ține de lucruri, ci numai de experiență, și anume că aceasta poate fi numai o cunoaștere obiectiv valabilă despre fenomene, despre succesiunea lor în timp, întrucât fenomenul care precedă poate fi legat de cel care urmează după regula judecăților ipotetice.

### § 30

De aceea, nici chiar conceptele pure ale intelectului nu au nici o semnificație atunci când sunt separate de obiectele experienței și sunt raportate la lucrurile în sine (*noumena*). Ele slujesc numai pentru a face posibilă descifrarea fenomenelor, pentru a le putea citi ca experiență. Principiile ce izvorăsc din raportarea acestor concepte la lumea sensibilă slujesc numai intelectului, în cadrul experienței; dincolo de aceasta ele sunt legături arbitrare, lipsite de o realitate obiectivă, a căror posibilitate nu poate fi cunoscută *a priori*, și tot atât de puțin poate fi confirmată sau doar făcută clară prin vreun exemplu, deoarece toate exemplele sunt luate numai dintr-o experiență posibilă oarecare, ceea ce face ca și obiectele acelor concepte să nu poată fi întâlnite altundeva decât numai într-o experiență posibilă.

Această dezlegare deplină a problemei lui Hume, deși contrară presupunerii lui, salvează originea *a priori* a conceptelor pure ale intelectului, iar legilor universale ale naturii le salvează valabilitatea ca legi ale intelectului prin aceea că limitează folosirea lor numai la domeniul experienței, pornind de la faptul că posibilitatea lor se întemeiază numai pe raportul intelectului cu experiența; deci nu în sensul că ele sunt derivate din experiență, ci că experiența este derivată din ele, iar această inversare deplină a relației nu i-a trecut niciodată prin minte lui Hume.

De aici rezultă următoarea concluzie a tuturor cercetărilor noastre de până acum: „Toate principiile sintetice *a priori* nu sunt decât principii ale experienței posibile“ și ele nu pot fi niciodată raportate la lucrurile în sine, ci numai la fenomene, ca obiecte ale experienței. Așa se face că atât matematica pură, cât și fizica pură nu se pot referi niciodată la altceva decât la fenomene și nu pot reprezenta decât fie ceea ce face posibilă experiența în genere, fie ceea ce trebuie să poată fi reprezentat oricând într-o experiență posibilă, de vreme ce este derivat deja din aceste principii.

### § 31

Am ajuns astfel la ceva bine determinat pe care ne putem sprijini în toate întreprinderile noastre metafizice, care până acum au fost destul de îndrăznețe, dar care s-au extins întotdeauna orbește peste toate, fără a face nici o distincție. Gânditorilor dogmatici nu le-a trecut niciodată prin minte că țelul străduințelor lor se află atât de aproape și nici chiar aceluia care, mândri de presupusa lor rațiune sănătoasă, au căutat să obțină, folosindu-se de concepte și principii ale rațiunii pure, desigur îndreptățite și firești, dar destinate doar



pentru a fi folosite în experiență, cunoștințe pentru care nu găseau o limită bine determinată și nici nu aveau cum s-o găsească de vreme ce nu reflectaseră sau nici nu fuseseră capabili să reflecteze vreodată la natura și la posibilitatea unui asemenea intelect pur.

Vreun naturalist al rațiunii pure (prin care înțeleg pe cel care se încumetă să hotărască în probleme de metafizică, fără să țină seama de vreo știință) ar putea pretinde că el a bănuțit încă de mult, cu ajutorul spiritului profetic al rațiunii sale sănătoase, ba a știut și a înțeles tot ce am arătat aici cu atât de multă mobilizare de mijloace, sau, dacă vrea așa, cu o pompă pedantă, și anume că „noi cu întreaga noastră rațiune nu putem trece niciodată dincolo de câmpul experienței“. În afară de cazul în care, cercetând unul după altul principiile rațiunii sale, va trebui să admită că există printre ele multe pe care nu le-a scos din experiență și că ele sunt, deci, independente de aceasta și valabile *a priori*. În ce fel și pe ce temeieri vrea el oare să-l țină în frâu pe gânditorul dogmatic (și pe sine însuși) care se folosește de aceste concepte și principii dincolo de orice experiență posibilă, tocmai pentru că ele sunt cunoscute independent de experiență? Și chiar și el, acest adept al rațiunii sănătoase, cu toată preținsa lui înțelepciune ușor dobândită, nu este prea sigur că nu va trece pe nesimțite dincolo de obiectele experienței, pe tărâmul închipuirilor. El este adesea destul de adânc înfundat în acest tărâm chiar dacă, prin limba lui populară, în care prezintă tot ce spune drept simplă probabilitate, presupunere rațională sau analogie, dă un oarecare lustru pretențiilor sale lipsite de temeii.<sup>10</sup>

## § 32

Încă din vremurile cele mai vechi ale filozofiei, cercetătorii rațiunii pure au gândit că în afară de ființe sensibile sau fenomene (*phaenomena*), care alcătuiesc lumea simțurilor, mai există și ființe deosebite ale intelectului (*noumena*)<sup>11</sup> care ar alcătui o lume a intelectului și, întrucât considerau fenomenul și aparența ca fiind unul și același lucru (ceea ce într-o epocă încă necultivată era de înțelese), au acordat realitate numai creațiilor gândirii.

Și într-adevăr, dacă considerăm, așa cum se cuvine, obiectele simțurilor drept simple fenomene, noi mărturisim prin aceasta totodată că la baza lor stă un lucru în sine, chiar dacă pe acesta nu-l putem cunoaște așa cum este alcătuit în sine, ci putem cunoaște numai fenomenul său, adică felul în care simțurile noastre sunt afectate de acest ceva necunoscut. Intelectul, așadar, tocmai prin faptul că acceptă fenomenele, recunoaște și existența lucrurilor în sine, și în această măsură putem spune că reprezentarea unor ființe care se află la baza fenomenelor, adică a unor creații numai ale intelectului, nu este numai îngăduită, ci și de neînlăturat.

Deduția noastră critică nici nu exclude în vreun fel asemenea lucruri (*noumena*), ci doar limitează principiile esteticii<sup>12</sup> în așa fel încât ele să nu fie extinse asupra tuturor lucrurilor, ceea ce ar transforma totul în simple fenomene, ci să-și păstreze valabilitatea numai în privința obiectelor unei experiențe posibile. Prin aceasta este admisă, așadar, existența unor ființe ale intelectului, cu întărirea acestor reguli, care nu suferă nici o excepție, că despre aceste obiecte pure ale intelectului nu știm absolut nimic precis și nici nu putem ști, întrucât conceptele pure ale intelectului, ca și intuițiile pure, se aplică numai la obiecte ale experienței posibile, adică la lucruri ce țin de simțuri, și că acele concepte își pierd orice semnificație de îndată ce ne îndepărtăm de acestea.

## § 33

Există, într-adevăr, ceva înșelător în conceptele pure ale intelectului, anume tentația folosirii lor transcendente, căci așa numesc eu acea folosire care trece dincolo de orice experiență posibilă. Nu numai că noțiunile noastre de substanță, de forță, de acțiune, de realitate ș.a.m.d. sunt cu totul independente de experiență și, totodată, nu cuprind nici un fel de fenomene ale simțurilor, și par, deci, să se refere într-adevăr numai la lucruri în sine (*noumena*), dar ele mai cuprind în sine și o necesitate a determinării la care experiența nu poate ajunge niciodată, ceea ce întărește și mai mult bănuiala. Conceptul de cauză cuprinde o regulă după care dintr-o anumite stare urmează în mod necesar o alta; dar experiența ne poate arăta numai că adesea, și în cel mai bun caz de obicei, după o stare a lucrurilor urmează alta și nu poate oferi, prin urmare, nici strictă universalitate, nici necesitate ș.a.m.d.

De aceea, conceptele pure ale intelectului par să aibă o semnificație mult mai mare și un conținut mai bogat, astfel încât folosirea lor în experiență nu ar epuiza întregul lor rost, și așa, pe nesimțite, intelectul construiește lângă edificiul experienței o clădire alăturată cu mult mai întinsă, pe care o umple numai cu fințe ideale, fără să observe măcar că s-a încumetat să treacă cu conceptele sale, de altfel corecte, dincolo de granițele domeniului folosirii lor legitime.<sup>13</sup>

## § 34

Au fost, prin urmare, necesare, ba chiar absolut trebuincioase două cercetări importante, deși extrem de aride, întreprinse în *Critică* la pp. 169 și urm. și 243 și urm. Prin

prima dintre ele s-a arătat că simțurile nu pun la îndemână *in concreto* conceptele pure ale intelectului, ci doar schema pentru folosirea lor, și că obiectul ei adecvat nu poate fi întâlnit decât în experiență (ca produs al intelectului din materialele date de sensibilitate). În a doua cercetare (*Critica*, p. 243) se arată că, în pofida independenței conceptelor și a principiilor noastre pure ale intelectului față de experiență, și chiar și în pofida faptului că în aparență sfera folosirii lor este mai mare, nu putem totuși gândi prin ele nimic aflat în afara câmpului experienței, pentru că ele nu pot face nimic altceva decât să determine forma logică a judecății în privința intuițiilor date. Întrucât însă dincolo de domeniul sensibilității nu există nici un fel de intuiție, acelor concepte pure le va lipsi cu desăvârșire orice semnificație, deoarece ele nu pot fi reprezentate *in concreto* prin nici un mijloc, astfel încât toate aceste *noumena*, împreună cu conceptul care le reunește pe toate, cel al unei lumi inteligibile\*, sunt numai reprezentări ale unei probleme al cărei obiect este în sine pe deplin posibil, dar a cărei dezlegare e, potrivit naturii intelectului nostru, cu totul imposibilă, de vreme ce intelectul nostru nu este o facultate a intuirii<sup>14</sup>, ci numai a legării intuițiilor date într-o experiență, și aceasta din urmă trebuie să cuprindă, de aceea, toate

---

\* Nu (așa cum se spune de obicei) *lume intelectuală*, căci *intelectuale* sunt *cunoștințele* dobândite prin intelect și ele se aplică și lumii noastre a simțurilor; *inteligibile* se numesc însă obiectele în măsura în care nu pot fi reprezentate *decât prin intelect*, obiecte la care nu se raportează nici una dintre intuițiile noastre sensibile. Întrucât însă oricărui obiect trebuie să-i corespundă totuși o oarecare intuiție posibilă, ar trebui să ne închipuim un intelect care ar intui lucrurile în mod nemijlocit. Despre un asemenea intelect nu avem însă nici cea mai mică idee, așadar nici despre *obiecte ale intelectului*, cărora el ar putea să li se aplice.

obiectele pentru conceptele noastre. În afara experienței însă, toate conceptele vor fi fără nici o semnificație, de vreme ce la baza lor nu stă nici o intuiție.<sup>15</sup>

### § 35

I se poate, eventual, ierta imaginației dacă uneori o ia razna, adică dacă nu rămâne prudentă în limitele experienței, căci printr-un asemenea avânt liber ea va fi, cel puțin, înviorată și întărită, și oricum va fi întotdeauna mai ușor să-i potolești îndrăzneala decât s-o trezești din amorțeală. Nu putem însă ierta niciodată intelectului, care trebuie să *gândească*, dacă în loc să facă aceasta *văsează*, căci numai pe el se sprijină toată nădejdea de a stabili, acolo unde este nevoie, granițe pentru visările imaginației.

La început intelectul pornește pe această cale greșită cu un aer foarte nevinovat și modest. Mai întâi, el clarifică cunoștințele elementare pe care le are înaintea oricărei experiențe, dar care trebuie să-și găsească întotdeauna aplicarea în experiență. Încetul cu încetul el părăsește însă aceste limite, și ce l-ar putea oare împiedica s-o facă de vreme ce intelectul și-a luat principiile în deplină libertate din el însuși? Mai întâi, el procedează la născocirea unor forțe noi în natură, curând după aceea trece la ființe aflate în afara naturii, într-un cuvânt, într-o lume pentru alcătuirea căreia nu ne poate lipsi materialul de construcție de vreme ce el poate fi produs din belșug de o imaginație rodnică, deși, ce-i drept, experiența nu-l confirmă, nici nu îl infirmă vreodată. Acesta este și motivul pentru care gânditorii tineri iubesc atât de mult metafizica de factură autentic dogmatică și îi jertfesc adesea timpul și talentul lor, care ar fi fost atât de folositor în altă parte.<sup>16</sup>

Nu poate însă să ajute la nimic să căutăm a domoli acele încercări nerodnice ale rațiunii pure amintind mereu de greutatea de a dezlega probleme atât de adânc ascunse, deplângând limitele rațiunii noastre și coborându-i afirmațiile la rangul de simple presupuneri. Căci, câtă vreme *imposibilitatea* acestor încercări nu este dovedită limpede și *cunoașterea de sine* a rațiunii nu devine o adevărată știință, în care să se traseze, ca să spunem așa, cu o certitudine geometrică câmpul folosirii ei corecte în raport cu cel al folosirii ei nelegitime și nerodnice, aceste străduințe deșarte nu vor fi niciodată pe deplin înlăturate.

### § 36

#### *Cum este posibilă însăși natura?*

Această întrebare, care reprezintă punctul cel mai înalt pe care îl poate atinge vreodată filozofia transcendentă și spre care ea trebuie să fie condusă ca spre granița și desăvârșirea ei, conține, de fapt, două întrebări.

*Prima:* Cum este în genere posibilă natura în înțeles *material*, adică din punctul de vedere al intuiției, ca totalitate a fenomenelor; cum sunt posibile, în genere, spațiul și timpul și acel ceva care le umple pe amândouă, adică obiectul senzației? Răspunsul este: Prin mijlocirea alcătuirii sensibilității noastre, care face ca ea să fie afectată într-un mod propriu ei de obiecte care în sine îi rămân necunoscute și care sunt cu totul deosebite de fenomenele lor. Răspunsul acesta este dat în *Critică*, în „Estetica transcendentă”, iar aici, în *Prolegomene*, prin dezlegarea primei probleme fundamentale a filozofiei transcendente.

*A doua:* Cum este posibilă natura în înțeles *formal*, ca totalitate a regulilor sub care trebuie să stea toate fenomenele,

dacă este vorba să fie gândite ca legate într-o experiență? Răspunsul nu poate fi altul decât că ea este posibilă numai prin mijlocirea alcătuirii intelectului nostru, potrivit căruia toate acele reprezentări ale sensibilității trebuie să fie raportate în mod necesar la o conștiință. Abia prin asta devine posibil felul nostru propriu de a gândi, și anume prin reguli, și, prin mijlocirea acestuia, experiența, pe care trebuie să o deosebim net de cunoașterea obiectelor în sine. În *Critică*, răspunsul se găsește în „Logica transcendentă“, iar aici, în *Prolegomene*, el a fost dat în cursul dezlegării celei de-a doua probleme fundamentale a filozofiei transcendente.

Cum sunt însă posibile această proprietate particulară a sensibilității noastre sau cea a intelectului nostru și a apărceperției necesare care se află la baza lui și a întregii gândiri – această întrebare nu poate să primească mai departe o dezlegare și un răspuns, deoarece ele ne sunt mai întâi necesare pentru a răspunde la orice întrebare și pentru a gândi orice obiect.<sup>17</sup>

Există multe legi ale naturii pe care le putem cunoaște doar prin mijlocirea experienței, dar legitatea în corelarea fenomenelor, adică natura în genere, nu o putem cunoaște prin nici o experiență, deoarece experiența are ea însăși nevoie de asemenea legi, care stau *a priori* la baza posibilității ei.<sup>18</sup>

Posibilitatea experienței în genere este, prin urmare, totodată și legea universală a naturii, iar principiile primei sunt tocmai legile ultimei. Căci noi nu cunoaștem natura altfel decât ca totalitate a fenomenelor, adică a reprezentărilor în noi, și nu putem de aceea să scoatem legea corelării acestora de altundeva decât din principiile corelării lor în noi, adică din condițiile unirii necesare într-o conștiință, unire care constituie posibilitatea experienței.

Însăși propoziția principală, care a fost dezvoltată pe parcursul acestui întreg paragraf, aceea că legile universale ale naturii pot fi cunoscute *a priori*, conduce ca de la sine la afirmația că legislația supremă a naturii trebuie să se afle în noi înșine, adică în intelectul nostru, și că nu trebuie să căutăm legile universale ale naturii, prin mijlocirea experienței, în natură, ci, dimpotrivă, trebuie să căutăm natura, ca legitate universală, în condițiile posibilității experienței așa cum se află ele în sensibilitatea noastră și în intelectul nostru; căci cum ar fi altminteri posibil să cunoaștem *a priori* aceste legi, care nu sunt reguli ale cunoașterii analitice, ci adevărate extinderi sintetice ale acesteia? O asemenea potrivire, și anume una necesară, între principiile experienței posibile și legile posibilității naturii poate să aibă loc numai prin una din aceste două căi: fie legile sunt scoase din natură prin experiență, fie, invers, natura este derivată din legile posibilității experienței în genere și este pe deplin identică cu legitatea universală a experienței. Prima explicație se contrazice pe sine, pentru că legile universale ale naturii pot și trebuie să fie cunoscute *a priori* (adică independent de orice experiență) și să stea la baza oricărei întrebuișări empirice a intelectului. Nu rămâne, prin urmare, decât a doua explicație.\*

---

\* Singur Crusius a cunoscut o cale de mijloc, și anume că aceste legi ale naturii au fost implantate în noi în mod original de un spirit care nu poate nici să greșească și nici să înșele. Dar întrucât printre ele se amestecă adesea și principii înșelătoare – chiar sistemul acestui gânditor ne oferă nu puține exemple de acest fel –, folosirea unui asemenea principiu, în lipsa criteriilor sigure pentru a deosebi originea adevărată de cea neadevărată, ne duce la o situație delicată, căci nu vom putea ști niciodată cu siguranță ce anume ne-a fost inspirat de duhul adevărului și ce anume de geniul minciunii.



Trebuie să deosebim însă legile empirice ale naturii, care presupun întotdeauna anumite percepții, de legile pure sau universale ale naturii, care, fără a avea la bază percepții particulare, cuprind numai condițiile unirii lor necesare într-o experiență. Din punctul de vedere al celor din urmă, natura și experiența *posibilă* sunt unul și același lucru; și deoarece în natură legitatea se întemeiază pe legătura necesară a fenomenelor într-o experiență (fără de care nu am putea cunoaște nici un obiect al lumii sensibile), așadar pe legile originare ale intelectului, poate, pentru început, să sune ciudat, dar este totuși sigur dacă afirm în ceea ce privește acestea din urmă: *intelectul nu-și scoate legile (a priori) din natură, ci, dimpotrivă, îi prescrie legile sale.*<sup>19</sup>

### § 37

Vom încerca să lămurim propoziția aceasta, în aparență îndrăzneată, printr-un exemplu menit să arate că legile pe care le descoperim la obiecte ale intuiției sensibile, mai ales dacă le-am cunoscut drept necesare, sunt socotite de noi înșine drept legi pe care intelectul le-a pus în obiecte, deși sunt cu totul asemănătoare în toate privințele legilor naturii pe care le atribuim experienței.

### § 38

Dacă cercetăm proprietățile cercului prin care această figură unește numaidecât atât de diferite determinări arbitrare ale spațiului într-o regulă universală, ne vedem obligați să atribuim o anumită constituție acestui obiect geometric. Astfel, două linii care, întretându-se, taie în același timp și cercul, în orice direcție ar fi trase, sunt totdeauna așa de

regulat divizate încât dreptunghiul format din segmentele oricăreia dintre aceste linii este egal cu dreptunghiul format din segmentele celeilalte. Întreb acum: „legea aceasta se află în cerc sau în intelect?“, cu alte cuvinte: cuprinde oare această figură, independent de intelect, temeiul acestei legi în sine sau, dimpotrivă, intelectul, care a construit el însuși figura după conceptele sale (anume după egalitatea razelor), pune totodată în figură și legea coardelor care se taie între ele într-un raport geometric? Dacă urmărim felul în care este demonstrată această lege, vom observa de îndată că ea poate fi dedusă numai pornind de la condiția pe care intelectul o pune la baza construirii acestei figuri, și anume de la egalitatea razelor. Dacă vom lărgi acest concept spre a urmări în continuare unitatea diferitelor proprietăți ale figurilor geometrice în raport cu legi comune și vom privi cercul ca pe o secțiune de con, care se află deci în exact aceleași condiții fundamentale de construcție cu alte secțiuni de con, vom găsi că toate coardele care se întretaie în interiorul acestora, cele ale elipsei, ale parabolei și ale hiperbolei, o fac întotdeauna în așa fel încât dreptunghiurile formate din segmentele lor nu sunt, ce-i drept, egale, dar se află mereu în aceleași raporturi unele față de altele. Dacă mergem și mai departe, și anume la teoriile fundamentale ale astronomiei fizice, găsim o lege fizică a atracției reciproce care se întinde asupra întregii naturi materiale. Regula acestei atracții este că ea scade invers proporțional cu pătratul distanțelor de la orice punct de atracție odată cu creșterea calotelor sferice în care se răspândește această forță. Legea pare a se afla în chip necesar în însăși natura lucrurilor și este prezentată de aceea în mod obișnuit ca putând fi cunoscută *a priori*. Oricât de simple ar fi sursele acestei legi, de vreme ce ea se bazează doar pe raportul calotelor de sferă cu raze diferite, consecințele ei sunt atât de minunate în

ceea ce privește varietatea și regularitatea adecvării ei, că nu numai toate orbitele posibile ale corpurilor cerești au forma de secțiuni de con, dar, mai mult, între aceste orbite există un astfel de raport încât nu se poate gândi, ca potrivită pentru un sistem al lumii, o altă lege a atracției decât aceea a raportului invers proporțional cu pătratul distanțelor.

Aici este, așadar, o natură care se întemeiază pe legi, pe care intelectul le cunoaște *a priori*, și anume mai ales prin mijlocirea principiilor universale ale determinării spațiului. Mă întreb acum: aceste legi ale naturii se află oare în spațiu, iar intelectul le descoperă căutând doar să cerceteze înțelesul bogat ce se află în acesta, sau ele se găsesc în intelect și în felul în care acesta determină spațiul după condițiile unității sintetice, pe care sunt centrate toate conceptele sale? Spațiul este ceva atât de uniform și ceva atât de nedeterminat în ceea ce privește toate proprietățile particulare, încât nimeni nu va căuta în el o comoară de legi ale naturii. Intelectul este, în schimb, cel care determină spațiul să se configureze în cerc, în con și în sferă în măsura în care el conține temeiul unității construcției acelor figuri. Simpla formă universală a intuiției, care se cheamă spațiu, este, prin urmare, într-adevăr substratul tuturor intuițiilor care pot fi determinate în toate obiectele particulare și tot în spațiu se află și condiția posibilității și diversității intuițiilor; dar unitatea obiectelor nu este totuși dată decât prin intelect, și anume după condiții care se află în propria sa natură. Și astfel intelectul este originea ordinii universale a naturii pentru că subsumează toate fenomenele propriilor sale legi, producând abia în felul acesta *a priori* experiență (din punctul de vedere al formei), datorită căreia tot ce trebuie cunoscut numai prin experiență este supus în mod necesar legilor sale. Căci noi nu avem de-a face cu natura *lucrurilor în sine* – aceasta nu depinde nici de condițiile sensibilității noastre,

nici de cele ale intelectului nostru —, ci cu natura ca obiect al experienței posibile. Și făcând-o pe aceasta din urmă posibilă, intelectul face totodată ca lumea sensibilă sau să nu fie obiect al experienței, sau să fie natură.

### § 39

#### *Anexă la fizica pură* Despre sistemul categoriilor

Nimic nu este mai de dorit pentru filozof decât să poată deduce *a priori* dintr-un principiu și să lege în felul acesta într-o singură cunoaștere varietatea conceptelor sau a principiilor care i s-au arătat mai înainte, în folosirea pe care le-a dat-o *in concreto*, fără nici o legătură între ele. Mai întâi el a crezut doar că ceea ce i-a rămas după o anumită abstractizare și ceea ce părea să constituie, ca rezultat al comparației, un tip deosebit de cunoștințe ar fi pe deplin coerent, dar, în realitate, n-a fost decât un agregat. De acum înainte el știe că tocmai atât, nici mai mult, nici mai puțin, poate constitui modul de a cunoaște și își dă seama de necesitatea sistematizării sale care ne dă înțelegere, și acum el are, pentru prima dată, un *sistem*.

Pentru a alege din cunoașterea comună acele concepte care nu au la bază vreo experiență anumită, dar care se întâlnesc totuși în toate cunoștințele bazate pe experiență, reprezentând doar forma corelării lor, nu este nevoie de o reflecție mai adâncă sau de mai multă pătrundere decât cea care este necesară pentru a scoate din limbă regulile folosirii efective a cuvintelor în genere și de a aduna astfel elemente pentru o gramatică (de fapt, ambele cercetări sunt foarte strâns înrudite între ele) fără a putea arăta motivul pentru care o anumită limbă are tocmai această alcătuire formală, și nu alta, și cu atât mai puțin de ce pot fi întâlnite tocmai atâtea

determinări formale ale acelei limbi, și nu mai multe și nici mai puține.

Aristotel a adunat zece asemenea concepte elementare sub numele de categorii.\* Mai târziu s-a văzut nevoit să adauge acestor categorii, care au fost numite și predicamente, cinci postpredicamente\*\*, care în parte se află deja în primele (ca *prius*, *simul*, *motus*). Această rapsodie poate fi însă considerată mai degrabă drept o îndrumare pentru cercetătorul de mai târziu decât drept o idee dezvoltată sistematic și care merită să fie aplaudată; și de aceea ea a fost respinsă ca fiind cu totul lipsită de valoare odată ce filozofia a mai făcut pași înainte.

La o cercetare a elementelor pure ale cunoașterii omenești (care nu cuprind nimic empiric) am izbutit, numai după o îndelungată reflecție, să deosebesc și să separ cu siguranță conceptele elementare pure ale sensibilității (spațiul și timpul) de cele ale intelectului. În felul acesta am exclus din acea listă a șaptea, a opta și a noua categorie. Celelalte nu-mi puteau fi de nici un folos pentru că nu exista nici un principiu potrivit căruia să poată fi măsurate în mod complet și determinate cu precizie domeniul intelectului și toate funcțiile sale, din care provin conceptele sale pure.

Pentru a descoperi însă un asemenea principiu, am căutat un act al intelectului care să le cuprindă pe toate celelalte, care să nu se deosebească decât prin diferite modificări sau momente și să strângă laolaltă varietatea reprezentării

---

\* *Substantia*, 2. *Qualitas*, 3. *Quantitas*, 4. *Relatio*, 5. *Actio*, 6. *Passio*, 7. *Quando*, 8. *Ubi*, 9. *Situs*, 10. *Habitus* [1. Substanța (Esența), 2. Calitatea, 3. Cantitatea, 4. Relația, 5. Acțiunea, 6. Pasiunea, 7. Timpul, 8. Locul, 9. Situația, 10. Posesia].

\*\* *Oppositum*, *Prius*, *Simul*, *Motus*, *Habere* [Opus, Anterior, Simultan, Mișcarea, Posesiunea].

sub unitatea gândirii în genere, și am descoperit că acest act al intelectului constă în actul judecării. Aici îmi stăteau în față rezultatele deja gata – deși nu într-o totalitate lipsite de greșeli – obținute de logicieni și astfel mi-a stat în putință să alcătuiesc un tabel complet al funcțiilor pure ale intelectului, care rămâneau însă nedeterminate în privința tuturor obiectelor. Am raportat apoi aceste funcții de a judeca la obiecte în genere sau, mai exact, la condiția care determină judecățile ca obiectiv valabile și au rezultat astfel conceptele pure ale intelectului cu privire la care puteam fi sigur că tocmai acestea, numai acestea, nu mai multe, nici mai puține, alcătuiesc întreaga noastră cunoaștere a lucrurilor doar prin intelect. Le-am numit, precum se cuvenea, după vechiul lor nume, *categorii*, păstrându-mi dreptul să mai adaug la ele, sub numele de *predicabile*, toate conceptele derivate din ele, fie prin corelări reciproce între ele, fie prin corelări cu forma pură a fenomenului (spațiul și timpul) sau cu materia fenomenului, în măsura în care aceasta nu este încă determinată empiric (obiect al senzației în genere), de vreme ce trebuia să fie înfăptuit un sistem al filozofiei transcendente, în care scop nu trebuie să am de-a face acum decât cu critica rațiunii înseși.

Esențialul la acest sistem de categorii, prin care el se deosebește de orice fel de veche rapsodie, care se desfășura fără nici un principiu, și care face ca numai el să merite a aparține filozofiei, constă în aceea că prin acest sistem s-au putut determina cu precizie semnificația adevărată a conceptelor pure ale intelectului și condiția folosirii lor. Căci s-a văzut atunci că aceste categorii nu sunt în sine nimic altceva decât funcții logice și nu conțin în ele nici cea mai mică idee despre vreun obiect în sine, ci au nevoie ca la baza lor să se afle o intuiție sensibilă, căci numai astfel își

pot îndeplini ele singura lor funcție, aceea de a determina judecățile empirice, care altfel sunt nedeterminate și indiferente în privința tuturor funcțiilor de a judeca. În acest fel, ele conferă judecăților o valabilitate universală și, prin aceasta, fac posibile *judecățile de experiență* în genere.

O asemenea înțelegere a naturii categoriilor, care le limitează, în același timp, numai la aplicarea în experiență, a fost străină atât celui care le-a descoperit primul, cât și celor care i-au urmat. Dar fără această înțelegere (care depinde în mod precis de derivarea sau de deducția lor), categoriile sunt cu totul nefolositoare și rămân o biată înșiruire, fără vreo explicație și vreo regulă a folosirii lor. Dacă vreunui dintre gânditorii din trecut i-ar fi trecut prin cap ceva asemănător, atunci neîndoielnic că întregul studiu al cunoașterii prin rațiunea pură, care, sub numele de metafizică, a stricat multe veacuri de-a rândul nu puține minți bune, ar fi ajuns până la noi sub cu totul altă înfățișare și ar fi luminat intelectul oamenilor, în loc să-l istovească în reflecții posomorâte și nerodnice, așa cum s-a întâmplat de fapt, împiedicându-l să fie de vreun folos pentru știința adevărată.

Acest sistem al categoriilor face ca orice cercetare a unui obiect al rațiunii pure să capete un caracter sistematic și oferă un îndreptar sigur sau un fir călăuzitor care arată cum și prin ce puncte ale cercetării trebuie condusă orice considerație metafizică, dacă ea urmează să fie completă; căci el cuprinde toate momentele intelectului cărora trebuie să li se subsumeze orice alt concept. Astfel a luat ființă și tabelul principiilor, despre al cărui caracter complet nu putem fi siguri decât prin sistemul categoriilor, precum și sistematizarea conceptelor care trebuie să treacă dincolo de folosirea fiziologică a intelectului (*Critica*, p. 311 și, de asemenea, p. 369) ce reprezintă mereu același fir călăuzitor care, întrucât trebuie să treacă mereu prin aceleași puncte

fixe determinate *a priori* în intelectul omenesc, alcătuieste întotdeauna un cerc închis, în așa fel încât nu mai poate să apară nici o îndoială că obiectul unui concept pur al intelectului sau al rațiunii, dacă este considerat filozofic și după principii *a priori*, va putea fi cunoscut în acest fel în mod complet. Nu am neglijat să mă folosesc de acest fir călăuzitor în privința uneia dintre cele mai abstracte sistematizări ontologice, și anume în privința distincției complexe dintre *conceptele de ceva și de nimic*, și să alcătuiesc apoi un tabel sistematic și necesar (*Critica*, p. 279).\*

Tocmai acest sistem își vedește folosul, care nu poate fi vreodată lăudat îndeajuns, asemenea oricărui sistem adevărat

---

\* Despre un tabel al categoriilor, care ne este înfățișat, se pot face tot felul de observații judicioase: 1) că a treia rezultă din unirea primei categorii cu a doua într-un singur concept, 2) că în cea despre categoriile de cantitate și calitate există numai o progresie de la unitate la totalitate sau de la ceva la nimic (în acest scop, categoriile calității trebuie astfel orânduite: realitate, limitare, negație absolută) fără *correlata* sau *opposita*, în timp ce categoriile de relație și de modalitate le includ în ele pe acestea din urmă, 3) că, așa cum în domeniul *logicului* judecățile categorice se află la baza tuturor celorlalte, tot așa și categoria de substanță se află la baza tuturor conceptelor despre lucrurile reale, 4) că, la fel cum modalitatea nu este în judecată un predicat anume, tot așa nici conceptele modale nu adaugă nici o determinare la lucruri etc.; toate considerațiile de acest fel sunt, fără îndoială, de mare folos. Dacă mai enumerăm și toate *predicabilele* care pot fi scoase aproape complet din orice bun tratat de ontologie (de pildă din cel al lui Baumgarten) și le așezăm pe clase sub categorii, fără a omite o cât mai completă analiză a tuturor acestor concepte, va rezulta o parte pur analitică a metafizicii, care nu va cuprinde încă nici o propoziție sintetică și care ar putea să premeargă celei de-a doua părți (cele sintetice) și va cuprinde, datorită determinării ei și caracterului ei complet, nu numai foloase, ci, în virtutea caracterului ei sistematic, pe deasupra, și o anume frumusețe.



bazat pe un principiu universal, și prin aceea că exclude toate conceptele străine, care altminteri s-ar putea strecura printre conceptele pure ale intelectului, și determină locul oricărei cunoașteri. Conceptele pe care, sub numele de *concepte ale reflecției*, le-am reunit, tot după firul călăuzitor al categoriilor, într-un tabel se amestecă, în ontologie, fără vreun folos și fără pretenții legitime printre conceptele pure ale intelectului, deși acestea determină corelația și deci obiectul însuși, în timp ce acelea nu sunt decât rezultatele comparației conceptelor deja date și au, de aceea, o cu totul altă natură și o altă folosire; ele sunt separate din acest amalgam prin sistematizarea mea bazată pe un principiu (*Critica*, p. 261). Folosul acestui tabel separat al categoriilor se vede cu încă mai multă claritate când îl vom deosebi, așa cum vom face de îndată, de tabelul conceptelor transcendente ale rațiunii, care sunt de o cu totul altă natură și au altă origine decât conceptele intelectului (trebuind să aibă de aceea și o altă formă). Această separare, atât de necesară, nu s-a făcut totuși niciodată în vreun sistem al metafizicii, așa încât s-au amestecat ideile rațiunii cu conceptele intelectului, fără nici o deosebire, ca și cum ar face parte din aceeași familie; în lipsa unui sistem aparte al categoriilor, această confuzie nici nu a putut fi ocolită vreodată.

# PROBLEMA FUNDAMENTALĂ A FILOZOFIEI TRANSCENDENTALE

PARTEA A TREIA:  
CUM ESTE POSIBILĂ METAFIZICA, ÎN GENERE?

## § 40

Matematica pură și fizica pură nu ar fi avut nevoie, *pentru a-și obține propria lor siguranță* și certitudine, de o deducție ca aceea pe care am întreprins-o mai sus pentru amândouă. Căci prima se sprijină pe propria ei evidență, iar cea de-a doua, deși se trage din izvoarele pure ale intelectului, se întemeiază totuși pe experiență și pe deplina confirmare pe care i-o dă experiența, de a cărei mărturie nu se poate lipsi pe deplin de vreme ce în toată certitudinea ei nu poate, ca filozofie, să ajungă din urmă matematica. Ambele științe nu au avut, prin urmare, nevoie de cercetarea întreprinsă pentru ele, ci pentru o altă știință, și anume pentru metafizică.<sup>1</sup>

Metafizica se ocupă, în afară de conceptele naturii, care își găsesc oricând aplicarea în experiență, și de conceptele pure ale rațiunii, care nu sunt date niciodată de vreo experiență posibilă, așadar de concepte a căror realitate obiectivă (adică faptul că nu sunt pure închipuiri ale minții noastre) nu poate fi confirmată sau descoperită prin experiență, precum și de afirmații al căror adevăr sau falsitate nu poate fi, de asemenea, confirmat sau descoperit prin experiență. Iar această parte a metafizicii este tocmai aceea care constituie scopul ei esențial, tot restul nefiind decât un mijloc pentru a atinge acel scop, și astfel această știință are nevoie de o

asemenea deducție pentru *propriul ei interes*. Cea de-a treia problemă, care ni se pune acum, se referă, prin urmare, chiar la miezul și la specificul metafizicii, și anume la preocuparea rațiunii cu sine însăși<sup>2</sup>, în măsura în care ea se concentrează asupra propriilor sale concepte, asupra unei cunoașteri a obiectelor care pare să provină nemijlocit din aceste concepte, fără a mai fi nevoie de mijlocirea experienței și fără să poată, în genere, să ajungă prin aceasta la o asemenea cunoaștere.\*

Fără dezlegarea acestei probleme, rațiunea nu face nicio dată destul pentru sine. Folosirea în domeniul experienței, la care rațiunea limitează intelectul pur, nu împlinește întreaga ei menire. Orice experiență particulară reprezintă numai o parte din întreaga sferă a domeniului rațiunii; dar totalitatea absolută a experienței posibile nu este ea însăși o experiență, deși constituie totuși o problemă necesară pentru rațiune, pentru a cărei simplă reprezentare ea are nevoie de cu totul alte concepte decât acele concepte pure ale intelectului, a căror folosire este numai *immanentă*, adică se aplică experienței atât cât este ea dată, în timp ce conceptele rațiunii se întind asupra totalității, adică asupra unității colective a întregii experiențe posibile, trecând prin aceasta dincolo de orice experiență dată și devenind *transcendentă*.<sup>3</sup>

La fel, deci, cum intelectul are nevoie de categorii pentru experiență, tot astfel rațiunea cuprinde în sine temeiul ideii-

---

\* Dacă se poate spune despre o știință că este *reală*, cel puțin în ideea tuturor oamenilor, de îndată ce este stabilit că problemele ce ne conduc la ea sunt puse în fața fiecăruia prin însăși natura rațiunii omenești și, de aceea, numeroase încercări de rezolvare, fie ele și greșite, sunt oricând de neocolit, atunci va trebui să spunem: metafizica este reală din punct de vedere subiectiv (și anume în chip necesar). Și în acest caz ne vom întreba pe bună dreptate: cum este ea posibilă (din punct de vedere obiectiv)?

lor, prin care înțeleg concepte necesare al căror obiect nu *poate* fi dat cu toate acestea în nici o experiență. Acestea din urmă țin de însăși natura rațiunii, tot așa cum categoriile țin de natura intelectului, iar dacă ele poartă în sine o aparență care poate ușor să înșele, atunci această aparență este de neînălăturat, deși ne putem păzi foarte bine astfel ca „ea să nu ne ademenească“.

Cum orice aparență constă în aceea că temeiul subiectiv al judecății este luat drept obiectiv, singurul mijloc de apărare împotriva răcăcirilor rațiunii, atunci când se înșală asupra menirii ei, atribuind, în chip transcendent, obiectului în sine ceea ce privește numai propriul ei subiect și călăuzirea acestuia în orice întrebuițare imanentă, este cunoașterea de sine a rațiunii pure în folosirea ei transcendentă (exagerată).

### § 41

Distingerea *ideilor*, adică a conceptelor pure ale rațiunii, de categorii sau de conceptele pure ale intelectului, drept cunoștințe de o natură, origine și întrebuițare cu totul diferite, reprezintă un moment atât de important pentru întemeierea unei științe menite să cuprindă sistemul tuturor acestor cunoștințe *a priori*, încât fără o asemenea separare metafizica este pur și simplu imposibilă sau este, în cel mai bun caz, o încercare dezordonată și făcută de mântuială de a câpăci o construcție din cărți de joc, fără cercetarea materialelor folosite și a utilității lor pentru un scop sau altul. Dacă *Critica rațiunii pure* nu ar fi realizat nimic altceva decât să atragă atenția pentru prima dată asupra deosebirii dintre idei și concepte, ea tot ar fi contribuit prin aceasta mai mult la clarificarea conceptului metafizicii și la călăuzirea cercetărilor în acest domeniu decât toate strădaniile nerodnice

de a împlini misiunile transcendente ale rațiunii pure, strădaniile care au fost întreprinse dintotdeauna fără să se bănuiască vreodată că ne aflăm aici într-un domeniu cu totul diferit de cel al intelectului, punând de aceea concepte ale intelectului de-a valma cu concepte ale rațiunii ca și cum ar fi fost toate de același fel.

### § 42

Toate cunoștințele obținute prin intelectul pur se caracterizează prin aceea că noțiunile lor sunt date în experiență și că principiile lor sunt supuse confirmării prin experiență; dimpotrivă, cunoștințele transcendente ale rațiunii nu sunt nici date, cât privește ideile lor, în experiență, și nici nu-și supun principiile confirmării sau infirmării prin experiență; așa se face că greșeala care eventual se mai strecoară aici nu poate fi descoperită decât prin însăși rațiunea pură, ceea ce este însă foarte greu de vreme ce tocmai această rațiune devine, prin ideile ei, în mod natural dialectică, iar aparența de neocolit pe care o produce nu poate fi îngrădită prin nici o cercetare obiectivă și dogmatică a lucrurilor, ci numai prin cercetarea subiectivă a rațiunii înseși, ca sursă a ideilor.

### § 43

Cea mai mare preocupare a mea în *Critică* a fost, tot timpul, nu numai cum să deosebesc mai bine diferitele feluri de cunoaștere, ci și cum să deduc din sursa lor comună toate conceptele care aparțin fiecărui fel de cunoaștere, astfel încât să pot determina cu exactitate utilizarea lor nu numai prin aceea că așa fi fost instruit asupra originii lor, ci având și avantajul, nebănuit până atunci, dar de neprețuit, de a deter-

mina *a priori*, aşadar după principii, completitudinea în enumerarea, clasificarea şi specificarea conceptelor. Fără aceasta, totul este în metafizică pură rapsodie, căci nu putem şti niciodată dacă ceea ce avem este suficient sau dacă şi unde mai lipseşte ceva. Ce-i drept, avantajul acesta nu-l putem avea decât în filozofia pură, dar aici el reprezintă tocmai esenţa acesteia.

Întrucât găsisem originea categoriilor în cele patru funcţii logice ale tuturor judecăţilor intelectului, era într-o măsură să caut originea ideilor în cele trei funcţii ale inferenţelor raţiunii. Căci de vreme ce ne sunt date asemenea concepte pure ale raţiunii (idei transcendente), ele nu pot fi întâlnite în nici o altă parte – dacă nu vrem cumva să le considerăm drept înăscute – decât în acelaşi act al raţiunii care constituie, în măsura în care ea se referă numai la formă, elementul logic al inferenţelor raţiunii, iar în măsura în care reprezintă judecăţile intelectului drept determinate *a priori* în privinţa uneia sau alteia dintre forme, conceptele transcendente ale raţiunii pure.

Deosebirea formală dintre inferenţele raţiunii face necesară împărţirea lor în categorice, ipotetice şi disjunctive. Conceptele raţiunii întemeiate pe această împărţire conţin, aşadar, mai întâi ideea subiectului în întregul lui (*substanţiale*), în al doilea rând ideea seriei complete a condiţiilor şi în al treilea rând determinarea tuturor conceptelor în ideea unei cuprinderi complete a posibilului\*. Prima idee

---

\* În judecata disjunctivă noi considerăm *întreaga posibilitate* drept împărţită prin raportare la un anumit concept. Principiul ontologic al determinării universale a unui lucru în genere (dintre toate predicatul posibile, opuse unele altora, fiecărui lucru îi revine unul), care este totodată principiul tuturor judecăţilor disjunctive, pune la bază cuprinderea tuturor posibilităţilor, în care posibilitatea oricărui lucru în genere este considerată drept determinabilă. Aceasta slujeşte

era psihologică, a doua cosmologică, a treia teologică și întrucât toate trei – dar fiecare în felul ei propriu – dau naștere unei dialectici, pe ele se întemeiază împărțirea întregii dialectici a rațiunii pure în paralogism, antinomie și, în sfârșit, în idealul rațiunii pure; prin care derivare se stabilește cu deplină siguranță că toate pretențiile rațiunii pure sunt înfățișate aici în mod complet și că nu poate lipsi nici una, de vreme ce prin ele capacitatea rațiunii însăși, în care toate își au originea, este pe de-a-ntregul măsurată.

#### § 44

În această examinare generală mai este demn de observat că ideile rațiunii nu slujesc, asemenea categoriilor, în utilizarea intelectului în privința experienței, ci sunt, în această privință, cu totul de prisos, ba chiar în contradicție cu maximele cunoașterii naturii prin rațiune și o stânjenesc pe aceasta, fiind totuși necesare într-un alt sens, care urmează să fie determinat. Pentru explicarea fenomenelor sufletești ne poate fi cu totul indiferent dacă sufletul este o substanță simplă sau nu, căci noi nu putem face sensibil, așadar de înțeles *in concreto*, conceptul unei ființe simple prin nici o experiență posibilă, și astfel el este cu totul vid în raport cu întreaga cunoaștere separată a cauzei fenomenelor ei și, ca atare, nu poate sluji drept principiu de explicare a ceea ce ne pune la îndemână experiența internă sau externă. Tot așa de puțin ne pot sluji ideile cosmologice despre începutul lumii sau despre eternitatea lumii (*a parte ante*) pentru a explica vreun

---

ca o explicație a propoziției de mai sus, și anume că, după formă, activitatea rațiunii în raționamentele disjunctive este aceeași cu activitatea prin care rațiunea obține ideea cuprinderii întregii realități, care conține în sine pozitivul tuturor predicatelor opuse unele altora.

eveniment în lumea însăși. În sfârșit, trebuie, potrivit unei maxime juste a filozofiei naturii, să ne abținem de la orice explicație a organizării naturii dedusă din voința unei ființe supreme, pentru că aceasta nu mai este filozofie a naturii, ci o mărturisire că în acest fel ea încetează să mai existe pentru noi. Ideile rațiunii au, prin urmare, o cu totul altă menire decât acele categorii prin care, laolaltă cu principiile bazate pe ele, a devenit posibilă însăși experiența. Dacă nu am urmări nimic altceva decât simpla cunoaștere a naturii, așa cum poate fi ea dată prin experiență, trudnica noastră analitică a intelectului ar deveni cu totul de prisos, căci atât în matematică, cât și în fizică rațiunea își îndeplinește sarcinile foarte sigur și bine și fără această întreagă subtilă deducție. Prin urmare, critica intelectului întreprinsă de noi se unește cu ideile rațiunii pure în vederea unui scop care depășește folosirea intelectului în domeniul experienței, folosire despre care am spus mai sus că este, în această privință, cu totul imposibilă, lipsită de obiect și de semnificație. Trebuie să existe totuși un acord între ceea ce ține de natura rațiunii și ceea ce ține de natura intelectului, iar rațiunea trebuie să contribuie la perfecțiunea intelectului, neputând în nici un caz să-l încurce.

Dezlegarea acestei probleme este următoarea: rațiunea pură nu vizează prin ideile ei obiecte particulare, care s-ar afla dincolo de câmpul experienței, ci cere numai ca folosirea intelectului în contextele experienței să fie completă. Această completitudine nu poate fi însă decât o completitudine a principiilor, și nu una a intuițiilor și obiectelor. Totuși, pentru a-și putea reprezenta aceste principii în mod determinat, rațiunea și le reprezintă drept cunoaștere a unui obiect, a cărui cunoaștere este pe deplin determinată în privința acelor reguli, deși obiectul este numai o idee, menită să aducă cât mai aproape cu putință cunoașterea prin intelect de completitudine pe care o semnifică acea idee.



§ 45  
*Observație preliminară  
 la dialectica rațiunii pure*

Am arătat mai sus, în paragrafele 33 și 34, că puritatea categoriilor în raport cu orice adaos de determinări sensibile ar putea să îndemne rațiunea să extindă folosirea lor dincolo de orice experiență, asupra lucrurilor în sine, cu toate că, negăsind nici o intuiție care le-ar putea conferi sens și semnificație *in concreto*, ele reprezintă, ca simple funcții logice, ce-i drept, un lucru în genere, dar nu pot prin ele însele să dea un concept determinat despre vreun lucru oarecare. Asemenea obiecte hiperbolice sunt cele ce se numesc *noumena* sau creații pur intelectuale (mai bine, creații ale gândirii) ca, de pildă, *substanța*, gândită însă *fără permanență* în timp, sau o *cauză* care *nu ar acționa* însă *în timp* ș.a.m.d. De vreme ce le atribuim predicate care slujesc numai pentru a face cu puțință legitatea experienței și le retragem în același timp toate condițiile intuiției, care singure fac posibilă experiența, toate acele concepte își pierd iarăși orice înțeles.

Nu este însă nici o primejdie ca intelectul să se abată în mod atât de îndrăzneț, fără a fi mânat de legi străine lui, dincolo de limitele sale, pe tărâmul a ceea ce sunt doar creații ale gândirii. Dacă însă rațiunea, care nu poate fi niciodată pe deplin satisfăcută de vreo folosire în experiență a regulilor intelectului – folosire ce va fi întotdeauna condiționată –, cere desăvârșirea aceluia lanț de condiții, atunci intelectul va fi îmboldit să iasă din sfera lui, fie pentru a reprezenta obiectele experienței într-o serie atât de întinsă încât nu poate fi cuprinsă de nici o experiență, fie chiar (în vederea desăvârșirii acestei serii) să caute *noumene*, aflate cu totul în afara experienței, de care să lege acel lanț și în acest fel, în cele din urmă, independent de condiții ale experienței,

să poată obține o succesiune cu adevărat completă. Ideile transcendente sunt acelea care, chiar dacă sunt aplicate potrivit scopului adevărat, dar ascuns al determinării naturale a rațiunii noastre, nu unor concepte absolute (a căror întindere nu este limitată), ci pur și simplu pentru extinderea nelimitată a utilizării experienței, ademenesc totuși intelectul printr-o aparență de neocolit la o folosire *transcendentă*, care, chiar dacă este înșelătoare, nu poate fi împiedicată prin nici o decizie; doar prin îndrumare științifică și cu osteneală poate fi determinat intelectul să rămână înăuntrul granițelor experienței.

## § 46

### *I. Ideile psihologice (Critica, pp. 307 și urm.)*

S-a observat de multă vreme că, în toate substanțele, subiectul propriu-zis, adică ceea ce rămâne după ce toate accidentele (ca predicate) ar fi fost îndepărtate, prin urmare *substanțialul* însuși, ne rămâne necunoscut, iar aceste limite ale puterii noastre de pătrundere au fost deplânse în cele mai diferite feluri. Va trebui însă să observăm aici că intelectului nu trebuie să i se impute că nu cunoaște substanțialul lucrurilor, că nu-l poate adică determina în sine, ci mai degrabă că pretinde să cunoască o simplă idee în chip determinat, ca și cum ar fi un obiect dat. Rațiunea pură cere să căutăm pentru orice predicat al unui lucru subiectul căruia îi aparține, iar pentru acesta din urmă, care este în chip necesar din nou numai un predicat, să căutăm în continuare subiectul său și așa mai departe la infinit (sau cât de departe ajungem). Dar de aici urmează că nu avem voie să considerăm drept un subiect ultim nici unul dintre lucrurile la care putem ajunge și că substanțialul însuși nu poate

fi gândit niciodată de intelectul nostru, oricât ar pătrunde el de adânc, și chiar dacă i s-ar dezvălui întreaga natură; căci caracteristica specifică a intelectului nostru constă în a gândi totul în chip discursiv, adică prin concepte, cu alte cuvinte numai prin predicate pentru care trebuie să lipsească întotdeauna subiectul absolut. De aceea toate însușirile reale prin care noi cunoaștem corpurile sunt numai accidente, chiar și impenetrabilitatea, pe care trebuie să ne-o reprezentăm întotdeauna drept acțiunea unei forțe pentru care ne lipsește subiectul.

Lucrurile ne apar însă ca și cum am avea în conștiința despre noi înșine (în subiectul care gândește) acest *substanțiale*, și anume într-o intuiție nemijlocită; căci toate predicatele simțului intern se raportează la eu ca la subiect, iar acesta nu poate fi gândit la rândul său ca predicat al vreunui alt subiect. Aici completitudinea în raportarea conceptelor date, ca predicate, la un subiect nu mai pare doar idee, ci chiar obiectul, și anume însuși *subiectul absolut* pare să fie dat în experiență. Această așteptare este însă înșelătoare. Căci eul nu este un concept\*, ci doar numele dat obiectului simțului intern, întrucât nu-l putem cunoaște mai departe prin nici un alt predicat; prin urmare, el nu poate fi în sine predicatul vreunui alt lucru, și tot atât de puțin un concept determinat al unui subiect absolut, ci doar, ca și în toate celelalte cazuri, raportarea fenomenelor interne la subiectul lor necunoscut. Și totuși această idee (care, ca principiu regulativ, slujește pentru a nimici cu desăvârșire toate explicațiile

---

\* Dacă reprezentarea apercepției, adică eul, ar fi un concept prin care ar fi gândit ceva, atunci ar putea să fie folosit și el ca predicat al altor lucruri sau ar putea cuprinde asemenea predicate în sine. Eul nu este însă nimic altceva decât sentimentul unei existențe, fără nici un fel de concept, doar reprezentare a aceluși ceva la care se raportează orice gândire (*relatione accidentis*).

materialiste ale fenomenelor interne ale sufletului nostru)<sup>4</sup> dă naștere, printr-o neînțelegere cu totul firească, unui argument foarte înșelător pentru a trage concluzii pornind de la această pretinsă cunoaștere a substanțialului ființei noastre gânditoare asupra naturii sale, în măsura în care cunoașterea ei cade cu totul în afara sferei de cuprindere a experienței.

### § 47

Acest eu care gândește (sufletul), ca subiect ultim al gândirii, care nu mai poate fi reprezentat drept predicat al vreunui alt lucru, poate fi numit de asemenea substanță; acest concept rămâne însă cu totul vid și fără nici o urmare dacă nu i se va putea dovedi permanența, căci ea este aceea care face conceptul de substanță rodnic în experiență.

Permanența nu poate fi însă niciodată dovedită pornind de la conceptul unei substanțe considerate ca lucru în sine, ci numai prin raportare la experiență. În prima analogie a experienței acest lucru a fost demonstrat îndeajuns (*Critica*, p. 203); cel care nu vrea să se lase convins de acea demonstrație va trebui să încerce el însuși dacă reușește să dovedească, pornind de la conceptul unui subiect, care nu există ca predicat al unui alt lucru, că existența sa este într-adevăr permanentă și că el nu poate să ia naștere și nici nu poate pieri, nici de la sine, nici prin vreo cauză naturală. Asemenea propoziții sintetice *a priori* nu pot fi dovedite niciodată în sine, ci întotdeauna numai prin raportare la lucruri, considerate ca obiecte ale unei experiențe posibile.

## § 48

Dacă vrem, aşadar, să deducem din conceptul de suflet, considerat ca substanţă, permanenţa lui, acest lucru poate să fie valabil cu privire la el numai în vederea unei experienţe posibile şi nicidecum ca lucru în sine şi dincolo de orice experienţă posibilă. Viaţa este însă condiţia subiectivă a tuturor experienţelor noastre posibile: prin urmare, nu putem deduce decât permanenţa sufletului în viaţă, căci moartea omului este sfârşitul oricărei experienţe în ceea ce priveşte sufletul considerat ca obiect al acesteia, dacă nu cumva se demonstrează opusul a ceea ce este acum în discuţie. De aceea, permanenţa sufletului nu poate fi demonstrată decât în timpul vieţii omului (demonstraţie care nu interesează pe nimeni), dar nu după moarte (ceea ce ne interesează de fapt), şi anume în virtutea principiului general că noţiunea substanţei, în măsura în care trebuie considerată ca legată în chip necesar de conceptul de permanenţă, nu poate fi legată de el decât după un principiu al experienţei posibile şi deci tot numai în vederea ei.\*

---

\* Este într-adevăr foarte ciudat că metafizicienii au trecut dintotdeauna cu atâta uşurinţă peste principiul permanenţei substanţelor fără a încerca vreodată să-l demonstreze; aceasta se explică, fără îndoială, prin faptul că se vedeau lipsiţi cu totul de dovezi de îndată ce începeau să se ocupe de conceptul de substanţă. Simţul comun, care îşi dă bine seama că fără această premisă nu este posibilă nici o reunire a percepţiilor într-o experienţă, a înlocuit această insuficienţă printr-un postulat; căci din experienţă nu ar fi putut niciodată să scoată acest principiu, pe de-o parte pentru că nu poate urmări atât de departe materiile (substanţele) în toate schimbările şi descompunerile lor pentru a regăsi mereu substanţa nemicşorată, pe de altă parte pentru că principiul cuprinde *necesitatea*, care este întotdeauna semnul unui principiu *a priori*. Fără să-şi facă griji, metafizicienii au aplicat apoi principiul la conceptul de suflet, gândit ca o *substanţă*,

## § 49

Faptul că percepțiilor noastre exterioare nu le corespunde pur și simplu, ci trebuie să le corespundă ceva real, aflat în afara noastră, nu poate fi de asemenea demonstrat vreodată drept o conexiune a lucrurilor în sine, dar poate fi demonstrat, în schimb, în raport cu experiența. Aceasta înseamnă: se poate demonstra foarte bine că ceva există în mod empiric, adică drept fenomen în spațiu, în afara noastră; căci noi nu avem de-a face cu alte obiecte decât cu acelea care aparțin unei experiențe posibile, tocmai pentru că ele nu pot să ne fie date în nici o experiență și nu sunt, prin urmare, nimic pentru noi. Empiric în afara mea e acel lucru care este intuit în spațiu; și întrucât acesta, împreună cu toate fenomenele pe care le cuprinde, face parte dintre reprezentările a căror conexiune după legile experienței își probează adevărul tot așa de bine cum conexiunea fenomenelor simțului intern probează realitatea sufletului meu (ca obiect al simțului intern), eu sunt conștient, prin mijlocirea experienței externe, de realitatea corpurilor ca fenomene exterioare în spațiu, în aceeași măsură ca și de existența sufletului meu în timp prin mijlocirea experienței interne. Timpul nu-l pot cunoaște decât tot ca pe un obiect al simțului intern,

---

și au tras concluzia persistenței necesare a acestuia după moartea omului (mai ales că simplitatea acestei substanțe, dedusă din indivizibilitatea conștiinței, o pune la adăpost de dispariție prin descompunere). Dacă ar fi găsit sursa adevărată a acestui principiu, ceea ce ar fi cerut însă cercetări mult mai adâncite decât ar fi fost vreodată dispuși să întreprindă, ei și-ar fi dat seama că acea lege a permanenței substanțelor nu are aplicare decât în experiență și poate de aceea să fie valabilă numai pentru lucruri în măsura în care pot fi cunoscute în experiență și corelate cu altele, dar niciodată pentru lucruri aflate în afara oricărei experiențe posibile, așadar nici pentru suflet după moarte.

prin fenomene care constituie o stare internă, iar esența însăși, care se află la baza acestor fenomene, îmi rămâne necunoscută. Idealismul *cartezian* deosebește, așadar, doar experiența externă de vise și legitatea, ca un criteriu al adevărului primei, de lipsa de reguli și caracterul iluzoriu al celor din urmă. El presupune, în ambele cazuri, spațiul și timpul drept condiții ale existenței obiectelor și se întreabă doar dacă obiectele simțurilor externe, pe care le așezăm în starea de veghe în spațiu, pot fi într-adevăr întâlnite acolo, tot așa cum sufletul, obiectul simțului intern, există într-adevăr în timp, cu alte cuvinte, dacă experiența dispune de criterii sigure pentru a se deosebi de închipuire. Această îndoială poate fi acum ușor risipită și o risipim mereu în viața de toate zilele cercetând conexiunea fenomenelor în spațiu și timp potrivit legilor universale ale experienței; atunci când reprezentarea lucrurilor externe se potrivește într-un tot cu acele legi, nu ne putem îndoii că ele constituie o experiență adevărată. De vreme ce fenomenele sunt considerate, ca fenomene, numai prin conexiunea lor în experiență, idealismul material poate fi ușor înlăturat; și este o experiență la fel de sigură că există corpuri în afara noastră (în spațiu) ca și aceea că eu însumi exist (în timp), potrivit reprezentării simțului intern. Căci conceptul *în afara mea* desemnează numai existența în spațiu. Cum însă eul din propoziția *eu sunt* nu desemnează numai obiectul intuiției interne (în timp), ci și subiectul conștiinței, tot așa cum corpurile nu desemnează numai intuiția externă (în spațiu), ci și lucrul *în sine*, care se află la baza aceluși fenomen, întrebarea dacă corpurile (ca fenomene ale simțului extern) există în natură și *în afara gândirii mele* drept corpuri poate să primească fără temeri un răspuns negativ; și la fel stau lucrurile cu întrebarea dacă eu însumi, *ca fenomen al simțului intern* (suflet, potrivit psihologiei empirice), exist în timp, în afara facultății mele de reprezentare, căci aceasta trebuie să fie în aceeași măsură

negată. În felul acesta, totul este clar și sigur dacă este adus la adevăratul său înțeles. Idealismul formal (pe care-l numesc de obicei „transcendental“) suprimă într-adevăr idealismul material sau *cartezian*. Căci dacă spațiul nu este nimic altceva decât o formă a sensibilității mele, atunci el este, ca reprezentare în mine, tot atât de real ca și eu însumi și se pune numai problema adevărului empiric al fenomenelor din spațiu. Dacă nu este însă așa, dacă spațiul și fenomenele din el sunt ceva ce există în afara noastră, atunci toate criteriile experienței, în afara percepției noastre, nu vor putea vreodată să dovedească realitatea acelor obiecte aflate în afara noastră.

## § 50

### *II. Ideile cosmologice (Critica, pp. 365 și urm.)*

Acest produs al rațiunii pure în folosirea ei transcendentă este cel mai remarcabil fenomen al ei și el este acela care acționează cel mai puternic pentru a trezi filozofia din somnul ei dogmatic și pentru a o determina să ia asupra sa sarcina anevoioasă a criticii rațiunii.

Această idee este numită de mine *cosmologică* deoarece își ia întotdeauna obiectul numai din lumea sensibilă și nici nu are nevoie de vreo altă idee decât de aceea al cărei obiect este un obiect al simțurilor, ceea ce înseamnă așadar că nici nu este deocamdată idee, de vreme ce este immanentă, și nu transcendentă. A gândi, dimpotrivă, sufletul ca pe o substanță simplă înseamnă deja a gândi un obiect (simplu), unul dintre acelea care nici nu pot fi aduse înaintea simțurilor. Totuși, ideea cosmologică extinde atât de mult conexiunea condiționatului cu condiția sa (aceasta poate să fie matematică sau dinamică), încât experiența nu poate ține pasul cu ea, astfel că ea rămâne, din acest punct de vedere,



o simplă idee al cărei obiect nu poate fi dat niciodată în mod adecvat în vreo experiență.

## § 51

Folosul unui sistem al categoriilor se arată mai întâi atât de limpede și de neîndoielnic încât, chiar dacă nu ar fi existat alte dovezi, numai aceasta singură ar fi fost îndeajuns pentru a-i demonstra caracterul indispensabil în sistemul rațiunii pure. Nu există mai mult de patru asemenea idei transcendente<sup>5</sup>, adică tot atât de multe câte clase de categorii; în fiecare clasă aceste idei au însă în vedere numai completitudinea absolută a seriei de condiții în raport cu un anume condiționat. Potrivit acestor idei cosmologice nu există, de asemenea, decât patru feluri de afirmații dialectice ale rațiunii pure, al căror caracter dialectic este dovedit tocmai prin aceea că fiecărei afirmații i se opune, după principii la fel de aparente ale rațiunii pure, una care o contrazice. Nici o artă metafizică a distincțiilor subtile nu poate înlătura această contradicție, dar ea îl silește pe filozof să revină la sursele prime ale rațiunii pure înseși. Această antinomie, care nu a fost născocită după plac, ci își are temeiul în natura rațiunii omenești și este, prin urmare, de neocolit și nu cunoaște vreodată un sfârșit, cuprinde următoarele patru teze împreună cu antitezele lor:

1.

### **Teză**

Lumea are un *început* (o graniță) în spațiu și timp.

### **Antiteză**

Lumea este *infinită* în spațiu și timp.

2.

**Teză**

Totul în lume se compune  
din *părți simple*.

**Antiteză**

Nu există nimic simplu,  
ci totul este *compus*.

3.

**Teză**

Există în lume cauze  
prin *libertate*.

**Antiteză**

Nu există libertate,  
ci totul este *natură*.

4.

**Teză**

În șirul cauzelor lumii există o *ființă necesară*.

**Antiteză**

Nu există nimic necesar, ci, în acest șir,  
*totul este întâmplător*.

## § 52

Întâlnim aici fenomenul cel mai curios al rațiunii ome-  
nești, pe care nu-l mai întâlnim în vreo altă folosire a ei.  
Dacă, așa cum se întâmplă de obicei, gândim fenomenele  
lumii sensibile ca lucruri în sine, dacă considerăm principiile  
corelării lor drept principii cu valoare universală pentru lucru-  
rile în sine, și nu drept principii valabile numai în cadrul  
experienței, ceea ce este la fel de obișnuit pe cât este de ne-  
înlăturat fără critica noastră, atunci apare pe neașteptate o  
contradicție nebănuită, care nu poate fi înlăturată niciodată  
pe calea obișnuită, dogmatică, deoarece atât teza, cât și anti-  
teza pot fi demonstrate prin argumente la fel de convingă-  
toare, clare și irezistibile – pentru corectitudinea acestor  
argumente îmi iau răspunderea – și rațiunea se vede, așadar,  
învărajbită cu sine însăși; o stare care-l umple de satisfacție

pe sceptic, dar care trebuie să-l neliniștească pe filozoful critic și să-l îndemne la meditație.<sup>6</sup>

### § 52 (b)

În metafizică putem face tot felul de greșeli fără a ne teme că vom fi prinși cu inexactități. Căci dacă nu ne contrazicem pe noi înșine – ceea ce este cu totul posibil în propoziții sintetice, chiar dacă sunt în întregime inventate –, nu putem niciodată să fim contrași prin experiență în toate acele cazuri în care conceptele pe care le corelăm sunt simple idei, care (în întregul lor conținut) nu pot fi date prin experiență. Căci cum am putea hotărî prin experiență dacă lumea există dintotdeauna sau dacă ea are un început; dacă materia poate fi divizată la infinit sau dacă ea se compune din părți simple? Asemenea concepte nu pot fi date prin nici o experiență, oricât ar fi ea de cuprinzătoare, și de aceea nu putem descoperi prin această piatră de încercare falsitatea propoziției afirmative sau negative.

Singurul caz posibil în care rațiunea și-ar dezvălui, fără s-o vrea, dialectica ei ascunsă, pe care o prezintă în mod greșit drept dogmatică, ar fi acela în care ar întemeia o teză pe un principiu universal acceptat și ar deriva dintr-un altul, la fel de bine validat, cu aceeași rigoare a raționamentului, tocmai opusul acelei teze. Or, acest caz este realizat aici, și anume în ceea ce privește patru idei naturale ale rațiunii din care iau naștere, pe de o parte, patru teze și, pe de altă parte, tot atâtea antiteze, fiecare din ele derivată cu o deplină consecvență din principii universale acceptate; ele dezvăluie astfel aparența dialectică a rațiunii pure în folosirea acestor principii, care altfel ar fi trebuit să rămână veșnic ascunsă.

Aici se întreprinde deci o încercare hotărâtoare, care va trebui în mod necesar să ne dezvăluie o greșeală ce stă ascunsă în presupuzițiile rațiunii.\* Două afirmații reciproc opuse nu pot fi amândouă false, dacă nu cumva este contradictoriu însuși conceptul care se află la baza lor; bunăoară, cele două afirmații: „un cerc pătrat este rotund“ și „un cerc pătrat nu este rotund“ sunt amândouă false. Căci în ceea ce privește prima afirmație este fals că cercul amintit este rotund, fiindcă este pătrat; este însă de asemenea fals că nu este rotund, că este adică pătrat, fiindcă este un cerc. Indiciul logic al imposibilității unui concept constă tocmai în aceea că două propoziții contradictorii, bazate deopotrivă pe acel concept, vor fi în același timp false; deci prin acel concept nu este gândit *absolut nimic*, pentru că între cele două propoziții contradictorii nu poate fi gândită o a treia propoziție.

### § 52 (c)

Or, la baza primelor două antinomii, pe care le numesc matematice fiindcă se ocupă de adunarea sau de împărțirea a ceea ce este omogen, se află un asemenea concept contradictoriu; pornind de aici explic eu cum se face că atât teza, cât și antiteza sunt amândouă false.

---

\* Aș dori, de aceea, ca cititorul înzestrat cu spirit critic să se ocupe mai des de această antinomie, fiindcă natura însăși pare să o fi stabilit pentru a descumpăni rațiunea în pretențiile ei îndrăznețe și a o sili să se examineze pe sine însăși. Iau asupra mea răspunderea fiecărui argument pe care l-am adus în sprijinul tezei sau al antitezei pentru a demonstra astfel certitudinea antinomiei de neocolit a rațiunii. Dacă cititorul va fi îndemnat de acest fenomen ciudat să se întoarcă la examinarea premisei care îi stă la bază, el se va vedea nevoit să cerceteze împreună cu mine mai îndeaproape întâiul fundament al oricărei cunoașteri prin rațiunea pură.

Când vorbesc despre obiecte în timp și în spațiu, nu vorbesc despre lucruri în sine, deoarece despre acestea nu știu nimic, ci numai despre lucruri în lumea fenomenelor, adică despre experiență ca un mod aparte de a cunoaște obiectele, care este dat numai omului. Or, despre ceea ce gândesc în spațiu sau în timp nu trebuie să spun că este în sine, independent de aceste gânduri ale mele, în spațiu și timp; căci atunci m-aș contrazice pe mine însumi, de vreme ce spațiul și timpul împreună cu toate fenomenele din ele nu sunt ceva ce există în sine și în afara reprezentărilor mele, ci sunt doar moduri de reprezentare, iar a spune că un simplu mod de reprezentare există și în afara reprezentării noastre este în chip vădit contradictoriu. Obiectele simțurilor există, prin urmare, numai în experiență; a le atribui o existență de sine stătătoare, fără experiență sau înaintea ei, este același lucru cu a-ți închipui că experiența este reală și fără experiență sau înaintea acesteia.

Dacă mă întreb care este întinderea lumii în spațiu și timp, îmi este cu neputință, potrivit tuturor conceptelor mele, să spun că ea este infinită sau că este finită. Nici unul din aceste răspunsuri nu poate fi cuprins în experiență, pentru că nu e cu putință nici experiența unui spațiu *infinit* sau a unui timp care s-a scurs fără sfârșit, nici experiența unei *limitări* a lumii printr-un spațiu gol sau printr-un timp gol care să fi existat mai dinainte; acestea nu sunt decât idei. Întinderea lumii, determinată într-un fel sau altul, ar trebui deci să existe în sine, independent de orice experiență. Aceasta contravine însă conceptului de lume sensibilă, care nu este decât totalitatea fenomenelor a căror existență și conexiune nu au loc decât în reprezentare, adică în experiență, de vreme ce însăși lumea sensibilă nu este un lucru în sine, ci tot numai un mod de reprezentare. De aici urmează că, întrucât conceptul unei lumi sensibile existente pentru sine

este contradictoriu în el însuși, dezlegarea problemei privitoare la întinderea lumii va fi întotdeauna falsă, fie că va fi afirmativă, fie că va fi negativă.

Același lucru este valabil și pentru a doua antinomie, care se referă la diviziunea fenomenelor. Căci acestea sunt simple reprezentări, iar părțile lor nu există decât în reprezentarea pe care o avem despre ele, prin urmare în diviziune, adică într-o experiență posibilă prin care părțile ne sunt date astfel încât diviziunea merge numai atât de departe cât se întinde aceasta. A presupune că un fenomen, de pildă cel al corpului, ar cuprinde în sine, înaintea oricărei experiențe, toate părțile la care poate să ajungă întotdeauna numai o experiență posibilă înseamnă a atribui unui simplu fenomen, care nu poate exista decât în experiență, în același timp o existență proprie înaintea oricărei experiențe sau a spune că pot exista simple reprezentări mai înainte încă de a putea fi întâlnite în facultatea de reprezentare, lucruri care se contrazic. Prin urmare, va fi contradictorie și orice dezlegare a problemei prost puse, fie că va susține că toate corpurile se compun în sine dintr-un număr infinit de părți, fie dintr-un număr finit de părți simple.

### § 53

În prima clasă de antinomii (cele matematice), falsitatea presupuziției constă în faptul că ceea ce este contradictoriu (și anume fenomenul, ca lucru în sine) a fost reprezentat ca putând fi cuprins într-un concept. În ceea ce privește a doua clasă, anume clasa dinamică de antinomii, falsitatea presupuziției constă în faptul că ceea ce poate fi cuprins într-un singur concept este reprezentat drept contradictoriu. Prin urmare, dacă în primul caz amândouă afirmațiile opuse

una alteia erau false, aici în schimb afirmațiile, care sunt opuse una alteia printr-o simplă neînțelegere, pot să fie amândouă adevărate.

Conexiunea matematică presupune în chip necesar o omogenitate a ceea ce este corelat (în conceptul de mărime), în timp ce conexiunea dinamică nu cere nicidecum așa ceva. Când este vorba de mărimea unei întinderi, atunci toate părțile ei trebuie să fie omogene între ele, cât și în raport cu întregul; în schimb, în conexiunea cauzei și a efectului poate fi întâlnită, este adevărat, omogenitatea, dar ea nu este necesară; căci cel puțin conceptul de cauzalitate (cu ajutorul căruia prin ceva este pus ceva cu totul diferit de primul) nu o cere.

Dacă obiectele din lumea sensibilă ar fi socotite drept lucruri în sine, iar legile naturii amintite mai sus drept legi ale lucrurilor în sine, contradicția ar fi de neînlăturat. Tot așa, dacă ne-am reprezenta subiectul libertății, așa cum ne reprezentăm celelalte obiecte, drept simplu fenomen, contradicția nu ar putea fi ocolită; căci s-ar afirma și s-ar nega același lucru despre unul și același obiect, luat în același înțeles. Dacă însă necesitatea naturală se referă doar la fenomene, iar libertatea numai la lucrurile în sine, nu se mai naște nici o contradicție, chiar dacă se acceptă sau se recunosc ambele feluri de cauzalitate, oricât de greu sau chiar imposibil ar fi ca cel din urmă să poată fi conceput.

În lumea fenomenelor, orice efect este un eveniment sau ceva ce se petrece în timp; potrivit legilor universale ale naturii, efectului trebuie să-i premerge o determinare a cauzalității cauzei lui (o stare a acesteia), efectul urmându-i acesteia în conformitate cu o lege constantă. Dar și această determinare a cauzei în raport cu cauzalitatea trebuie să fie, la rândul ei, ceva ce se *întâmplă* sau se petrece; cauza trebuie să fi *inceput să acționeze*, căci altminteri nu ar putea fi

gândită nici o succesiune în timp între cauză și efect. Efectul ar fi existat dintotdeauna, întocmai cum a existat cauzalitatea cauzei. Așadar, în lumea fenomenelor trebuie să ia naștere de asemenea *determinarea cauzei de a acționa* și, prin urmare, ea trebuie să fie întocmai precum efectul ei, un eveniment care, la rândul său, trebuie să-și aibă propria lui cauză ș.a.m.d.; necesitatea naturală trebuie să fie, așadar, condiția după care sunt determinate cauzele eficiente. Dacă libertatea trebuie să fie însă o proprietate a anumitor cauze ale fenomenelor, atunci ea trebuie să fie, în raport cu ultimele, ca evenimente, o facultate de a începe *de la sine* (*sponțe*), adică fără ca să înceapă însăși cauzalitatea cauzei, astfel încât să nu fie nevoie de nici un alt temei care să-i determine începutul. În cazul acesta, *cauza* nu ar trebui, potrivit cauzalității ei, să depindă de determinările temporale ale stării ei, cu alte cuvinte, ea *nu ar trebui să fie fenomen*, adică ar trebui să fie concepută drept lucru în sine și numai efectele ar trebui să fie socotite drept *fenomene*.<sup>\*</sup> Dacă poate fi gândită fără

---

\* Ideea libertății survine numai în relația a ceea ce este *inteligibil*, considerat drept cauză, cu *fenomenul*, considerat drept efect. De aceea nu putem atribui libertate materiei în privința acțiunii ei neconținute prin care ea își umple spațiul, deși această acțiune provine dintr-un principiu intern. Tot așa de puțin putem găsi vreun concept de libertate adecvat ființelor raționale pure, cum ar fi, de pildă, Dumnezeu, în caz că acțiunea Sa este imanentă. Căci acțiunea Sa, cu toate că este independentă de orice cauze externe determinate, este totuși determinată în rațiunea Sa veșnică, așadar în *natura* divină. Numai atunci când printr-o acțiune urmează *să înceapă ceva*, când efectul urmează să fie întâlnit în șirul temporal, adică în lumea sensibilă (de exemplu, începutul lumii), se pune întrebarea dacă și cauzalitatea cauzei înseși trebuie să aibă un început sau dacă această cauză poate provoca un efect, fără ca propria ei cauzalitate să aibă un început. Conceptul acestei cauzalități este în primul caz un concept al necesității naturale, în cel de al doilea un concept al



contradicție o asemenea influență a ființelor raționale asupra fenomenelor, atunci se va atribui necesitate naturală oricărei conexiuni a cauzei și a efectului în lumea sensibilă și, în schimb, se va acorda libertate acelei cauze care nu este ea însăși un fenomen (deși stă la baza lui). Aceluiași lucru i se vor putea atribui deci, fără contradicție, natura și libertatea, dar în raporturi diferite: o dată drept fenomen, altă dată drept lucru în sine.<sup>7</sup>

Avem în noi o capacitate care nu este legată numai de temeiurile ei determinante de ordin subiectiv, ce sunt cauzele naturale ale acțiunilor sale, și care este, în această măsură, capacitatea unei ființe ce aparține ea însăși lumii fenomenelor, ci este raportată și la temeiuri obiective, ce sunt numai idei, de vreme ce ele pot determina această capacitate; conexiunea din urmă este exprimată prin cuvântul *datorie*. Această capacitate se numește rațiune și, în măsura în care considerăm o ființă (pe om) doar având în vedere această rațiune determinabilă în mod obiectiv, ființa aceasta nu poate fi privită ca o ființă sensibilă, ci însușirea gândită este însușirea unui lucru în sine, a cărei posibilitate nu o putem înțelege defel. Nu este de înțeles cum ar putea *datoria*, ceea ce nu s-a întâmplat încă niciodată, să determine activitatea acelei ființe și cum ar putea ea să fie cauza unor acțiuni al căror efect este fenomen în lumea sensibilă. Însă cauzalitatea rațiunii ar fi libertate în privința efectelor în lumea sensibilă, în măsura în care principii obiective, care sunt ele însele idei, sunt privite în raport cu aceste efecte ca fiind determinante. Căci atunci acțiunea rațiunii nu ar depinde de condiții subiective, adică nici de condiții de timp și nici de legea naturii

---

libertății. De aici cititorul își va da seama că, atunci când am explicat libertatea drept facultatea de a începe de la sine un eveniment, am dat tocmai peste conceptul care constituie problema metafizicii.

care slujește la determinarea acestor condiții. Căci acțiunile își primesc regula de la temeiuri ale rațiunii în general, de la principii, fără vreo influență a condițiilor de loc și de timp.

Ceea ce înfățișez aici servește doar ca un exemplu menit să ușureze înțelegerea și nu aparține în mod necesar problemei noastre, care trebuie dezlegată doar prin concepte, independent de însușirile pe care le întâlnim în lumea reală.

Pot spune acum fără contradicție: toate acțiunile ființelor raționale, în măsura în care sunt fenomene (adică pot fi întâlnite în cadrul unei experiențe), sunt supuse necesității naturale; raportate la subiectul rațional și la capacitatea lui de a acționa numai după rațiune, aceleași acțiuni sunt însă libere. Căci ce anume se cere necesității naturale? Nimic mai mult decât posibilitatea determinării oricărui eveniment din lumea sensibilă după legi neschimbătoare. Cu alte cuvinte, o raportare la cauză în fenomen, în timp ce lucrul în sine, care se află la bază, și cauzalitatea lui rămân necunoscute. Eu spun însă: *legea naturală rămâne neschimbată*, fie că ființa rațională este prin rațiune, așadar prin libertate, cauză a efectelor din lumea sensibilă, fie că această ființă nu le poate determina prin principii raționale. Căci, dacă se produce primul caz, acțiunea se desfășoară după maxime al căror efect în fenomen va corespunde întotdeauna unor legi neschimbătoare; dacă are loc cel de-al doilea caz și acțiunea nu se desfășoară după principii ale rațiunii, atunci ea este supusă legilor empirice ale sensibilității. În ambele cazuri efectele sunt legate după legi neschimbătoare; mai mult nici nu cerem de la necesitatea naturală despre care, de altfel, nici nu știm mai mult. Însă, în primul caz, cauza acestor legi naturale este rațiunea și, prin urmare, ea este liberă, iar în cel de-al doilea caz efectele se desfășoară după simple legi naturale ale sensibilității, deoarece rațiunea nu exercită nici o influență asupra lor; aceasta nu înseamnă însă că

rațiunea este ea însăși determinată de sensibilitate (ceea ce este cu neputință); ea este, și în acest caz, liberă. Libertatea nu este, așadar, o piedică în calea legii naturale a fenomenelor și tot atât de puțin stânjenește aceasta din urmă libertatea folosirii practice a rațiunii, care este legată de lucrurile în sine ca de temeiurile ei determinante.

În felul acesta este deci salvată libertatea practică, adică acea libertate în care rațiunea are cauzalitate după principii ce determină în mod obiectiv, fără ca necesitatea naturală în privința aceluiași efecte, considerate drept fenomene, să sufere o cât de mică îngrădire. Același lucru ne poate sluji și pentru lămurirea a ceea ce am avut de spus în legătură cu libertatea transcendențială și cu împăcarea acesteia cu necesitatea naturală (considerate în același subiect, dar nu în una și aceeași relație). Căci, în ceea ce o privește pe aceasta, orice început al acțiunii unei ființe pornind de la cauze obiective, adică de la principiile care o determină, este întotdeauna un *început prim*, deși aceeași acțiune este, în șirul fenomenelor, numai un *început subordonat*, căreia trebuie să-i fi premers o stare a cauzei care să o determine și care, la rândul ei, este determinată de o altă cauză care o precedă, astfel că putem, fără să ajungem la o contradicție cu legile naturii, să atribuim ființelor raționale sau în genere ființelor, în măsura în care cauzalitatea din ele este determinată ca aparținând unor lucruri în sine, o capacitate de a începe de la sine un șir de stări. Căci relația acțiunii cu principiile raționale obiective nu este o relație temporală; ceea ce cauzalitatea determină aici nu precedă în timp acțiunea, deoarece asemenea principii determinante nu reprezintă raportarea obiectelor la simțuri, așadar la cauzele din fenomen, ci reprezintă cauze determinate ca lucruri în sine, care nu sunt supuse condițiilor de timp. Astfel acțiunea poate fi privită în ra-

port cu cauzalitatea rațiunii ca un prim început în raport cu șirul fenomenelor, însă, în același timp, ca un început subordonat și, fără să apară o contradicție, din primul punct de vedere drept liberă, din al doilea (fiindcă este doar fenomen), drept supusă necesității naturale.

Cât privește cea de-a *patra antinomie*, ea va putea fi înlăturată într-un fel asemănător cu cel în care a fost înlăturat conflictul rațiunii cu sine însăși în cea de-a treia. Căci, dacă vom deosebi *cauza din fenomen* de *cauza fenomenelor*, în măsura în care ea este gândită ca *lucru în sine*, atunci afirmația că pentru lumea sensibilă nu există nici o cauză (după aceleași legi ale cauzalității) a cărei existență să fie pur și simplu necesară poate sta foarte bine alături de afirmația că această lume este totuși legată de o ființă necesară drept cauză a ei (dar de alt gen și după o altă lege); incompatibilitatea celor două afirmații se sprijină numai pe greșeala de a extinde la lucrurile în sine ceea ce este valabil doar pentru fenomene și a le amesteca pe amândouă într-un singur concept.

## § 54

Acestea sunt deci prezentarea și dezlegarea întregii antinomii în care se găsește prinsă rațiunea atunci când aplică principiile ei lumii sensibile. Chiar și numai prezentarea acestei antinomii ar fi deja un serviciu considerabil adus cunoașterii rațiunii omenești, cu toate că dezlegarea acestei contradicții nu îl va mulțumi poate pe deplin pe cititorul care trebuie să lupte aici cu o aparență naturală, ce i-a fost abia de curând înfățișată ca atare, după ce până acum a considerat-o drept o realitate. Căci o consecință ce urmează de aici nu poate fi ocolită, și anume că, întrucât este cu totul

imposibil să ieșim din acest conflict al rațiunii cu ea însăși cât timp obiectele lumii sensibile sunt luate drept lucruri în sine, și nu drept ceea ce sunt ele în fapt, adică drept simple fenomene, cititorul se va vedea silit să reia deducția întregii noastre cunoașteri *a priori* și întemeierea pe care i-am dat-o pentru a ajunge la o hotărâre. Mai mult nu cer acum; căci dacă el va pătrunde cu această ocazie îndeajuns de mult în natura rațiunii pure, atunci conceptele prin care este posibilă dezlegarea contradicției rațiunii, singurele, de altfel, prin care este posibilă o asemenea dezlegare, îi vor deveni deja familiare, iar fără îndeplinirea acestei condiții nu mă pot aștepta la o aprobare deplină nici de la cititorul cel mai atent.

### § 55

#### *III. Ideea teologică (Critica, pp. 461 și urm.)*

A treia idee transcendentală este idealul rațiunii pure. Ea oferă materia pentru folosirea cea mai importantă a rațiunii, care însă atunci când este realizată doar speculativ sfârșește prin a fi exagerată (transcendentă) și, prin aceasta, dialectică. Căci aici rațiunea nu se ridică, precum în cazul ideii psihologice și a celei cosmologice, de la experiență, fiind îndemnată să tindă, pe cât posibil, prin amplificarea temeiurilor sale, spre completitudinea absolută a seriei experienței, ci, rupând cu totul cu experiența, coboară, pornind de la concepte pure, asupra a ceea ce ar constitui completitudinea absolută a unui obiect în genere, așadar prin nemijlocirea ideii unei ființe originare de cea mai înaltă perfecțiune, la determinarea posibilității, deci și a realității tuturor celorlalte lucruri. Aici simpla presupunere a unei ființe, care, deși nu este gândită în seria experienței, este totuși gândită în vederea experienței, pentru a face inteligibile conexiunea,

ordonarea și unitatea celei din urmă, adică ideea, este deci mai ușor de deosebit de conceptele intelectului decât în cazurile de mai înainte. A fost, de aceea, mai ușor să dezvăluim aparența dialectică ce ia naștere din faptul că luăm condițiile subiective ale gândirii noastre drept condiții obiective ale lucrurilor în sine și socotim drept o dogmă ceea ce nu este decât o ipoteză necesară pentru satisfacerea rațiunii noastre. Nu mai am, așadar, nimic altceva de spus despre pretențiile teologiei transcendente, pentru că ceea ce spune *Critica* în legătură cu acest subiect este ușor de priceput, clar și hotărâtor.<sup>8</sup>

## § 56

### *Observație generală despre ideile transcendente*

Obiectele care ne sunt date prin experiență rămân pentru noi în multe privințe de neînțeles și numeroase întrebări la care ne conduce legea naturală nici nu-și pot afla vreun răspuns dacă le împingem la o anumită înălțime, ținând însă mereu seama de acele legi; o astfel de întrebare este, de pildă, de ce se atrag corpurile materiale unele pe altele. Numai atunci când părăsim întru totul natura sau atunci când, urmărind desfășurarea corelațiilor experienței, trecem dincolo de orice experiență posibilă, adică ne adâncim în idei pure, nu vom mai putea spune că obiectul este de neînțeles și că natura lucrurilor ne pune în față sarcini de nerezolvat; căci atunci nici nu avem de-a face cu natura sau în genere cu obiecte date, ci doar cu concepte, care-și au originea exclusiv în rațiunea noastră, și cu simple ființe ideale, cu privire la care pot fi dezlegate toate problemele care se nasc din conceptul acelor ființe, deoarece rațiunea poate și trebuie

să dea deplină socoteală de propriul ei demers.\* De vreme ce ideile psihologice, cosmologice și teologice sunt toate concepte pure ale rațiunii, care nu pot fi date prin nici o experiență, problemele pe care ni le pune rațiunea cu privire la ele nu ne sunt date prin obiecte, ci doar prin maximele rațiunii pentru propria ei satisfacere și trebuie, de aceea, să poată primi toate un răspuns îndestulător, ceea ce se și întâmplă prin aceea că se arată că sunt principii menite să ducă folosirea intelectului la o armonie perfectă, la completitudine și la unitate sintetică, având astfel valabilitate numai pentru experiență, considerată însă ca un *întreg*. Deși o totalitate absolută a experienței este un lucru imposibil, ideea unei totalități a cunoașterii după principii în genere este acel element care, singur, poate să-i dea un fel de unitate, anume aceea a unui sistem. Fără această unitate, întreaga noastră cunoaștere nu este decât o colecție de fragmente și nu poate să fie folosită în vederea scopului ei suprem (care este întotdeauna doar sistemul tuturor scopurilor); înțeleg prin aceasta nu numai scopul practic al rațiunii, ci și țelul cel mai înalt al folosirii ei speculative.

---

\* În aforismele sale, domnul Platner<sup>9</sup> spune de aceea cu multă pătrundere (§§ 728–729): „Dacă rațiunea reprezintă un criteriu, atunci nu este cu puțință nici un concept care să fie de neînțeles pentru rațiunea omenească. Numai în realitate există imposibilitatea de a înțelege. Ea se naște aici din insuficiența ideilor dobândite“. Pare doar să fie un paradox și nu este, de altfel, ceva ciudat să spui că în natură multe lucruri nu sunt de înțeles (de pildă capacitatea de procreație), dar că, atunci când ne ridicăm mai sus și trecem chiar dincolo de natură, totul devine din nou de înțeles; căci atunci părasim pe de-a-ntregul *obiectele*, care ne pot fi date, și ne ocupăm doar de idei în privința cărora putem înțelege foarte bine legea pe care rațiunea o prescrie prin ele intelectului pentru folosirea lui în experiență, pentru că această lege este produsul propriu al rațiunii.

Ideile transcendente exprimă, aşadar, menirea proprie raţiunii, şi anume aceea de a fi un principiu al unităţii sistematice în folosirea intelectului. Dacă însă această unitate a modului de a cunoaşte este privită ca şi cum ar fi proprie obiectului cunoaşterii, dacă ea este luată drept *constitutivă* când, de fapt, nu este decât *regulativă*, şi când ne lăsăm convinşi că prin mijlocirea acestor idei cunoaşterea noastră ar putea fi extinsă mult dincolo de orice experienţă posibilă, deci în mod transcendent, când de fapt acea unitate a cunoaşterii slujeşte numai la a apropia pe cât posibil experienţa în ea însăşi de completitudine, adică de a nu îngădi înaintarea cunoaşterii prin nici un element care nu poate aparţine experienţei, atunci aceasta nu este decât o greşală în aprecierea menirii propriu-zise a raţiunii noastre şi a principiilor ei şi o dialectică ce tulbură, în parte, folosirea raţiunii în experienţă şi, în parte, pune raţiunea în conflict cu ea însăşi.<sup>10</sup>



# ÎNCHEIERE

## DESPRE DETERMINAREA GRANIȚELOR RAȚIUNII PURE

### § 57

După demonstrațiile cele mai clare pe care le-am dat mai sus, ar fi absurd să nădăjduim să cunoaștem despre un obiect mai multe decât ceea ce aparține unei experiențe posibile sau să avem cea mai mică pretenție de a cunoaște cu privire la vreun lucru, despre care admitem că nu este obiect al unei experiențe posibile, alcătuirea lui, modul cum este el în sine. Căci pe ce cale am putea noi realiza această determinare, de vreme ce timpul, spațiul și toate conceptele intelectului, ba chiar conceptele câștigate prin intuiție empirică sau *percepție* în lumea sensibilă, nu au și nu pot avea nici o altă întrebuințare decât aceea de a face posibilă experiența, iar dacă nu mai punem nici conceptelor pure ale intelectului această condiție, atunci ele nu mai determină nici un fel de obiect și nu mai au nici o semnificație.

Ar fi însă și mai absurd dacă nu am recunoaște existența nici unui lucru în sine sau dacă am pretinde că experiența noastră este singurul mod posibil de a cunoaște lucrurile și dacă, prin urmare, am pretinde că intuiția noastră în spațiu și timp este singura intuiție posibilă, că intelectul nostru discursiv este prototipul oricărui intelect posibil, socotind, așadar, principiile posibilității experienței drept condiții universale ale lucrurilor în sine.<sup>11</sup>

Principiile noastre, care limitează folosirea rațiunii doar la experiența posibilă, pot deveni, așadar, ele însele *transcendente* și să înfațișeze limitele rațiunii noastre ca limite ale posibilității lucrurilor în sine – ca exemplu în această privință pot servi *Dialogurile* lui Hume<sup>12</sup> – dacă o critică atentă nu supraveghează granițele rațiunii noastre în ceea ce privește folosirea ei empirică și nu stăvilește pretențiile ei exagerate. Scepticismul a izvorât la primele lui începuturi din metafizică și din dialectica ei lipsită de supraveghere. Se poate foarte bine ca la început el să fi declarat nul și înșelător tot ce trece dincolo de experiență cu scopul de a favoriza folosirea rațiunii în domeniul experienței; cu timpul însă, atunci când s-a observat că aceleași principii *a priori*, care sunt aplicate în experiență, pot pe nesimțite, și, se părea, cu aceeași îndreptățire, să conducă mai departe decât ajunge experiența, înseși principiile experienței au început să fie puse la îndoială. Aceasta nu reprezintă însă o primejdie, căci simțul comun va putea, fără îndoială, să-și apere drepturile în acest domeniu; numai că a apărut totuși o anumită confuzie în știință, care nu poate determina cât de departe ne putem încrede în rațiune și de ce numai până într-un anumit punct, și nu mai departe; această confuzie poate fi înlăturată numai printr-o determinare după toate regulile, bazată pe principii, a granițelor în care ne putem folosi rațiunea în așa fel încât repetarea ei în viitor să fie preîntâmpinată.

Este adevărat că, dincolo de orice experiență posibilă, noi nu mai putem da nici un concept determinat despre ceea ce ar putea să fie lucrurile în sine. Nu suntem însă liberi să ne abținem în întregime de la cercetarea lor, deoarece experiența nu poate niciodată să satisfacă pe deplin rațiunea, ci ne trimite, prin răspunsul pe care îl dă la întrebările noastre, din ce în ce mai mult înapoi și ne lasă nesatisfăcuți în ceea ce privește clarificarea deplină a acestora, așa cum poate să

vadă oricine din dialectica rațiunii pure care are, tocmai de aceea, o temeinică bază subiectivă. Cine poate oare să se împace cu gândul că prin natura sa sufletul nostru este condus până la conștiința clară a subiectului și, totodată, la convingerea că fenomenele sale nu pot fi explicate în mod *materialist* fără a se întreba ce este, de fapt, sufletul, iar dacă nici un concept al experienței nu ajunge pentru a răspunde, cine nu va accepta, în lipsă de ceva mai bun, un concept al rațiunii (cel al unei ființe imateriale simple) chiar dacă nu putem câtuși de puțin să-i dovedim realitatea obiectivă? Cine se poate mulțumi în toate problemele cosmologice despre durata și întinderea lumii, despre libertate sau necesitate naturală cu simpla cunoaștere prin experiență, când, ori de unde am porni, fiecare răspuns bazat pe principii ale experienței va naște mereu o nouă întrebare, care cere, la rândul ei, un răspuns, arătând clar, în acest fel, insuficiența tuturor genurilor de explicații fizice pentru satisfacerea rațiunii? În sfârșit, cine nu vede, considerând caracterul în genere întâmplător și dependent a tot ce poate gândi și accepta numai după principii ale experienței, imposibilitatea de a se opri la acestea, și cine nu se vede atunci împins, în pofida oricărei interdicții de a se pierde în idei transcendente, să-și caute liniștea și mulțumirea dincolo de toate conceptele pe care le poate justifica prin experiență, în conceptul unei ființe a cărei idee nu poate fi de fapt înțeleasă în ceea ce privește posibilitatea ei, dar nici nu poate fi respinsă, deoarece se referă la o ființă pură a intelectului, fără de care însă rațiunea ar trebui să rămână pe veci nesatisfăcută?

Granițele [*Grenzen*] (la ființe cu întindere) presupun întotdeauna un spațiu aflat în afara unui anumit loc bine determinat și care îl închid în sine pe acesta; limitele [*Schranken*] nu cer așa ceva, ci reprezintă simple negații care privesc o mărime în măsura în care nu este absolut completă.<sup>13</sup>

Rațiunea noastră vede în jurul ei un spațiu pentru cunoașterea lucrurilor în sine, chiar dacă nu poate dobândi niciodată concepte bine determinate privitor la ele și este mărginită doar la fenomene.

Câtă vreme cunoașterea prin rațiune este omogenă, nu pot fi gândite granițe bine determinate ale ei. Rațiunea omească descoperă, ce-i drept, limite în matematică și în știința naturii, dar nu granițe, cu alte cuvinte, descoperă că se află ceva în afara ei, la care nu va putea ajunge niciodată, dar nu că ea însăși, în înaintarea ei launtrică, va putea fi undeva oprită. Extinderea înțelegerii în matematică și posibilitatea unor invenții mereu noi sunt infinite; la fel stau lucrurile în ceea ce privește descoperirea unor noi proprietăți ale naturii, a unor noi forțe și legi printr-o experiență împinsă tot mai departe și prin unificarea ei rațională. Dar limitele nu pot fi, totuși, tăgăduite aici, căci matematica nu se referă decât la *fenomene*, în timp ce tot ce nu poate fi obiectul intuiției sensibile, cum ar fi conceptele metafizicii și ale moralei, cade cu totul în afara sferei matematicii, și ea nu poate niciodată să conducă până acolo; de altfel, ea nici nu are nevoie de ele. Nu există, așadar, o înaintare continuă și o apropiere între aceste științe și, cum s-ar părea, un punct sau o linie de contact. Știința naturii nu ne va dezvălui niciodată ceea ce este în interiorul lucrurilor, adică acel ceva care nu este fenomen, dar poate sluji totuși drept temei ultim pentru explicarea fenomenelor<sup>14</sup>; și ea nici nu are nevoie de așa ceva pentru explicațiile sale fizice; ba, dacă i s-ar propune ceva de acest fel (de pildă, influența unor ființe imateriale), ea va trebui să-l dea la o parte și să nu îl admită în desfășurarea explicațiilor sale, pe care le va sprijini întotdeauna numai pe ceea ce poate să aparțină, ca obiect al simțurilor, experienței și poate fi pus în legătură, potrivit legilor experienței, cu percepțiile noastre reale.

Numai că metafizica ne conduce, în încercările dialectice ale rațiunii pure (care nu iau naștere arbitrar sau după bunul-plac, căci natura însăși a rațiunii ne împinge spre ele), la granițe, iar ideile transcendente, tocmai prin aceea că nu pot fi circumscrise, dar nici nu pot fi realizate vreodată, slujesc nu numai să ne arate într-adevăr granițele folosirii rațiunii pure, ci și felul în care ele pot fi determinate; acestea constituie, de altfel, și scopul, și utilitatea acelei înclinații naturale a rațiunii noastre care a dat naștere metafizicii drept odrasla ei preferată, a cărei zămislire, ca oricare alta din lume, nu trebuie atribuită purei întâmplări, ci unui germene originar organizat în mod înțelept în vederea unor scopuri înalte. Căci metafizica este, în trăsăturile ei fundamentale, poate mai mult decât oricare altă știință, sădită în noi de natura însăși și nu poate fi nicidecum privită ca produsul unei alegeri arbitrare sau ca o extindere întâmplătoare în progresul experiențelor (de care ea se separă cu totul).

Prin toate conceptele și legile intelectului, care-i sunt suficiente pentru folosirea în experiență, adică în lumea sensibilă, rațiunea nu-și găsește în sine mulțumirea, căci, prin întrebări care revin la nesfârșit, ea își pierde orice nădejde de a ajunge vreodată la o dezlegare definitivă a acestora. Ideile transcendente, care caută să ofere o asemenea împlinire, sunt astfel de probleme ale rațiunii. Rațiunea vede acum limpede că lumea sensibilă nu poate conține această împlinire, și, tot așa de puțin, toate acele concepte care slujesc numai la înțelegerea acestei lumi: spațiul, timpul și tot ce am menționat sub numele de concepte pure ale intelectului. Lumea sensibilă nu este altceva decât un lanț de fenomene corelate după legi universale, ea nu are deci nici o existență în sine, nu este, de fapt, însuși lucrul în sine și se raportează deci în chip necesar la ceea ce cuprinde temeiul acestor fenomene, adică la ființe care nu pot fi cu-

noscute ca fenomene, ci ca lucruri în sine. Numai în cunoașterea celor din urmă poate rațiunea nădăjdui să-și vadă satisfăcută odată năzuința spre completitudine în progresia ei de la ceea ce este condiționat la condițiile lui.

Am arătat mai sus (§§ 33, 34) limite ale rațiunii cu privire la orice cunoaștere a unor ființe pure ale gândirii; acum, pentru că ideile transcendente ne silesc totuși să înaintăm până la ele, deci ne-au condus oarecum până acolo unde spațiul plin (al experienței) se învecinează nemijlocit cu spațiul gol (*noumenele*, despre care nu putem ști nimic), noi putem determina și granițele rațiunii pure; căci în orice graniță este și ceva pozitiv (de pildă, suprafața este granița spațiului corpurilor, dar este totodată ea însăși un spațiu, linia este un spațiu care limitează o suprafață, punctul este limita liniei, dar rămâne, la rândul său, un loc în spațiu), în timp ce limitele nu conțin decât simple negații. Limitele înfățișate în paragrafele menționate nu ne satisfac însă, de vreme ce am aflat că dincolo de ele se mai află ceva (chiar dacă nu vom ști niciodată ce este acel ceva în sine). Pentru că acum ne întrebăm: cum se comportă rațiunea noastră în această corelare a ceea ce cunoaștem cu ceea ce nu cunoaștem și nici nu vom cunoaște vreodată? Avem aici de-a face cu o corelare reală a ceea ce este cunoscut cu ceva absolut necunoscut (și care va rămâne întotdeauna necunoscut), și, chiar dacă necunoscutul nu va deveni prin aceasta cu nimic mai cunoscut, cum, în fapt, nici nu putem nădăjdui, conceptul unei asemenea corelații trebuie totuși să fie determinat și clarificat.

Ne vedem deci siliți să gândim o ființă imaterială, o lume a intelectului și o ființă supremă (pure *noumena*), pentru că rațiunea nu-și poate afla decât în acestea, concepute ca lucruri în sine, împlinirea și mulțumirea pe care nu poate nădăjdui să le găsească vreodată prin derivarea fenomenelor

din temeiurile lor care sunt tot de natură fenomenală și pentru că acele *noumena* se referă, într-adevăr, la ceva deosebit de ele (așadar la ceva cu totul de alt fel), în măsura în care fenomenele presupun întotdeauna existența unui lucru în sine despre care ne înștiințează, fie că acest lucru în sine poate fi cunoscut mai îndeaproape, fie că nu.

Întrucât nu vom putea cunoaște niciodată ce anume sunt în sine aceste ființe ale intelectului, cu alte cuvinte, nu le putem cunoaște vreodată în chip determinat, dar va trebui totuși să le acceptăm în relație cu lumea sensibilă și să le corelăm cu aceasta prin rațiune, vom putea, cel puțin, să gândim această corelație prin mijlocirea acelor concepte care exprimă raportul lor cu lumea sensibilă. Căci dacă gândim ființa intelectului numai prin concepte pure ale intelectului, nu gândim prin aceasta, într-adevăr, nimic determinat, așa-dar conceptul nostru este lipsit de orice semnificație, iar dacă ne-o gândim prin însușiri ce sunt împrumutate din lumea sensibilă, atunci ea încetează să mai fie o ființă a intelectului, fiind gândită ca unul dintre fenomene și ca aparținând lumii sensibile. Vom lua drept exemplu conceptul ființei supreme.

Conceptul *deist* este un concept absolut pur al rațiunii, el reprezintă însă numai un lucru care cuprinde întreaga realitate, fără a putea să o determine în vreo privință, de vreme ce ar trebui să-și aleagă în acest scop un exemplu din lumea sensibilă, în care caz ar avea de-a face mai departe numai cu un obiect al simțurilor, și nu cu ceva de cu totul altă natură, ce nici nu poate fi un obiect al simțurilor. Să zicem, de pildă, că i-aș atribui un intelect; nu am însă nici un alt concept de intelect decât acela care este la fel cu propriul meu intelect, adică un intelect căruia trebuie să i se dea prin simțuri intuiții și care caută să le subsumeze unor reguli ale unității conștiinței. Dar atunci elementele con-

ceptului meu s-ar afla întotdeauna în fenomen; eu am fost silit însă tocmai prin insuficiența fenomenelor să trec dincolo de ele pentru a ajunge la conceptul unei ființe care nu atârna câtuși de puțin de fenomene și nu este corelată cu ele în calitate de condiții ale determinării ei. Dacă separ însă intelectul de sensibilitate pentru a avea un intelect pur, atunci nu mai rămâne decât forma gândirii fără intuiție, și prin care singură nu poate cunoaște nimic determinat, adică nici un obiect. Ar trebui, în cele din urmă, să-mi închipui un alt intelect, care ar intui obiectele, despre care nu am însă nici un concept, de vreme ce intelectul omenesc este discursiv și nu poate cunoaște decât prin concepte generale. Același lucru mi se întâmplă atunci când atribui ființei supreme o voință. Căci eu nu dispun de acest concept decât în măsura în care îl trag din propria mea experiență internă; în acest caz, mulțumirea atârna întotdeauna de obiecte a căror existență ne este necesară, și deci temeiul îl reprezintă sensibilitatea, ceea ce contrazice pe deplin conceptul pur de ființă supremă.

Obiecțiile lui Hume împotriva deismului sunt slabe și nu ating vreodată mai mult decât temeiurile, niciodată însă principiul fundamental al afirmației deiste. Cu privire însă la teism, care trebuie să ia naștere printr-o determinare mai precisă a conceptului nostru de ființă supremă, ce rămâne pur transcendent în deism, ele sunt foarte tari și în anumite cazuri (de fapt, în toate cazurile obișnuite) de netăgăduit, ținând seama de felul cum este elaborat acest concept.<sup>15</sup> Hume susține mereu că nu gândim de fapt nimic determinat prin simplul concept al unei ființe prime, căreia îi atribuim numai predicate ontologice (eternitate, omniprezență, atotputernicie), și că trebuie să se mai adauge însușiri care ar putea să dea un concept *in concreto*; că nu este destul să spui că acea ființă primă este cauza, ci că trebuie



să arăți cum este alcătuită cauzalitatea ei, de pildă, prin intelect și voință; și aici atacurile lui încep să se îndrepte împotriva lucrului însuși, adică împotriva teismului; până atunci el atacase numai dovezile deismului, ceea ce nu constituia o mare primejdie. Argumentele sale primejdioase se referă toate la antropomorfism, pe care îl socotea inseparabil de teism, făcându-l pe acesta din urmă să fie în el însuși contradictoriu; dacă antropomorfismul ar fi însă părăsit, atunci odată cu acesta ar cădea și teismul și nu ar rămâne în urmă decât un deism din care nu se poate face nimic, care nu ne folosește la nimic și nu poate sluji drept fundament al religiei și al moravurilor. Dacă această neputință de a ocoli antropomorfismul ar fi certă, atunci, oricare ar fi dovezile despre existența unei ființe supreme, și chiar dacă ar fi toate acceptate, conceptul acestei ființe tot nu ar fi niciodată determinat de noi fără a ne încurca în contradicții.

Dacă unim indicația de a evita toate judecățile transcendente ale rațiunii pure cu cerința, în aparență opusă, de a merge până la conceptele care se află în afara domeniului folosirii imanente (empirice), vom înțelege că ambele pot coexista, dar numai chiar la granița domeniului în care este permisă folosirea rațiunii, căci aceasta aparține atât câmpului experienței, cât și celui al ființelor gândirii, și, prin aceasta, vom fi totodată instruiți în ceea ce privește chipul în care slujesc acele idei atât de neobișnuite doar la determinarea granițelor rațiunii omenești, și anume în așa fel încât, pe de o parte, cunoașterea prin experiență să nu fie extinsă în mod nelimitat, încât să nu-mi rămână de cunoscut nimic mai mult decât doar lumea, și, pe de altă parte, să nu trecem totuși dincolo de granița experienței, voind să judecăm asupra lucrurilor aflate în afara ei, ca lucruri în sine.

Ne oprim însă la această graniță atunci când ne restrângem judecata doar la relația pe care o poate avea lumea cu

o ființă al cărei concept se află în afara oricărei cunoașteri de care am fi capabili înlăuntrul lumii. Căci atunci nu atribuim ființei supreme *in sine* nici una dintre însușirile prin care gândim obiecte ale experienței și ocolim în acest fel antropomorfismul *dogmatic*; le atribuim însă, totuși, relației acesteia cu lumea și ne îngăduim astfel un antropomorfism *symbolic*, care nu privește de fapt decât limbajul, și nu obiectul însuși.

Când spun: suntem siliți să privim lumea *ca și cum* ar fi opera unei inteligențe și voințe supreme, nu spun într-adevăr nimic mai mult decât că așa cum se raportează un ceas, o corabie, un regiment la meșteșugar, constructor, comandant, tot așa se raportează lumea sensibilă (sau tot ce constituie temelia acestei totalități de fenomene) la necunoscutul pe care prin aceasta nu-l știu, ce-i drept, potrivit cu ceea ce este el în sine, dar îl știu totuși după ceea ce este el pentru mine, adică ce este în privința lumii din care sunt o parte.<sup>16</sup>

## § 58

O asemenea cunoaștere este cea *prin analogie*, care nu înseamnă, așa cum se ia cuvântul de obicei, o asemănare imperfectă între două lucruri, ci o desăvârșită asemănare între două relații dintre lucruri cu totul neasemănătoare.\* Prin

---

\* O analogie există, de pildă, între relațiile juridice ale acțiunilor omenеști și relațiile mecanice ale forțelor motrice: nu pot face niciodată ceva împotriva altui om, fără să-i dau în felul acesta dreptul să facă, în aceleași condiții, același lucru împotriva mea, tot așa cum nici un corp nu poate acționa prin forța sa motrice asupra altuia fără să provoace prin aceasta ca celălalt corp să acționeze asupra lui tot atât de mult. În acest caz, dreptul și forța sunt lucruri cu totul neasemănătoare, dar în raportul dintre ele găsim totuși o asemănare

această analogie ne rămâne un concept al ființei supreme îndeajuns de bine determinat *pentru noi*, chiar dacă am lăsat deoparte tot ce l-ar putea *determina* pur și simplu și *în sine însuși*; căci noi îl determinăm în raport cu lumea și prin urmare și în raport cu noi și de mai mult nici nu avem nevoie. Atacurile pe care le-a îndreptat Hume împotriva acelor care vor să determine acest concept în chip absolut, luându-și elementele pentru aceasta de la ei înșiși și de la lume, nu ne ating; de asemenea, el nu ne poate învinovăți că rămânem cu mâinile goale dacă îndepărtăm antropomorfismul obiectiv din conceptul de ființă supremă.

Căci dacă ni se acordă de la început, ca o ipoteză necesară, conceptul *deist* al ființei prime (așa cum face și Hume în *Dialogurile* sale, în persoana lui Philon, împotriva lui Cleantes), în care aceasta este gândită numai prin predicate pur ontologice de substanță, cauză etc. (*ceea ce trebuie să se facă*, deoarece rațiunea în lumea sensibilă este mereu mânăta înainte prin condiții care sunt, la rândul lor, condiționate fără să poată avea vreo mulțumire și, ceea ce se și *poate face cu îndreptățire*, fără a cădea în antropomorfismul care trece predicate din lumea sensibilă asupra unei ființe cu totul deosebite de această lume, de vreme ce predicatele acestea sunt pure categorii care nu ne dau un concept determinat,

---

deplină. Printr-o asemenea analogie pot de aceea să dau o noțiune despre raportul unor lucruri care-mi sunt absolut necunoscute. Bunăoară, așa cum se raportează grija pentru fericirea copiilor =  $a$  la dragostea părinților =  $b$ , tot așa se raportează și mântuirea oamenilor =  $c$  la necunoscutul din Dumnezeu =  $x$ , pe care-l numim iubire, nu pentru că ar avea cea mai mică asemănare cu vreo înclinație omenească, ci fiindcă putem compara raportul lui cu lumea cu raporturile pe care lucrurile din lume le întrețin între ele. Noțiunea raportului este însă aici o simplă categorie, și anume conceptul de cauză, care nu are nimic de-a face cu sensibilitatea.

dar tocmai de aceea nu ne dau nici un concept a cărui întrebuințare să fie limitată la condițiile sensibilității), atunci nimic nu ne poate împiedica să atribuim acelei ființe o *cauzalitate prin rațiune* în privința lumii, trecând astfel la teism, fără a fi siliți să-i atribuim această rațiune în sine, ca o însușire care i-ar aparține într-adevăr. Căci a accepta o asemenea cauzalitate prin rațiune este singura cale posibilă pentru a ridica folosirea rațiunii, în deplin acord cu ea însăși, în privința oricărei experiențe posibile în lumea sensibilă, până la cel mai înalt grad, presupunând din nou o rațiune supremă drept o cauză a tuturor corelațiilor în lume; un asemenea principiu trebuie să-i fie în genere folositor rațiunii și nu-i poate dăuna nicăieri în utilizarea ei naturală. Iar în al doilea rând, prin aceasta rațiunea nu este atribuită ca însușire ființei originare în sine, ci doar *raportului* ei cu lumea sensibilă, astfel că antropomorfismul este pe de-a-ntregul ocolit. Căci avem în vedere aici numai *cauza* formei raționale, care poate fi întâlnită pretutindeni în lume, iar ființei supreme, în măsura în care ea cuprinde temeiul acestei forme raționale a lumii, îi este atribuită rațiune, dar acest lucru se face numai prin analogie, în măsura în care această expresie indică numai raportul pe care cauza supremă, necunoscută nouă, îl întreține cu lumea pentru a determina ca în aceasta totul să fie în cel mai înalt grad în acord cu rațiunea. Suntem astfel feriți de greșeala de a folosi rațiunea ca atribut pentru a-l gândi pe Dumnezeu; prin rațiune vom gândi doar lumea așa cum este necesar pentru a avea, potrivit unui principiu, întrebuințarea ei cea mai întinsă cu privire la lume. Recunoaștem, așadar, că ființa supremă, potrivit cu ce este ea în sine însăși, este pe de-a-ntregul de necercetat și *într-un fel anume* chiar de negândit și suntem prin aceasta opriți de a da rațiunii o folosire transcendentă potrivit ideilor pe care ni le facem despre ea, drept o cauză

activă (prin voință), de a determina natura divină prin însușiri care sunt împrumutate întotdeauna numai de la natura umană și de a ne rătăci în concepte grosolane sau fanteziste și, pe de altă parte, să înecăm cercetarea lumii în explicații hiperfizice potrivit ideilor noastre asupra rațiunii omenești, transpuse asupra lui Dumnezeu, și s-o abatem de la menirea ei adevărată, care trebuie să fie numai studiul naturii prin rațiune, și nu o deducție temerară a fenomenelor ei dintr-o rațiune supremă. Expresia potrivită slabelor noastre puteri va fi că noi gândim lumea *ca și cum* ar proveni în existența și în menirea ei lăuntrică dintr-o rațiune supremă, recunoscând astfel, pe de o parte, alcătuirea proprie a lumii ca atare, fără a avea însă pretenția de a voi să determinăm pe cea proprie cauzei ei în sine, și, pe de altă parte, punând temeiul acelei alcătuirii (a formei raționale în lume) *în relația* cauzei supreme cu lumea, fără a găsi prin aceasta că lumea își este sieși suficientă.\*

În felul acesta, greutățile ce păreau să se opună teismului dispar prin aceea că principiul lui Hume de a nu extinde în chip dogmatic folosirea rațiunii dincolo de domeniul oricărei experiențe posibile se leagă cu un alt principiu, pe care Hume l-a trecut într-un tot cu vederea, și anume de a nu considera câmpul experienței posibile drept ceea ce, în ochii rațiunii noastre, se delimitează pe sine însuși. Critica rațiunii desemnează aici adevărata cale de mijloc între

---

\* Voi spune: cauzalitatea cauzei supreme este în raport cu lumea ceea ce este rațiunea omenească în raport cu operele ei de artă. Prin aceasta natura cauzei supreme însăși îmi rămâne necunoscută: nu fac decât să compar efectul ei, cunoscut mie (ordinea lumii), și raționalitatea ei cu efectele rațiunii omenești care-mi sunt cunoscute și o numesc de aceea pe prima „rațiune” fără să-i atribui prin aceasta drept atribut ceea ce înțeleg prin această expresie în cazul omului sau orice altceva ce-mi este mie cunoscut.

dogmatismul pe care l-a combătut Hume și scepticismul pe care a căutat să-l introducă în locul acestuia; o cale de mijloc care nu se recomandă a fi determinată, ca alte căi de mijloc, oarecum mecanic și de la sine (împrumutând ceva de aici și ceva de dincolo) și prin care nimeni nu poate învăța ceva, ci una care poate fi determinată precis, după principii.

## § 59

La începutul acestei observații m-am slujit de simbolul unei granițe pentru a fixa limitele rațiunii în privința folosirii ei potrivite. Lumea sensibilă nu cuprinde decât fenomene, care nu sunt lucruri în sine. Pe acestea din urmă (*noumena*) intelectul trebuie să le presupună tocmai pentru că el cunoaște obiectele experienței drept simple fenomene. În rațiunea noastră amândouă sunt considerate împreună și atunci se pune întrebarea: cum procedează rațiunea pentru a fixa granița intelectului în privința ambelor domenii? Experiența, care cuprinde tot ce aparține lumii sensibile, nu se delimitează pe sine însăși; ea ajunge, întotdeauna, de la orice lucru condiționat doar la alt lucru condiționat. Ceea ce urmează să o îngreădească trebuie să se afle cu totul în afara ei și acesta este domeniul ființelor intelectuale pure. Acesta este însă pentru noi un spațiu gol dacă este vorba de *determinarea* naturii acestor existențe ale intelectului, așa încât dacă considerăm concepte determinate în chip dogmatic nu putem trece dincolo de domeniul experienței posibile. Întrucât însă granița este ea însăși ceva pozitiv, care aparține atât de ceea ce se află înăuntrul ei, cât și de spațiul care se află în afara unui ansamblu dat, ea este totuși o cunoaștere pozitivă reală pe care rațiunea o dobândește doar prin aceea că se întinde până la acea graniță, fără să încerce însă să treacă dincolo de ea, pentru că acolo va întâlni un

spațiu gol în care poate gândi, ce-i drept, forme ale lucrurilor, dar nu lucruri în sine. Dar *delimitarea* domeniului experienței prin ceva ce îi rămâne necunoscut este totuși o cunoaștere care îi rămâne rațiunii în această privință, prin care ea nu este închisă în lumea sensibilă și nici nu rătaște în afara ei, ci se limitează – așa cum se cuvine unei cunoașteri a graniței – doar la raportul dintre ceea ce se află în afara ei și ceea ce este cuprins în ea.

Teologia naturală este un asemenea concept, care se află la granița rațiunii omenești deoarece ea se vede silită să privească dincolo, către ideea unei ființe supreme (și, în scopuri practice, totodată și către ideea unei lumi inteligibile), nu pentru a determina ceva în privința acestor existențe pur intelectuale, așadar în privința a ceva aflat în afara lumii sensibile, ci numai pentru a călăuzi propria ei folosire înăuntrul acestei lumi după principiile celei mai mari unități (atât teoretice, cât și practice) și pentru a se sluji în acest scop de relația acestei lumi cu o rațiune independentă, concepută ca o cauză a tuturor acestor conexiuni. Prin aceasta, rațiunea nu caută pur și simplu să *născocască* o ființă, ci, fiindcă trebuie să existe în chip necesar în afara lumii sensibile ceva gândit numai de intelectul pur, să-l *determine* astfel pe acesta, deși numai prin analogie.

Rămâne deci valabilă propoziția noastră de mai sus, care este rezultatul întregii *Critici*, anume că „rațiunea nu ne învață să cunoaștem prin toate principiile ei *a priori* nimic altceva decât obiecte ale experienței posibile și despre acestea nimic mai mult decât poate fi cunoscut prin experiență“. Dar această limitare nu împiedică rațiunea să ne călăuzească până la *granița* obiectivă a experienței, și anume până la *relația* cu ceva ce nu poate fi el însuși obiect al experienței, dar trebuie să fie totuși temeiul ultim al tuturor experiențelor, fără să ne învețe despre acel ceva în sine, ci doar în privința folosirii ei complete și îndreptate spre scopul cel mai înalt

în câmpul experienței posibile. Acesta este, de altfel, tot folosul pe care ni-l putem dori în chip rațional în această privință și cu care avem motive să fim mulțumiți.

## § 60

Am înfățișat astfel pe larg metafizica, așa cum este ea dată în mod real *prin dispozițiile naturale* ale rațiunii omenеști, și anume în ceea ce constituie scopul esențial al elaborării ei, potrivit posibilității ei subiective. Întrucât am descoperit însă între timp că această folosire, doar *naturală*, a unei asemenea dispoziții a rațiunii noastre se rătăcește în raționamente dialectice care o depășesc, unele doar aparente, altele contrazicându-se chiar între ele, dacă ea nu este ținută în frâu și stăvilită de o disciplină care devine posibilă numai printr-o critică științifică, și deoarece, pe deasupra, această metafizică sofistică nu slujește întru nimic progresul cunoașterii naturii, ba poate chiar să-i dăuneze, rămâne totuși o sarcină a cercetării să descopere *scopurile naturale* spre care poate fi îndreptată această înclinație către concepte transcendente în rațiunea noastră, de vreme ce tot ce se găsește în natură trebuie să fi fost destinat la origine vreunui scop folositor.

O asemenea cercetare este, într-adevăr, anevoioasă și recunosc că tot ce știu a spune despre aceasta nu este, ca tot ce se referă la scopurile ultime ale naturii, decât o simplă presupunere, ceea ce va fi îngăduit și în acest caz, de vreme ce întrebarea nu privește valabilitatea obiectivă a judecăților metafizice, ci dispoziția naturală pentru acestea și se situează, așadar, în afara sistemului metafizicii, în domeniul antropologiei.

Dacă consider laolaltă toate ideile transcendente, a căror totalitate constituie ținta propriu-zisă a rațiunii naturale pure,



care o silește să părăsească simpla cercetare a naturii, să treacă dincolo de orice experiență posibilă și să dea naștere în această strădanie aceluia lucru (fie că este știință, fie un simulacru de raționamente) care se numește metafizică, atunci cred că această înclinație naturală țintește să ne elibereze gândirea de cătușele experienței și de îngrădirile simplei cercetări a naturii într-o asemenea măsură încât să vadă deschizându-se în fața ei cel puțin un câmp care nu cuprinde decât obiecte pentru intelectul pur, obiecte la care nici o sensibilitate nu poate ajunge. Aceasta nu în intenția de a ne ocupa în chip speculativ de ele (deoarece nu putem găsi un teren pe care să ne putem sprijini), ci pentru principii practice, care fără un asemenea spațiu, în care le putem aștepta și nădăduim să le găsim, nu s-ar putea întinde până la acea universalitate de care rațiunea are neapărată nevoie din punct de vedere moral.

Găsesc așadar că ideea *psihologică*, oricât de puțin m-ar învăța ea să înțeleg natura pură a sufletului omenesc, ce se ridică deasupra oricăror concepte ale experienței, îmi arată totuși destul de lămurit cât de neîndestulătoare sunt acestea și mă îndepărtează astfel de materialism, ca de un concept psihologic ce nu poate sluji la nici o explicație a naturii și care, pe deasupra, mai și restrânge rațiunea în intenția ei practică. Ideile *cosmologice*, la rândul lor, punând în lumină caracterul vădit neîndestulător al oricărei cunoașteri posibile a naturii de a satisface rațiunea în căutările ei legitime, ne ajută să nu cădem în naturalismul care vrea să ne convingă că natura își este sieși suficientă. Și, în sfârșit, de vreme ce orice necesitate naturală din lumea sensibilă este mereu condiționată, deoarece presupune dependența lucrurilor de alte lucruri, și pentru că necesitatea necondiționată trebuie să fie căutată numai în unitatea unei cauze deosebite de lumea sensibilă, a cărei cauzalitate însă, la rândul ei, dacă

ar fi doar natură, nu ar putea explica niciodată existența întâmplătorului ca o consecință a sa, rațiunea se desprinde prin mijlocirea ideii *teologice* de fatalismul unei oarbe necesități naturale, atât în corelațiile naturii înseși lipsite de principiu prim, cât și în cauzalitatea acestui principiu însuși, și ne călăuzește către conceptul unei cauze prin libertate, adică al unei inteligențe supreme. Chiar dacă ideile transcendentele nu ne pot servi pentru a ne învăța ceva pozitiv, ele ne slujesc totuși pentru a respinge afirmațiile îndrăznețe ale *materialismului*, *naturalismului* și *fatalismului*, care îngustează câmpul rațiunii, și, prin aceasta, să facem loc ideilor morale în afara câmpului speculației. Iar aceasta, mi se pare mie, ar explica într-o oarecare măsură înclinația naturală despre care a fost vorba.

Folosul practic pe care-l poate avea o știință pur speculativă se află în afara hotarelor acestei științe și poate fi deci privit drept o scolie și, ca orice scolie, nu este parte a științei înseși. Totodată, această relație se situează totuși în granițele filozofiei, cu deosebire ale aceleia care se trage din surse pure ale rațiunii, acolo unde folosirea speculativă a rațiunii în metafizică trebuie să fie în chip necesar unită cu folosirea ei practică în morală. De aceea, dacă dialectica de neocolit a rațiunii pure în metafizică, privită ca înclinație naturală, nu este decât o aparență ce trebuie risipită, apoi considerată ca *întreprindere naturală*, ea merită să fie explicată, dacă se poate, prin scopul ei, cu toate că această explicație depășește atribuțiile metafizicii și nu poate, pe bună dreptate, să fie așteptată de la ea.

Drept o a doua scolie, o scolie înrudită însă mai îndeaproape cu conținutul metafizicii, ar trebui considerată dezlegarea problemelor care sunt expuse în *Critică* de la pagina 505 până la pagina 520. Căci acolo sunt expuse anumite principii ale rațiunii care determină *a priori* ordinea naturii

sau, mai exact, intelectul care trebuie să-i caute legile pe baza experienței. Ele par să fie constitutive și dătătoare de legi în privința experienței, de vreme ce provin din rațiunea pură, care nu poate fi privită, asemenea intelectului, ca un principiu al experienței posibile. Cei care își propun să cerceteze natura rațiunii și în afara folosirii ei în metafizică, și chiar și în principiile universale ce servesc la sistematizarea unei istorii naturale în genere, vor trebui să cântărească mai departe dacă acest acord se sprijină pe faptul că după cum natura nu ține de fenomene sau de sursa lor, sensibilitatea, ci poate fi întâlnită doar în relația sensibilității cu intelectul, tot așa unitatea folosirii intelectului în vederea unei întregi experiențe posibile (într-un sistem) nu-i poate reveni acestuia decât în relație cu rațiunea, astfel că experiența se află și ea în chip mijlocit sub jurisdicția rațiunii; căci această problemă am înfățișat-o în lucrarea mea drept importantă, dar nu am încercat s-o dezleg.\*

Închei astfel soluționarea analitică a întrebării fundamentale pe care mi-am pus-o: „Cum este posibilă metafizica, în genere?“ prin aceea că am urcat de acolo unde întrebuintărea ei este dată în mod real, cel puțin prin urmările ei, la temeiurile sensibilității ei.

---

\* Preocuparea mea statornică în *Critică* a fost de a nu trece cu vederea nimic din ceea ce ar putea să facă completă cercetarea naturii rațiunii pure, cât de mult s-ar fi ascuns ea privirilor noastre. Oricine este liber după aceea să continue cercetarea cât de mult dorește de vreme ce i-a fost arătat ce mai este de făcut, căci aceasta este ce poate fi pe bună dreptate cerut celui care a luat asupra-și sarcina să măsoare acest câmp în întregul lui pentru a-l ceda apoi altora în vederea cultivării de aici înainte și a unei împărțiri după voie a roadelor. De aceasta țin și cele două scolii care, din cauza aridității lor, cu greu s-ar putea recomanda unui amator; ele au fost enunțate, de aceea, numai pentru cunoscători.

SOLUȚIONAREA  
ÎNTREBĂRII GENERALE  
A *PROLEGOMENELOR*:

CUM ESTE METAFIZICA POSIBILĂ  
CA ȘTIINȚĂ?

Ca înclinație naturală a rațiunii, metafizica este reală, dar luată doar în sine ea este dialectică și înșelătoare (așa cum a dovedit soluționarea analitică a celei de-a treia probleme fundamentale). Cine va voi să scoată din aceasta principiile și să urmeze în folosirea lor aparența, este drept, naturală, care nu este, prin aceasta, mai puțin înșelătoare, nu poate să producă niciodată o știință adevărată, ci doar o îndemânare dialectică deșartă în care o școală o poate lua înaintea alteia, fără însă ca vreuna din ele să dobândească vreodată o aprobare îndreptățită și statornică.

Pentru ca metafizica să-și poată întemeia pretențiile ca știință nu pe o simplă persuasiune înșelătoare, ci pe înțelegere și convingere, trebuie ca o critică a rațiunii înseși să prezinte întregul ansamblu de concepte *a priori*, împărțirea lor după diferitele lor surse: sensibilitate, intelect și rațiune, apoi un tablou complet al aceluiași concepte și analiza lor cu tot ce poate fi dedus din ea, pe deasupra, mai ales posibilitatea cunoașterii sintetice *a priori* printr-o deducție a acestor concepte, principiile folosirii lor, în sfârșit și granițele acelei folosiri, toate acestea într-un sistem complet. Așadar, numai critica – ea singură – cuprinde în sine întregul plan bine cumpănit și verificat, ba chiar și toate mijloacele prin care metafizica poate fi înfăptuită ca știință; prin alte

căi și mijloace acest lucru nu este cu putință. Nu se pune deci aici atât întrebarea cum este posibilă o asemenea întreprindere, ci doar cum s-o punem la cale, cum ar putea fi abătute mințile bune de la munca anapoda și nerodnică de până acum spre una ce nu poate da greș și cum ar putea fi înfăptuită în modul cel mai potrivit colaborarea lor în vederea scopului comun.

Un lucru este sigur: cel care a cunoscut o dată gustul criticii, acela va fi pentru totdeauna sătul de orice trăncăneală dogmatică, cu care s-a mulțumit de nevoie până atunci, de vreme ce rațiunea sa cerea o hrană și nu putea găsi ceva mai bun pentru întreținerea ei. Critica se raportează la metafizica de școală obișnuită întocmai cum se raportează *chimia* la *alchimie* sau *astronomia* la *astrologia* oraculară. Sunt sigur că cel care a aprofundat și a înțeles principiile criticii, fie și numai în aceste *Prolegomene*, nu se va mai întoarce vreodată la acea știință aparentă, veche și sofistică; el va considera, dimpotrivă, cu o anume încântare o metafizică ce se află acum la îndemâna lui, care nu mai are nevoie de nici un fel de descoperiri pregătitoare și care – ea abia – poate asigura rațiunii satisfacție durabilă. Căci este un privilegiu la care numai metafizica, dintre toate științele ce sunt cu putință, poate năzui cu încredere, anume acela că poate fi adusă la desăvârșire și la acea stare de stabilitate când nu-i mai este îngăduit să se schimbe și nici nu mai este în măsură să fie îmbogățită prin noi descoperiri; deoarece aici rațiunea nu-și are sursele cunoașterii ei în obiecte și în intuiția lor (prin care ea nu va mai putea învăța nimic), ci în ea însăși, și dacă a înfățișat în întregime și fără putință de răstălmăcire legile fundamentale care guvernează capacitatea ei nu mai rămâne nimic din ceea ce rațiunea pură ar putea cunoaște *a priori* și nici măcar din ceea ce ar putea întreba

cu temei. Perspectiva sigură a unei cunoașteri astfel determinate și încheiate are o putere de atracție deosebită, chiar dacă se lasă deoparte tot folosul ei (despre care voi mai vorbi).<sup>17</sup>

Orice artă înșelătoare, orice înțelepciune deșartă își au timpul măsurat. Căci până la urmă se distrug singure, iar cea mai înaltă înflorire a lor este totodată momentul decăderii lor. Că în ceea ce privește metafizica această vreme a venit o dovedește starea în care a decăzut la toate popoarele învățate, tocmai acum, când științe de tot felul sunt atât de cultivate. Vechea organizare a studiilor universitare îi mai păstrează încă umbra, câte o academie de științe mai îndeamnă din când în când, prin premiile pe care le oferă, să se mai facă câte o încercare în acest domeniu; ea nu se mai numără însă printre științele fundamentale și ne putem da seama cum va primi un om cu spirit adânc, pe care am dori să-l numim mare metafizician, un asemenea elogiu făcut cu bună intenție, dar de nimeni invidiat.

Deși este neîndoielnic că vremea decăderii oricărei metafizici dogmatice a sosit, mai lipsește încă mult pentru a putea afirma că vremea renașterii ei, printr-o critică temeinică și deplină a rațiunii, a și venit. Orice trecere de la o tendință către cea care îi este opusă se face printr-o stare de indiferență, iar acest moment este cel mai primejdios pentru un autor, dar, după cum mi se pare, cel mai prielnic pentru știință. Căci atunci când, printr-o deplină desfacere a legăturilor de mai înainte, spiritul de părtinire s-a stins, mințile sunt în cea mai bună dispoziție pentru a primi treptat propuneri de unire potrivit unui alt plan.

Când afirm că aștept de la aceste prolegomene să dea un imbold cercetării în câmpul criticii și să ofere spiritului general al filozofiei, căruia în partea lui speculativă pare să-i lipsească hrana, un obiect nou și mult mai promițător pentru

întreținerea lui, îmi pot închipui dinainte că acela pe care drumurile spinoase pe care le-am urmat în critică l-au nemulțumit și l-au plictisit mă va întreba pe ce anume îmi întemeiez această nădejde. Răspund: pe *legea de neînfrânt a necesității*.

Ne putem tot așa de puțin aștepta ca spiritul omului să părăsească vreodată cu desăvârșire cercetările metafizice pe cât ne putem aștepta că am înceta vreodată să mai respirăm pentru a nu mai trage în piept un aer care nu este curat. Metafizica va exista, așadar, întotdeauna în lume și – ceea ce înseamnă mai mult – la orice om, și mai ales la cel care gândește, dar în lipsa unei norme general recunoscute fiecare și-o va croi după placul său. Ceea ce s-a numit până acum metafizică nu poate mulțumi nici o minte cercetătoare, dar nici nu este cu putință să renunțăm cu desăvârșire la ea. Trebuie, așadar, să fie *încercată* în cele din urmă o critică a rațiunii pure însăși, sau, dacă există deja una, ea trebuie *cercetată* și supusă unui examen general, căci nu există nici un alt mijloc pentru a mulțumi această nevoie stăruitoare, care este ceva mai mult decât o simplă dorință de a cunoaște.

De când cunosc critica, nu m-am putut împiedica să mă întreb, la capătul citirii unei scrieri cu conținut metafizic, care m-a desfătat și m-a instruit prin claritatea conceptelor ei, prin diversitate și ordine și printr-o expunere ușoară: *a dus oare acest autor metafizica cu un pas mai departe?* Cer iertare învățaților ale căror scrieri mi-au folosit în alte privințe și care au contribuit întotdeauna la cultivarea puterilor mele mintale, deoarece mărturisesc că nu am putut găsi nici în ele, nici în încercările mele modeste (pentru care vorbește însă iubirea de sine) ceva prin care știința ar fi fost împinsă cât de cât mai departe<sup>18</sup> și aceasta din simplul motiv că știința nici nu exista încă și nici nu putea fi alcătuită din fragmente, ci, dimpotrivă, trebuie ca germenii ei să fie

cuprins mai întâi pe deplin în critică. Pentru a înlătura însă orice neînțelegere, va trebui să ne reamintim din cele arătate mai sus că printr-o tratare analitică a conceptelor noastre, deși s-au adus, ce-i drept, mari foloase intelectului, știința (metafizica) nu a fost dusă câtuși de puțin mai departe, de vreme ce acele analize ale conceptelor nu sunt decât materiile din care abia urmează să fie construită știința. Putem analiza și preciza oricât conceptul de substanță și accident; este ceva foarte potrivit ca pregătire pentru o folosire viitoare oarecare. Dacă nu pot însă să dovedesc câtuși de puțin că în tot ce există substanța este cea care se conservă și că numai accidentele se schimbă, atunci, prin toată această analiză, știința nu va fi dusă mai departe nici în cea mai mică măsură. Or, metafizica nu a izbutit până acum să demonstreze *a priori* nici acest principiu, nici principiul rațiunii suficiente și cu atât mai puțin vreun principiu mai complex, cum ar fi, bunăoară, unul aparținând psihologiei sau cosmologiei și, în general, nici o propoziție sintetică. Așadar, prin această analiză nu s-a izbutit nimic, nu s-a înfăptuit nimic și nu s-a încurajat nimic, iar după atâta strădanie și larmă știința a rămas încă tot acolo unde era pe vremea lui Aristotel, deși pregătirile în acest scop ar fi neîndoielnic mult mai bine făcute dacă s-ar fi găsit firul călăuzitor către cunoștințe sintetice.

Dacă cineva crede că a fost jignit prin aceasta, el poate ușor să nimicească o asemenea învinuire dacă va cita măcar o singură propoziție sintetică ce aparține metafizicii și pe care se oferă să o demonstreze *a priori* în chip dogmatic, chiar dacă această propoziție este confirmată îndeajuns prin experiența obișnuită; căci numai dacă înfăptuiește așa ceva voi recunoaște că a dus știința într-adevăr înainte. Nu poate fi cerere mai măsurată și mai dreaptă, iar în cazul absolut sigur al neîmplinirii ei, nici o afirmație mai îndreptățită



decât aceasta: metafizica înțeleasă ca știință nu a existat până acum deloc.

În cazul că provocarea mea va fi primită, trebuie să interzic doar două lucruri: mai întâi jocul de-a *probabilitatea* și presupunerea, care se potrivește tot atât de puțin metafizicii ca și geometriei; în al doilea rând, hotărârile luate cu ajutorul baghetei magice a așa-numitului *simț comun*, care nu convinge pe oricine, ci se orientează după însușiri personale.

*În ceea ce privește primul punct* nu poate fi, desigur, nimic mai nepotrivit decât a voi să întemeiezi judecățile într-o metafizică, într-o filozofie a rațiunii pure, pe probabilitate și presupunere. Tot ce urmează să fie cunoscut *a priori* este, tocmai din această cauză, dat drept apodictic cert și trebuie așadar să fie demonstrat în același fel. Tot atât de bine s-ar putea încerca întemeierea unei geometrii sau a unei aritmetici pe presupuneri; căci *calculus probabilium*, așa cum îl întâlnim în acestea din urmă, nu conține judecăți probabile, ci judecăți cu totul certe despre gradul de posibilitate a anumitor cazuri în condiții egale date, judecăți care, în ansamblul tuturor cazurilor posibile, trebuie să se potrivească fără nici o abatere de la regulă, chiar dacă în privința fiecărui caz în parte aceasta din urmă nu este îndeajuns determinată. Presupunerile (prin inducție și analogie) pot fi admise doar în știința empirică a naturii, dar în așa fel încât cel puțin posibilitatea a ceea ce presupunem să fie pe deplin sigură.

*Cât privește apelul la simțul comun*, când este vorba de concepte și principii nu întrucât ar trebui să fie valide în raport cu experiența, ci întrucât am voi să le dăm drept valide și în afara condițiilor experienței, lucrurile stau, dacă așa ceva mai este cu puțință, și mai rău. Căci ce anume este *simțul comun*? Este *intelectul comun* în măsura în care judecă corect. Și ce este intelectul comun? El este facultatea cunoașterii și

a folosirii regulilor *in concreto*, spre deosebire de *intelectul speculativ*, care este o facultate de cunoaștere a regulilor *in abstracto*. De aceea simțul comun abia va înțelege regula: tot ce se întâmplă este determinat de cauza sa, dar nu o va putea înțelege vreodată în universalitatea sa. El va cere, de aceea, un exemplu din experiență și când află că aceasta nu înseamnă nimic altceva decât ceea ce a gândit de fiecare dată când i s-a spart un geam sau i-a dispărut vreun lucru din casă înțelege principiul și îl încuviințează. Simțul comun nu are, prin urmare, o întrebuintare decât în măsura în care își poate vedea regulile confirmate în experiență (deși acestea există în el, într-adevăr, în chip *a priori*); a le înțelege *a priori* și independent de experiență ține de intelectul speculativ și cade cu totul în afara orizontului simțului comun. Metafizica are însă de-a face numai cu acest ultim fel de cunoaștere și este, desigur, un semn rău pentru simțul comun să se facă apel la acel martor care nu poate aduce nici o probă și care de altfel este privit de sus, în afara cazurilor când ne vedem strâmtorați, dăm din colț în colț și nu mai știm cum s-o scoatem la capăt.

Prieteni falși ai simțului comun (cei care îl ridică uneori în slăvi, dar care în genere îl disprețuiesc) obișnuiesc să se slujească de o stratagemă facilă spunând că trebuie să existe, la urma urmei, câteva principii certe în chip nemijlocit, care nu numai că nu trebuie dovedite, dar de care nici nu trebuie să dai socoteală, pentru că altminteri nu am ajunge niciodată la capăt cu întemeierea judecăților noastre; dar pentru a justifica acest drept ei nu pot arăta niciodată ceva neîndoielnic (în afara principiului noncontradicției, care nu este însă suficient pentru a demonstra adevărul judecăților sintetice) – ceva ce poate fi atribuit în chip nemijlocit simțului comun – decât numai principii matematice: de pildă, că doi ori doi fac patru, că între două puncte nu

se poate trasa decât o singură dreaptă ș.a. Dar acestea sunt judecăți tot atât de depărtate de cele ale metafizicii ca cerul de pământ. Căci în matematică pot să construiesc în gândirea mea tot ce-mi reprezintă drept posibil într-un concept: adaug la un doi un alt doi și fac eu însumi numărul patru sau trasez în gând tot felul de linii de la un punct la altul și nu pot trasa decât una singură care își este asemănătoare ei înseși în toate părțile ei (în cele egale, cât și în cele inegale). Dar din conceptul unui lucru nu pot scoate cu înțelegere a gândirii mele conceptul unui alt lucru a cărui existență să fie corelată în chip necesar cu cel dintâi, ci trebuie să chem în ajutor experiența; și deși intelectul meu îmi pune la îndemână în chip *a priori* (așadar întotdeauna numai în relație cu experiența posibilă) conceptul unei asemenea relații (a cauzalității), eu totuși nu-l pot reprezenta, asemenea conceptelor matematicii, *a priori* în intuiție și nu pot, deci, nici să-i stabilesc *a priori* posibilitatea; acest concept, împreună cu principiile aplicării sale, are întotdeauna nevoie – dacă e să fie valabil în chip *a priori*, așa cum se cere în metafizică – de o justificare și de o deducție a posibilității sale, pentru că altminteri nu se știe până unde este valabil și dacă poate fi folosit numai în cadrul experienței sau și în afara ei. Așadar, în metafizică, înțelegem ca știință speculativă a rațiunii pure, nu putem niciodată să ne bizuim pe simțul comun; o putem face însă atunci când suntem siliți s-o părăsim și să ne lipsim de orice cunoaștere speculativă pură, care trebuie să fie totdeauna un mijloc și, prin urmare, de metafizica însăși și de învățătura pe care ea ne-o poate da (în anumite împrejurări) și când o credință rațională va fi găsită drept singura posibilă și îndestulătoare pentru nevoile noastre (poate chiar mai folositoare decât știința însăși). Căci atunci lucrurile iau o cu totul altă înfățișare. Metafizica trebuie să fie știință nu numai în întregul ei, ci

și în toate părțile ei, altfel ea nu este nimic, deoarece, în calitate sa de speculație a rațiunii pure, ea nu găsește sprijin nicăieri decât în judecăți universale. În afara ei însă probabilitatea și simțul comun pot să aibă o întrebuințare folositoare și legitimă, dar numai potrivit unor principii cu totul speciale, a căror greutate depinde întotdeauna de raportarea lor la practică.

Acestea sunt cele ce mă cred îndreptățit a le cere pentru posibilitatea unei metafizici ca știință.

ANEXĂ  
DESPRE CEEA CE POATE FI ÎNTREPRINS  
PENTRU CA METAFIZICA,  
ÎNȚELEASĂ CA ȘTIINȚĂ, SĂ DEVINĂ REALĂ

De vreme ce toate căile pe care s-a mers până acum nu au atins acest țel, și fiindcă un asemenea țel nici nu va fi atins vreodată fără o critică prealabilă a rațiunii pure, nu pare nechibzuită pretenția de a supune unei examinări strânse și amănunțite încercarea ce este pusă acum în fața ochilor noștri, dacă nu cumva se consideră mai potrivit să se renunțe cu totul la metafizică, în care caz, dacă rămânem credincioși acestei hotărâri, nu mai este nimic de obiectat. Dacă luăm în considerare mersul lucrurilor, așa cum este el în realitate, și nu așa cum ar trebui să fie, vedem că există două feluri de judecăți: o *judecată care precedă cercetării*, și cu o astfel de judecată avem de-a face atunci când cititorul judecă, pornind de la propria sa metafizică, asupra criticii rațiunii pure (care e menită să cerceteze ea mai întâi posibilitatea metafizicii); există apoi o altă *judecată, care urmează cercetării*, și cu o astfel de judecată avem de-a face atunci când cititorul lasă deoparte o vreme concluziile ce se desprind din cercetările critice, concluzii ce pot să încalce destul de mult metafizica acceptată de el îndeobște, și va examina mai întâi temeiurile din care sunt deduse acele concluzii. Dacă ceea ce are a spune metafizica obișnuită ar fi absolut sigur, cum este, de pildă, geometria, atunci primul fel de a judeca ar fi cel potrivit; căci dacă concluziile anumitor principii ar contrazice adevăruri sigure, atunci acele principii ar

fi greșite și ar trebui respinse fără nici o altă cercetare. Dacă metafizica nu dispune însă de un fond de propoziții (sintetice) neîndoielnic sigure, și, mai mult, dacă dintre acestea o mulțime, care nu rămân în urma celor mai bune dintre ele, se contrazic totuși în privința concluziilor lor și dacă nu există nicăieri un criteriu sigur al adevărului propozițiilor (sintetice) propriu-zis metafizice, atunci primul fel de a judeca nu-și va avea locul și cercetarea principiilor criticii trebuie să premerge oricărei judecăți cu privire la valoarea sau lipsa ei de valoare.

*Exemplu pentru o judecată a Criticii  
care premerge cercetării*

O asemenea judecată poate fi întâlnită în *Göttingische gelehrte Anzeigen* [Buletinul savant din Göttingen], al treilea articol al suplimentului din 19 ianuarie 1782, pp. 40 și urm.<sup>1</sup>

Când un autor care cunoaște bine subiectul lucrării sale și care s-a străduit să pună în ea numai gândire proprie cade pe mâna unui recenzent care este, la rândul lui, destul de pătrunzător pentru a descoperi elementele pe care se sprijină de fapt valoarea sau lipsa de valoare a scrierii, a unui critic care nu se agață de cuvinte, ci cercetează lucrurile însele, cerne și examinează chiar principiile de la care a plecat autorul, atunci acestuia din urmă s-ar putea să nu-i placă asprimea judecății, dar publicului nu-i pasă de așa ceva, căci el are de câștigat de pe urma ei; autorul însuși poate fi mulțumit de vreme ce i se oferă prilejul să îndrepte sau să explice studiile sale, cercetate din vreme de către un cunoscător, pentru ca în felul acesta să poată îndepărta la timp – dacă crede că acela are în fond dreptate – pricina dezacordului ce ar putea să fie mai târziu păgubitor scrierii sale.

Cu recenzentul meu mă aflu într-o situație cu totul diferită. El nu pare să fi băgat de seamă despre ce este vorba de fapt în cercetarea de care m-am ocupat (într-un chip fericit sau nefericit). Și fie numai din lipsa răbdării ce se cere pentru a reflecta asupra unei lucrări întinse, fie din toana supărăcioasă pe care i-a stârnit-o reforma ce amenință o știință în care el crede a fi pus de multă vreme totul în ordine, fie, ceea ce presupun fără plăcere, dintr-o înțelegere într-adevăr limitată, care nu-i îngăduie să gândească vreodată dincolo de granițele metafizicii sale de școală, fapt este că el trece la rezeală peste un lung șir de propoziții despre care nu poți gândi nimic fără a le cunoaște premisele, împărăție ici și colo o dojană al cărei temei cititorul îl înțelege tot așa de puțin cât înțelege propozițiile împotriva cărora se îndreaptă, astfel că nu poate nici să folosească informării publicului, nici să-mi aducă cât de cât o daună în judecata cunoscătorilor. De aceea, aș fi trecut cu totul sub tăcere această recenzie dacă ea nu mi-ar oferi prilejul să aduc câteva deslușiri, care ar putea să-l ferească în unele cazuri pe cititorul acestor *Prolegomene* de o înțelegere greșită.<sup>2</sup>

Pentru a ocupa însă o poziție din care să poată înfățișa cât mai ușor întreaga lucrare și într-un chip defavorabil autorului, fără a mai fi nevoit să-și ia osteneala unei cercetări deosebite, recenzentul începe<sup>3</sup> și încheie spunând: „Această lucrare este un sistem al idealismului transcendențial“ (sau, cum spune el, al idealismului înalt\*).

---

\* Nici pe departe „înalt“. Turnurile înalte și marii metafizicieni care le seamănă – în preajma unora, ca și a altora, vântul suflă de obicei cu putere – nu sunt pe măsura mea. Locul meu este *bathos*-ul rodnic al experienței, iar cuvântul „transcendențial“, a cărui semnificație am indicat-o de atâtea ori, dar care nici măcar nu a fost înțeleasă de recenzentul meu (atât de grăbit a privit el totul), nu desemnează ceva ce trece dincolo de orice experiență, ci ceva ce îi premerge (*a priori*),

Văzând această propoziție, mi-am dat de îndată seama ce fel de critică are să urmeze, cam tot așa cum cineva care nu a auzit sau nu a văzut niciodată ceva despre geometrie ar fi găsit cartea lui Euclid și, cerându-i-se să-și spună părerea despre ea, după ce ar fi răsfoit-o și ar fi dat peste multe figuri, ar declara: „Cartea este un îndrumar sistematic de desen; autorul se slujește de un limbaj special pentru a da indicații obscure și de neînțeles, care până la urmă nu pot realiza mai mult decât poate înfăptui oricine, dacă dispune de la natură de o vedere bună ș.a.m.d.“.

Să vedem însă ce fel de idealism este de fapt acela care străbate întreaga mea lucrare, fără să constituie însă câtuși de puțin sufletul sistemului.

Principiul tuturor idealiştilor adevărați, de la școala eleaților până la episcopul Berkeley, este cuprins în această formulă: „Orice cunoaștere prin simțuri și experiență nu este decât simplă aparență, și adevărul se găsește numai în ideile intelectului pur și ale rațiunii pure“.

Acesta este însă tocmai opusul idealismului propriu-zis; cum am putut să mă slujesc de această expresie în cu totul alte scopuri și cum a putut-o vedea criticul meu în tot locul?

Răspunsul la această întrebare se sprijină pe ceva ce s-ar fi putut desprinde ușor, dacă s-ar fi dorit aceasta, din întregul lucrării mele. Spațiul și timpul, cu tot ce cuprind în ele, nu sunt lucrurile sau proprietățile lor în sine, ci țin doar de fenomenul lor; până în acest punct sunt de acord cu idealistii despre care am vorbit. Doar că aceștia, și printre ei

---

dar nu are altă menire decât să facă posibilă cunoașterea prin experiență. Dacă aceste concepte depășesc experiența, folosirea lor este numită transcendentă și va fi deosebită de folosirea imanentă, adică de folosirea limitată la domeniul experienței. Toate răstălmăcirile de acest fel au fost preîntâmpinate îndeajuns în lucrarea mea. Doar recenzentul a găsit folos în răstălmăciri.



mai ales Berkeley, considerau spațiul o simplă reprezentare, empirică, care, ca și fenomenele din el, ne este cunoscut, împreună cu toate determinările sale, numai prin experiență sau percepție; eu, dimpotrivă, arăt mai întâi că spațiul (și tot așa și timpul, căruia Berkeley nu i-a dat atenție), împreună cu toate determinările sale, poate fi cunoscut *a priori* de noi, deoarece ne este dat, la fel ca și timpul, înainte de orice percepție sau experiență, ca formă pură a sensibilității noastre care face posibilă orice intuiție și, deci, toate fenomenele. Urmează de aici că, dacă adevărul se întemeiază pe legi universale și necesare, drept criterii ale sale, atunci la Berkeley experiența nu poate avea criterii ale adevărului; pentru că el nu a pus la temelie fenomenelor nimic *a priori*; de aici rezultă apoi că ele nu sunt decât simplă aparență, în timp ce la noi spațiul și timpul (în relație cu conceptele pure ale intelectului) prescriu *a priori* oricărei experiențe posibile legea lor, ceea ce oferă totodată și criteriul sigur pentru a distinge în experiență adevărul de aparență.\*

Așa-numitul meu idealism (de fapt idealismul critic) este, așadar, de un fel cu totul deosebit, și anume de așa natură încât îl răstoarnă pe cel obișnuit și face ca întreaga cunoaștere *a priori*, chiar și cea a geometriei, să dobândească acum, pentru întâia oară, acea realitate obiectivă ce nu ar fi putut

---

\* Idealismul propriu-zis urmărește întotdeauna un scop iluzoriu și nici nu poate urmări altul; idealismul meu își propune doar să înțeleagă cum este posibilă cunoașterea noastră *a priori* a obiectelor experienței, ceea ce constituie o problemă care nu a fost dezlegată până acum, ba nici măcar nu a fost încă pusă ca atare. Prin aceasta se năruie întregul idealism amăgitor care (așa cum se poate vedea deja la Platon) a dedus întotdeauna din cunoștințele noastre *a priori* (chiar din cele ale geometriei) că trebuie să mai existe o altă intuiție (și anume una intelectuală) alături de intuiția prin simțuri, pentru că nimeni nu s-a gândit vreodată că simțurile pot intui și *a priori*.

fi afirmată nici măcar de realiștii cei mai înflăcărați fără acea idealitate a spațiului și a timpului dovedită de mine. Așa stând lucrurile, mi-am dorit să numesc altfel conceptul meu pentru a împiedica orice fel de neînțelegeri; nu a fost însă cu puțință să-l schimb cu totul. Să-mi fie îngăduit atunci să-i spun pe viitor, așa cum am arătat mai sus, idealism formal sau, încă mai bine, idealism critic, pentru a-l deosebi de idealismul dogmatic al lui Berkeley și de cel sceptic al lui Descartes.

În afară de acestea nu mai găsesc în recenzia cărții mele nimic care ar merita atenție. Autorul ei judecă totul *en gros*, într-o manieră care este înțelept aleasă, pentru că astfel nu-ți dai pe față nici știința, nici neștiința; o singură judecată desfășurată *en détail* – dacă ar fi atins cât de cât problema fundamentală – ar fi dezvăluit poate greșeala mea, poate măsura înțelegerii recenzentului pentru acest fel de cercetări. Și nu a fost un artificiu rău gândit acela de a răpi de la început cititorilor, obișnuiți să-și facă o idee despre cărți numai din știrile cuprinse în ziare, chiar dorința de a mai citi cartea, înșirând o mulțime de propoziții și spunându-le papagalicește una după alta, dintr-o suflare, propoziții care, în afara legăturii cu temeiurile lor și cu deslușirile ce li s-au dat, trebuie să sune negreșit ca lipsite de sens, îndeosebi când sunt atât de opuse, ca acestea, oricărei metafizici de școală; și secând astfel cu totul răbdarea cititorului, să încheie apoi, după ce mi-a făcut cunoscută sentința profundă că adevărul nu este decât o iluzie statornică, cu lecția aspră și totuși părintească: La ce bun să lupți împotriva limbii acceptate în mod obișnuit, la ce bun și de unde felul acesta idealist de a vorbi?<sup>4</sup> O judecată care reduce tot ce este specific cărții mele, înfățișată mai întâi ca eretică din punct de vedere metafizic, la o simplă

înnoire a limbajului arată limpede că pretinsul meu judecător nu a înțeles nimic din ea și pe deasupra nu s-a înțeles bine nici măcar pe sine.\*

Recenzentul vorbește, cu toate acestea, ca un om care știe că are vederi importante și eminente, dar pe care nu le dă încă în vileag; căci în privința metafizicii eu n-am aflat în ultima vreme nimic ce ar putea îndreptăți un asemenea ton. Recenzentul face în acest caz foarte rău lipsind lumea de descoperirile sale. Căci neîndoielnic li s-a întâmplat și altora ca și mie, și anume că, în ciuda lucrurilor frumoase ce s-au scris în acest domeniu de multă vreme, nu am putut afla nimic care să fi dus știința măcar cu un pas înainte. Să șlefuești definiții, să sprijini în noi cârje demonstrații șchioape, să adaugi metafizicii noi petice, să-i dai o tăietură nouă, toate acestea se întâmplă adesea, dar lumea nu asta cere. Ea e sătulă de afirmații metafizice. Oamenii doresc ca posibilitatea acestei științe, sursele din care poate fi derivată, certitudinea acesteia să fie cercetate și să avem criterii sigure pentru a deosebi aparența dialectică a rațiunii pure de adevăr. Trebuie că recenzentul are soluții pentru toate acestea, altminteri el nu ar fi vorbit pe un ton superior.

---

\* Recenzentul se bate în mai multe rânduri cu propria sa umbră. Când opun visului adevărul experienței, el nici nu-și dă seama că aici nu-i vorba decât de cunoscutul *somnio objective sumto* [„vise considerate obiectiv“] din filozofia lui Wolff, care este pur formal și nu are nicidecum în vedere deosebirea dintre veghe și somn, o deosebire care de altfel nici nu poate fi pusă în evidență într-o filozofie transcendențială. De altminteri, el numește deducția categoriilor și tabelul principiilor intelectului, așa cum le-am conceput, „principiile general recunoscute ale logicii și ontologiei“ exprimate într-un chip idealist. Este îndeajuns ca cititorul să consulte în această privință *Prolegomenele* de față pentru a se convinge singur că o judecată mai nevolnică și mai neadevărată, chiar și din punct de vedere istoric, nu putea fi pronunțată.

Bănuiesc însă că o asemenea nevoie a științei nici nu i-a trecut prin minte, căci altfel și-ar fi concentrat judecata asupra acestui punct și chiar și o încercare neizbutită într-o chestiune atât de importantă i-ar fi stârnit respectul. Dacă așa stau lucrurile, suntem din nou buni prieteni. Nimeni nu-l va împiedica să se adâncească cât va voi în metafizica sa; dar asupra a ceea ce se află în afara metafizicii, asupra surselor ei ce se găsesc în rațiune nu poate el să judece. Că bănuiala mea nu e lipsită de temei o dovedesc prin aceea că el nu spune nici un singur cuvânt despre posibilitatea cunoașterii sintetice *a priori*, care era adevărata problemă de a cărei dezlegare atârână în întregime soarta metafizicii și spre care țintește întreaga mea *Critică* (la fel ca și *Prolegomenele* de față). Idealismul de care s-a lovit și de care a și rămas agățat a fost admis în sistemul meu doar fiindcă este singurul mijloc pentru a dezlega acea problemă (cu toate că a căpătat confirmări și pe alte temeuri); iar atunci recenzentul ar fi trebuit să arate fie că acea problemă nu are însemnătatea pe care i-am dat-o (pe care i-o mai dau și în aceste *Prolegomene*), fie că nu poate fi dezlegată prin conceptul meu despre fenomene, fie că ar putea fi dezlegată mai bine pe altă cale; despre toate acestea nu găsesc însă nici un singur cuvânt în recenzie. Prin urmare, recenzentul n-a înțeles nimic din lucrarea mea și poate nimic despre spiritul și esența metafizicii, dacă nu cumva – ceea ce cred mai curând –, în graba de a judeca, mâniat de greutatea de a-și croi drum printre atâtea piedici, a aruncat o umbră păgubitoare peste lucrarea aflată în fața sa, făcându-și-o de nerecunoscut în trăsăturile ei fundamentale.

Este foarte greu pentru o revistă savantă, cu oricâtă atenție și grijă și-ar alege colaboratorii, să-și afirme renumele ei de altfel meritat în câmpul metafizicii în aceeași măsură ca în alte domenii. Celelalte științe și cunoștințe își au propria

lor normă. Matematica își află norma în ea însăși, istoria și teologia în cărțile lumefști sau sfinte, fizica și medicina în matematică și experiență, dreptul în cărțile de legi; chiar și chestiunile de gust își au o normă în modele oferite de antici. Doar pentru a judeca lucrul ce se cheamă metafizică, norma trebuie mai întâi găsită (și eu am făcut o încercare de a determina norma, precum și întrebuițarea ei). Ce este însă de făcut atâta timp cât aceasta încă nu a fost dată la iveală, când trebuie totuși să judecăm scrieri de acest fel? Dacă ele sunt din cele dogmatice, putem să ne purtăm cum dorim; nimeni nu ar putea să se dea prea multă vreme drept învățătorul altora în acest domeniu, fără ca să apară cineva care să-l învețe pe el. Dacă scrierile sunt însă critice, și anume obiectul lor nu sunt alte scrieri, ci rațiunea însăși, astfel încât norma pentru judecarea lor nu poate fi preluată, ci trebuie mai întâi căutată, atunci întâmpinările și muștrările sunt, desigur, permise, dar deasupra lor trebuie să stea spiritul înțelegerii, de vreme ce nevoia este a noastră a tuturor, iar lipsa pătrunderii trebuincioase interzice orice sentință definitivă.

Pentru a lega însă această apărare a mea și cu interesul general al lumii filozofice, propun o probă menită să hotărască asupra felului în care ar trebui orientate toate cercetările metafizice către scopul lor comun. Această probă seamănă întocmai cu ceea ce au făcut îndeobște matematicienii pentru a hotărî într-o dispută asupra superiorității metodelor lor; îl provoc, așadar, pe recenzentul meu să demonstreze cum se cuvine, pe temeuri *a priori*, în felul său, fie și numai o singură propoziție într-adevăr metafizică, adică una sintetică și dedusă *a priori* din concepte, la nevoie una dintre cele de care ne putem lipsi cel mai greu, cum ar fi, bunăoară, principiul conservării substanței sau principiul determinării necesare a evenimentelor din lume prin cauza lor. Dacă nu o poate face (vom lua tăcerea drept o mărturie), el va trebui

să admită că, de vreme ce metafizica nu este nimic fără certitudinea apodictică a propozițiilor de acest fel, posibilitatea sau imposibilitatea metafizicii trebuie determinată înainte de toate printr-o critică a rațiunii pure; el este deci silit fie să recunoască faptul că principiile criticii mele sunt corecte, fie să demonstreze lipsa lor de valabilitate. Dar întrucât prevăd că, deși s-a bizuit până acum, fără a-și face griji, pe certitudinea principiilor sale, el nu va găsi, de îndată ce va fi vorba de o examinare serioasă, în întregul domeniu al metafizicii, fie și unul singur pe care l-ar putea înfățișa cu încredere, îi voi acorda condițiile cele mai prielnice ce pot fi așteptate într-o dispută, și anume îl voi scuti de *onus probandi* [„povara demonstrației“] și îl voi lua asupra mea.

El găsește, anume, în *Prolegomenele* de față și în *Critica* mea (pp. 376–399) opt propoziții care sunt, două câte două, opuse, dar care aparțin, fiecare, în chip necesar metafizicii, pe care ea nu le poate nici recunoaște, nici respinge (deși nu există nici una printre ele care să nu fi fost acceptată la timpul său de vreun filozof). Îi dau voie să-și aleagă după plac una dintre aceste propoziții și s-o adopte fără demonstrație; numai una însă (căci risipirea timpului îi va sluji la fel de puțin ca și mie), și să atace apoi demonstrația pe care o aduc în sprijinul propoziției opuse. Dacă voi izbuti să apăr totuși această propoziție și să arăt astfel că, potrivit unor principii pe care orice metafizică dogmatică trebuie să le recunoască în chip necesar, și opusul propoziției adoptate de el poate fi demonstrat la fel de clar, atunci am dovedit prin aceasta că metafizica ascunde din naștere un cusur care nu poate fi explicat, cu atât mai puțin înlăturat, decât dacă ne ridicăm până la locul în care acesta ia ființă, adică până la însăși rațiunea pură; și atunci *Critica* mea trebuie ori acceptată, ori înlocuită cu o alta mai bună, dar cel puțin studiată, și mai mult nici nu cer acum. Dacă însă nu pot apăra demonstrația

mea, atunci oponentul meu are de partea sa o propoziție sintetică *a priori* dedusă din principii dogmatice; așadar, învinuirea pe care am adus-o metafizicii comune s-a dovedit a fi nedreaptă și mă învoiesc să recunosc ca fiind îndreptățite muștrările aduse *Criticii* mele (deși s-ar putea foarte bine ca nu aceasta să fie consecința înfrângerii mele). În acest scop ar fi însă necesar, după cum mi se pare, ca recenzentul meu să-și *părăsească anonimatul*, căci cum s-ar putea altfel preîntâmpina o situație în care, în loc să am o singură problemă, m-aș vedea onorat sau asaltat de mai multe, puse de adversari anonimi, și pe deasupra fără chemare.<sup>5</sup>

*Propunere pentru o cercetare a Criticii,  
după care poate urma judecata*

Sunt recunoscător publicului învățat și pentru tăcerea cu care mi-a onorat *Critica* o bună bucată de vreme<sup>6</sup>, deoarece această tăcere dovedește o amânare a judecății și deci și o anume bănuială că într-o lucrare care părăsește toate căile bătute pentru a porni pe un drum nou, pe care nu te poți orienta imediat, trebuie să se afle totuși ceva prin care o ramură importantă, dar acum uscată a cunoașterii omezești ar putea dobândi o viață nouă și rodnicie, prin urmare o grijă de a nu rupe sau vătăma altoiul atât de fraged printr-o judecată pripită. Un exemplu al unei judecăți întârziate din asemenea motive mi-a căzut de curând sub ochi în *Gothaische gelehrte Zeitung* [Gazeta savantă din Gotha]. Temeinicia acestei judecăți (fără a pune la socoteală lauda mea care aici dă de bănuie) poate fi cântărită de orice cititor după prezentarea ușor de priceput și nefalsificată a unei părți ce ține de primele principii ale lucrării mele.<sup>7</sup>

De vreme ce o asemenea construcție vastă nu poate fi judecată în întregul ei numaidecât și dintr-o privire, propun

ca ea să fie examinată cărămidă cu cărămidă, pornind de la temelia ei, și să folosim pentru aceasta *Prolegomenele* de față ca o schiță generală cu care apoi lucrarea însăși ar putea fi comparată. Această pretenție ar fi lipsită de modestie și ar merita să fie respinsă cu indignare dacă nu ar avea ca temei decât propria închipuire despre însemnătatea lucrării, pe care vanitatea o acordă de obicei tuturor produselor proprii. Întreaga filozofie speculativă este însă pe punctul de a se stinge pe de-a-ntregul, cu toate că rațiunea omenească se leagă de ea cu o pornire ce nu se va stinge vreodată și care numai fiindcă este tot timpul înșelată încearcă acum, deși zadarnic, să se prefacă în indiferență.

Nu se poate crede în veacul nostru luminat că nu se vor găsi destui oameni meritoși, gata să se slujească de orice bună ocazie pentru a conlucra în interesul comun al rațiunii, al unei rațiuni ce se limpezește tot mai mult, dacă se arată doar o oarecare nădejde de a ajunge astfel la țel. Matematica, fizica, dreptul, artele și chiar morala ș.a.m.d. nu ne umplu încă pe de-a-ntregul sufletul; întotdeauna mai rămâne un loc liber hărăzit simplei rațiuni pure și speculative și împrejurarea că el nu este umplut ne silește să căutăm în schimonoseli, în fleacuri sau în amăgiri aparența unei ocupații și a unui punct de sprijin; în fond, nu este vorba decât de un divertisment pentru a putea uita chemarea apăsătoare a rațiunii care, potrivit menirii ei, ne cere ceva ce ar putea s-o mulțumească în sine, ceva ce nu o pune la lucru doar pentru alte țeluri sau în interesul pasiunilor. De aceea, o cercetare care se îndeletnicește numai cu acest domeniu al rațiunii existente pentru sine, tocmai pentru că în el se întâlnesc toate celelalte cunoștințe și chiar scopuri pentru a se reuni într-un singur tot, are, așa cum bănuiesc cu temei, o putere de atracție asupra oricărui om care a încercat vreodată să-și lărgească în acest fel conceptele și, îndrăznesc să spun, una



mai puternică chiar decât orice altă cunoaștere teoretică, pe care nu am schimba-o cu ușurință pe cea dintâi.

Propun *Prolegomenele* de față drept plan și fir călăuzitor al cercetării, și nu lucrarea însăși, deoarece, deși sunt și acum încă pe deplin mulțumit de ea în ceea ce privește conținutul, ordinea, modul de expunere și grija cu care am cântărit și examinat fiecare propoziție înainte de a o pune pe hârtie (căci au trebuit să treacă ani până să mă fi simțit întru totul mulțumit nu numai de întregul lucrării, dar uneori fie și numai de o singură propoziție în ceea ce privește premisele ei), nu sunt întru totul mulțumit de expunerea mea din unele paragrafe ale teoriei elementelor, de pildă de deducția conceptelor intelectului sau de prezentarea paralogismelor rațiunii pure, deoarece o anumită prolixitate stânjenește aici claritatea.<sup>8</sup> Ceea ce spun *Prolegomenele* cu privire la aceste paragrafe poate fi luat ca bază a cercetării în locul lor.

Germanii sunt lăudați pentru că pot ajunge mai departe decât alte popoare în domeniile în care este nevoie de stăruință și neslăbită râvnă. Dacă această părere este întemeiată, atunci ni se înfățișează aici un prilej de a desăvârși o întreprindere de a cărei încheiere fericită nu ne putem îndoi, care este la fel de importantă pentru toți oamenii ce gândesc și totuși n-a izbutit până acum, în așa fel încât această părere favorabilă să fie confirmată, cu atât mai mult cu cât știința despre care este vorba este de un fel atât de deosebit încât poate fi adusă dintr-odată la deplina ei desăvârșire și la acea *stare durabilă* de unde nu poate fi dusă mai departe nici în cea mai mică măsură și nu mai poate fi îmbogățită și nici măcar schimbată prin descoperiri ulterioare (îmbunătățirile pe care le poate cunoaște printr-o clarificare sporită ici și colo sau prin foloase legate de ea nu le mai pun la socoteală aici). Acest avantaj nu-l are și nu-l poate avea nici o altă știință, pentru că nici una nu are în vedere o

facultate de cunoaștere atât de izolată, atât de independentă de altele și atât de puțin amestecată cu ele. Momentul de față nu pare să fie nefavorabil pentru ceea ce cer eu, deoarece în Germania aproape că nu se mai știe cu ce anume am mai putea să ne îndeletnicim, în afară de așa-numitele științe folositoare, astfel încât să nu fie vorba de un simplu joc, ci de o lucrare prin care va fi obținut un rezultat durabil.

Va trebui să las în seama altora să se gândească în ce fel ar putea fi unite eforturile învățaților pentru atingerea unui asemenea scop. Nu mă gândesc, desigur, să pretind cuiva să se mulțumească să urmeze pur și simplu propozițiile mele, nici măcar nu mă mângâi cu o asemenea speranță; s-ar putea, dimpotrivă, să aibă loc atacuri, reveniri, restrângeri, dar și confirmări, completări și dezvoltări; dacă lucrul este cercetat, pornind chiar de la temelie, nu se poate să nu se nască în acest fel o construcție teoretică care, chiar dacă nu va fi a mea, va deveni o moștenire lăsată urmașilor pentru care ei vor avea motive să fie recunoscători.

Ar trebui să intrăm în prea multe amănunte pentru a arăta ce este de așteptat pentru metafizică, dacă mai întâi principiile criticii sunt în ordine și cum ea, prin aceea că i s-au smuls penele false, nu trebuie să arate sărăcăcioasă și micșorată, ci într-o altă privință bogată și cuviincios înzestrată; dar alte foloase majore pe care le-ar aduce cu sine o asemenea reformă sar în ochi. Metafizica obișnuită a fost deja rodnică prin aceea că a cercetat conceptele elementare ale intelectului pur pentru a le face clare prin analiză și precise prin explicație. Astfel, metafizica a cultivat rațiunea, iar aceasta din urmă a găsit că va face bine consacându-i-se mai departe. Dar acesta a și fost tot binele pe care l-a înfăptuit. Căci ea singură și-a nimicit tot meritul înlesnind prin afirmații nehibzuite înfumurarea, prin stratageme subtile și înfrumusețări înșelătoare sofistica și prin ușurința de

a trece peste cele mai grele probleme cu o brumă de cunoștințe școlărești superficialitatea, care este cu atât mai seducătoare cu cât are de ales să ia, pe de o parte, ceva din limbajul științei, pe de altă parte, ceva din popularitate, fiind astfel totul pentru toți, dar, în realitate, pretutindeni nimic. Prin critică, judecata noastră capătă, dimpotrivă, un criteriu prin care poate fi deosebită cu siguranță cunoașterea de aparența cunoașterii și ea întemeiază, prin aceea că ajunge în metafizică la deplina ei exercitare, un mod de gândire care-și va întinde apoi înrâurirea binefăcătoare asupra oricărei alte folosiri a rațiunii și o pătrunde pentru prima dată de adevăratul spirit filozofic. Dar și folosul pe care-l aduce teologiei, făcând-o independentă de judecata speculației dogmatice și punând-o prin aceasta la adăpost sigur de toate atacurile unor asemenea adversari, nu trebuie să fie disprețuit. Căci metafizica obișnuită, deși i-a făgăduit teologiei mult sprijin, nu a putut mai apoi să-și țină făgăduiala și, pe deasupra, chemând dogmatica speculativă în sprijinul ei, nu a făcut altceva decât să-și înarmeze propriii ei dușmani. Fanatismul care se poate ivi într-o epocă luminată numai dacă se ascunde în spatele unei metafizici de școală, sub a cărei protecție poate îndrăzni să se dezlănțuie ca și cum ar fi înzestrat cu rațiune, va fi alungat de filozofia critică din acest ultim ascunziș al său și, peste toate acestea, pentru un profesor de metafizică va fi desigur de mare însemnătate să poată spune odată, cu aprobarea tuturor, că ceea ce predă este, în sfârșit, o *știință* și că se aduce astfel omenirii un adevărat folos.

## NOTE

### *Cuvânt înainte și Observații preliminare*

1. Această primă parte a cărții nu poartă un titlu în ediția originală; titlul „Cuvânt înainte“ a fost propus de Karl Vorländer, cunoscut editor al scrierilor lui Kant.
2. Cuvântul *Prolegomena*, al cărui echivalent german ar fi *Vorbemerkungen* („Observații preliminare“), era folosit curent, în vremea lui Kant, în scrieri teoretice. Bunăoară, filozoful Alexander Gottlieb Baumgarten, discipol al lui Christian Wolff, plasează mereu, la începutul diferitelor secțiuni ale cărții sale *Metaphysica*, observații introductive sub titlul *Prolegomena*. Kant a cunoscut foarte bine această lucrare, pe care o folosea în predarea unuia dintre cursurile sale de la Universitatea din Königsberg. Un alt contemporan, Johann Georg Hamann, utilizează termenul drept titlu al uneia dintre lucrările lui teologice, publicată în 1774. Cuvântul apare și într-o scrisoare a lui Kant către Marcus Herz din 15 decembrie 1778, în care filozoful vorbește de „prolegomene la metafizică și ontologie“ (vezi Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1924, p. 184).
3. Această observație poate să fie luată și ca o precizare cu privire la intențiile și caracterul lucrării. Ea nu a fost, așa cum este o lucrare de popularizare în sensul obișnuit al cuvântului, adresată în primul rând profanilor (*Laien*). Autorul și-a propus mai degrabă să ofere lămuriri și clarificări pentru cunoscători, „pentru viitorii profesori“.
4. Este o aluzie clară la profesorii eclecticici de filozofie ai vremii, numiți și *Populärphilosophen*. Obiectul străduințelor lor era în principal o mai bună înțelegere a ideilor filozofilor consacrați ai

- trecutului, interpretarea acestor idei într-un mod potrivit pentru a răspunde oricărei noi formulări pe care ar putea-o primi o problemă filozofică recunoscută. Ceea ce acuză în primul rând Kant este neputința acestor filozofi de a contribui într-un fel la progresul gândirii, de a enunța și rezolva noi probleme filozofice. Ultimele fraze ale alineatului vizează incapacitatea învățaților de acest fel de a înțelege idei noi și ironizează tendința lor caracteristică de a reduce întrebări sau soluții filozofice originale, propuse de contemporani, la problematica și vederile marilor autorități ale filozofiei vechi sau moderne. Din ele răzbate indirect, și totuși limpede, convingerea autorului *Criticii rațiunii pure* cu privire la noutatea și însemnătatea contribuțiilor sale filozofice. Aceste rânduri pot fi citite și ca o reacție la prima recenzie a *Criticii rațiunii pure*, apărută în ianuarie 1782, în publicația *Göttingische gelehrte Anzeigen*. Kant va supune această recenzie unei critici nimicitoare în anexa *Prolegomenelor*. Este de presupus că filozoful îl bănuia drept autor al recenziei desemnate pe unul dintre redactorii publicației, Johann Georg Heinrich Feder, un om la care aroganța făcea casă bună cu mediocritatea, și că și-a propus ridiculizarea tipului de „învățat“ pe care îl întruchipa atât de bine acesta. Faptul că marele filozof și-a dat osteneala să-i pună la locul lor pe asemenea oameni nu trebuie să surprindă. Feder era foarte popular în momentul apariției *Criticii* și trecea drept unul dintre arbitrii opiniei filozofice. El a fost chemat profesor titular de filozofie la Göttingen în 1768, la 28 de ani, în timp ce Kant obține această poziție la Universitatea din Königsberg abia în 1770, la 46 de ani! Manualele publicate de Feder erau bine apreciate și folosite în toate universitățile germane ale vremii. Împreună cu cercul său de la Göttingen, Feder a resimțit din plin urmările suficienței obtuze cu care a întâmpinat filozofia critică a lui Kant. În autobiografia sa, Feder deplânge ceea ce numește „amputarea faimei mele de autor și profesor prin revoluțiile critice în filozofie“. Pe măsura creșterii interesului pentru filozofia lui Kant, numărul studenților lui Feder scade. Este interesant că până la urmă, în 1797, Feder s-a decis să renunțe la catedra universitară din Göttingen, preluând funcția de director al unui gimnaziu din Hanovra.
5. Soarta metafizicii atârnă, crede Kant, de cercetarea critică a posibilității unei cunoașteri *a priori*. Numai în urma unei asemenea

cercetări, ce nu fusese întreprinsă până atunci, se va putea formula un răspuns întemeiat la întrebarea dacă și cum este posibilă metafizica ca știință. Fundamentarea critică a teoriei cunoașterii distruge presupunerile de la care pleacă, conștient sau tacit, orice metafizică dogmatică, ca pretinsă știință teoretică despre lumea inteligibilă, suprasensibilă. Totodată, această întemeiere reprezintă o nouă naștere sau o renaștere a metafizicii, gândită de Kant în primul rând ca știință despre condițiile *a priori* ce fac posibilă cunoașterea în genere. Despre metafizică, concepută drept critică a rațiunii pure, Kant scrie că „servește mai mult pentru a preveni erori decât spre a extinde cunoașterea“ (Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, p. 629).

6. Lui Kant îi plăcea să risipească prin scrierile sale citate în latină. Ludwig Ernst von Borowski, unul dintre biografii săi, relatează că tânărul Kant îi studiasse cu mult entuziasm pe clasicii latini în gimnaziu și că înclinarea pentru ei nu l-a părăsit nici mai târziu. La o vârstă înaintată, în 1792, Kant era încă în stare să recite fără poticniri lungi pasaje din lucrări pe care le prețuia în mod deosebit.
7. S-a observat că *Prolegomenele* conțin mai multe referiri la nume de filozofi decât *Critica rațiunii pure*. Dintre acestea, cele mai numeroase sunt cele la numele lui David Hume. Interesul deosebit al confruntării cu concepția asupra cunoașterii prin experiență și, în particular, cu concepția asupra cauzalității, care au fost dezvoltate de filozoful scoțian, rezultă pentru Kant din câteva împrejurări. Mai întâi, Hume îi apare lui Kant ca unul dintre pușinii gânditori moderni care au ridicat probleme noi. Hume a formulat pentru prima dată în mod clar, ne spune Kant, întrebarea cu privire la temeiul enunțurilor despre corelații cauzale. Filozoful german a subliniat în mod deosebit însemnătatea acestei interogații. În al doilea rând, Kant vede în Hume pe cel mai important critic modern al metafizicii, gânditorul care a dezvoltat cea mai radicală și consecventă contestare a posibilității oricărei cunoașteri *a priori*, dincolo de domeniul strict delimitat al științelor matematice. Critica lui Kant se îndreaptă împotriva concluziei sceptice a empirismului lui Hume, contestarea posibilității sintezei *a priori*. Kant vorbește despre „erorile care n-au luat naștere decât

pe urmele adevărului“ (*Critica rațiunii pure*, p. 577). Nu trebuie deci să ne mire că, pentru relevarea noutății și însemnătății punctului său de vedere, Kant va socoti oportună o largă raportare, valorizatoare și critică, la principiile teoriei cunoașterii a lui Hume. În *Critica rațiunii pure*, Kant exprima sugestiv poziția sa ambivalentă față de Hume scriind că acesta „nu cunoaște o diferență între revendicările întemeiate ale intelectului și pretențiile dialectice ale rațiunii, împotriva cărora se îndreaptă în primul rând atacurile lui...” (vezi *op. cit.*, p. 579).

8. Comentatorii subliniază că aici cuvântul *amintire* trebuie să fie luat în sens de *prevenire* sau *avertisment* (*Ermahnung*). Contestarea (mai bine zis luarea la cunoștință a contestării) de către Hume a valabilității obiective a ideii corelației cauzale „l-a trezit“ pe Kant din „somnia dogmatic“.
9. Este vorba de prima ediție a *Criticii rațiunii pure*, apărută în 1781, cu doi ani înaintea *Prolegomenelor*. Pasajele ce urmează conțin câteva exprimări importante ale lui Kant cu privire la relația dintre cele două lucrări.
10. Această comparație nautică sugerează poziția filozofiei critice, propuse de Kant, față de dogmatismul și scepticismul filozofic. Fără o analiză critică prealabilă a facultății noastre de cunoaștere, întreprinderea metafizică seamănă cu o călătorie în marea deschisă fără compas și hartă. Conștient de nesocotința metafizicianului dogmatic, scepticul cade, până la urmă, în cealaltă extremă, contestând posibilitatea sintezei *a priori* în genere și renunțând astfel, cu totul, la orice cunoștință metafizică. În termenii comparației lui Kant, scepticul își pune la adăpost corabia, trăgând-o la țarm, „unde era menită să zacă și să putrezească“.
11. Moses Mendelssohn (1729–1786), ultimul reprezentant de seamă al metafizicii wolffiene, a fost contemporanul pe care Kant îl aprecia în mod deosebit ca filozof. Cu trecerea timpului a devenit clar că puterea creatoare a lui Mendelssohn a fost supraapreciată de Kant, care vedea în el geniul sortit să deschidă o nouă epocă în istoria metafizicii. După apariția *Criticii rațiunii pure*, Kant a așteptat cu mult interes judecata lui Mendelssohn. Aceasta a întârziat însă, spre dezamăgirea autorului, sănătatea șubredă neîngăduindu-i lui Mendelssohn, după propria lui măr-

- turisiră, eforturile pe care le cerea studiul adâncit al unei asemenea lucrări. La 10 aprilie 1783, Mendelssohn îi scria lui Kant: „De mulți ani sunt ca și pierdut pentru metafizică... *Critica rațiunii pure* a dumneavoastră este pentru mine și un criteriu al sănătății. De câte ori îmi închipui a fi câștigat în puteri, îndrăznesc să mă apropiu de această operă care mistuie seva nervoasă și nu am părăsit orice nădejde de a o putea gândi până la capăt, încă în această viață“ (Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, pp. 212–213).
12. Vergiliu, „Georgica IV“, 168, trad. de D. Murărașu, în Vergiliu, *Bucolice/Georgice*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1967, p. 118.
  13. Referindu-se la sursele cunoașterii *a priori* în genere, Kant nu distinge aici între *intelect* (*Verstand*) și *rațiune* (*Vernunft*). În general, s-au semnalat trei sensuri ale folosirii cuvântului *Vernunft* în *Critică* și în *Prolegomene*. În sensul cel mai îngust, *Vernunft* este facultatea principiilor. În sens îngust, este facultatea de „cunoaștere superioară“, care cuprinde *intelectul* în sens strict, *facultatea judecării și facultatea principiilor*. În sens larg, *Vernunft* reprezintă întreaga facultate de cunoaștere în măsura în care conține principiul *a priori*, incluzând astfel și formele *a priori* ale sensibilității (vezi Benno Erdmann, *Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena*, M. Niemeyer, Halle, 1904, pp. 8–9). La nivelul unei formulări generale a problemei surselor cunoașterii omezești, în cadrul căreia se realizează distincția dintre cunoașterea *a priori*, independentă de experiență, și cunoașterea *a posteriori*, întemeiată pe experiență, distincția *intelect – rațiune* nu intervine încă. Expresia *critica rațiunii pure* are la Kant înțelesul de cercetare a posibilității cunoașterii *a priori* în genere.
  14. În original, Kant trimite la paginația ediției întâi a *Criticii rațiunii pure*. Trimiterile versiunii românești au fost adaptate, astfel încât se fac la Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969.
  15. Kant are în vedere explicațiile cuprinse într-o lucrare bine cunoscută pe atunci a matematicianului Johann Andreas Segner, *Anfangsgründe der Mathematik* (*Principii elementare ale matematicii*). A doua ediție a acestei cărți a fost publicată la Halle, în 1773.



16. Aici și în continuare, Kant folosește *Critica* drept titlu prescurtat pentru *Critica rațiunii pure*.
17. Aceste alineate cuprind una dintre cele mai clare argumentări ale punctului de vedere că axiomele (enuțurile prime ale matematicii pure) sunt judecări sintetice *a priori*. Este expusă aici, pe scurt, concepția kantiană cu privire la caracterul intuitiv și constructiv al cunoașterii matematice. Kant susține că necesitatea principiilor din care derivă toate cunoștințele matematice nu este una logică, nu se întemeiază pe simpla analiză a conceptelor. Alături de necesitatea formal-logică, Kant are în vedere o necesitate întemeiată pe intuiția pură. Nu putem cunoaște, de exemplu, însușirile triunghiului prin simpla analiză a conceptului de triunghi, ci numai prin construcția triunghiului în intuiția noastră pură a spațiului. Conceptele matematice sunt, așadar, concepte construite în intuiția pură.
18. Kant își revendică, drept o descoperire filozofică de primă însemnătate, împărțirea generală a judecăților în *analitice* și *sintetice* și, cu deosebire, indicarea existenței judecăților sintetice *a priori*. El semnalează că într-o formă implicită distincția poate fi întâlnită în scrieri ale lui Locke și Hume, dar stăruie, totodată, că ea va putea fi descoperită aici doar de cel care a ajuns mai înainte la elaborarea ei sistematică prin „propria-i gândire“. Reflecțiile lui Kant cu privire la tendința răspândită de a pune în umbră contribuțiile conceptuale originale ale unui autor prin referire la înaintași, „care nu le-au întrevăzut decât în mod confuz“, conțin o lecție plină de semnificație pentru judecarea numeroaselor controverse privitoare la priorități în cunoașterea teoretică. Vom putea găsi întotdeauna anticipări mai vagi ale unor idei noi. Aceasta nu slăbește însă originalitatea celor din urmă, ci subliniază doar lumina pe care o aruncă ele asupra trecutului unei științe.
19. Horațiu, *Epistola către Pisoni*, 188, trad. de Ionel Marinescu, în Horatius, *op. cit.*, p. 319.
20. Aceste considerații erau pentru cititorul prevenit aluzii clare la modul obișnuit de a practica metafizica al „filozofilor populari“, de felul lui J. G. H. Feder.

21. Expresia *filozofie transcendentă* este introdusă de Kant pentru a desemna metafizica critică, pe care a dezvoltat-o pentru prima dată în *Critica rațiunii pure*. Problema centrală a *filozofiei transcendente*, în acest sens al termenului, este explicarea posibilității cunoștințelor sintetice a *priori*. „Numesc *transcendentă* orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este posibil a *priori*. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi *filozofie transcendentă*“ (*Critica rațiunii pure*, p. 59). În scrisoarea din 11 mai 1781 către Marcus Herz, Kant caracterizează ceea ce numește *filozofie transcendentă* drept „*metafizica despre metafizică*“ (*Metaphysik von der Metaphysik*) (vezi Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 195).
22. Această „împărțire“ a întrebării principale a filozofiei transcendente apare pentru prima dată în *Prolegomene* și va fi preluată în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure*, publicată în 1787. Aici întrebarea a treia este formulată astfel: „Cum este posibilă metafizica drept înclinație naturală?“ Precizând că metafizica este reală dacă nu ca știință, atunci totuși ca înclinație (dispoziție) naturală, Kant dă următoarea explicație: „Căci rațiunea omească înaintea irezistibil, fără a fi împinsă de simpla vanitate de a ști multe, ci mânată de propria nevoie, până la astfel de probleme, care nu pot fi soluționate prin nici o folosire empirică a rațiunii și principii împrumutate din experiență; și astfel la toți oamenii, de îndată ce în ei rațiunea se înalță până la speculație, a fost de fapt o metafizică oarecare în toate timpurile și va rămâne întotdeauna“ (*Critica rațiunii pure*, p. 56).
23. Kant recunoaște că teoria cunoașterii, filozofia transcendentă, nu poate îmbogăți cunoașterea matematică și fizică. El susține, totodată, că aceasta contribuie la înțelegerea naturii cunoașterii științifice și, prin aceasta, la „întrebuințarea corectă“ a cunoștințelor pe care ni le dau matematica și știința matematică a naturii.

### Partea întâi

1. Sunt reluate aici, pe scurt, considerațiile dezvoltate în paragraful 2 C cu privire la caracterul sintetic și intuitiv al cunoștințelor matematice. Se reamintește totodată că, date fiind certitudinea apodictică și necesitatea judecăților matematicii pure, acestea trebuie să fie și *a priori*. Problema acestei prime părți este explicarea posibilității judecăților sintetice *a priori* în matematică (aritmetică și geometrie). Ea corespunde primei părți a *Criticii rațiunii pure*, intitulată „Estetica transcendențială“.
2. Aceasta este una dintre formulările principiului filozofiei critice a cunoașterii, principiu enunțat și dezvoltat pentru prima dată în *Critica rațiunii pure*: o cunoaștere cu valoare obiectivă și universală, așa cum este cea cuprinsă în judecățile matematicii și fizicii pure, nu este o cunoaștere despre *lucruri așa cum sunt ele în sine*, ci numai o cunoaștere despre *fenomene*, despre lucruri în măsura în care devin obiecte ale unei experiențe posibile. Kant crede că numai prin adoptarea acestui principiu poate fi explicată posibilitatea unor cunoștințe cu valabilitate obiectivă, cu valoare universală și necesară, ocolindu-se atât Scyla asumării lor dogmatice, necritice, caracteristică metafizicii tradiționale, cât și Caribda contestării existenței unor asemenea cunoștințe, proprie filozofiei empiriste. Este ceea ce filozoful va caracteriza mai târziu, în prefața ediției a II-a a *Criticii rațiunii pure*, drept o *revoluție copernicană* în filozofie: „Până acum se admitea că toată cunoașterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar în această ipoteză, toate încercările de a stabili ceva despre ele *a priori* cu ajutorul conceptelor prin intermediul cărora cunoașterea noastră ar fi lărgită au fost zadarnice. Să încercăm deci o dată, dacă n-am reuși mai bine în problemele metafizice, presupunând că 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. Aici se petrece același lucru ca și cu prima idee a lui Copernic, care, văzând că explicarea mișcărilor cerești nu dădea rezultate dacă admitem că toată armata stelelor se învâрте în jurul spectatorului, încearcă să vadă dacă n-ar reuși mai bine lăsând spectatorul să se

învârtă, iar stelele, dimpotrivă, să stea pe loc. În metafizică se poate face o încercare asemănătoare în ceea ce privește *intuiția* lucrurilor. Dacă intuiția ar trebui să se orienteze după însușirea obiectelor, nu înțeleg cum am putea ști ceva *a priori* despre ele; dar dacă obiectul (ca obiect al simțurilor) se orientează după natura facultății noastre de intuire, eu îmi pot reprezenta foarte bine această posibilitate“ (*Critica rațiunii pure*, pp. 23–24).

3. Kant insistă asupra imposibilității de a determina prin concepte lipsa de congruență a unor figuri geometrice altfel identice, considerând această imposibilitate drept o dovadă a caracterului intuitiv al obiectelor geometrice. Deosebirea dintre dreapta și stânga poate fi construită intuitiv ca o relație între o parte a spațiului și spațiul ca întreg. Kant sugerează că evidențierea caracterului intuitiv al raporturilor spațiale ne conduce spre recunoașterea idealității lor. Comentatorii semnaleză însă lipsa de temei a încercării ce se face aici de a lega dihotomia *intelect – intuiție* de dihotomia *lucru în sine – fenomen*. Căci intelectul pur este tot așa de puțin în măsură să cunoască lucruri în sine, ca și intuiția. Același punct de vedere a fost de fapt formulat în *Critica rațiunii pure* și poate fi considerat drept o concluzie de primă însemnătate a filozofiei critice a cunoașterii. Este drept că în lucrări anterioare Kant a susținut un alt punct de vedere. În cunoscuta sa disertație *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), filozoful mai atribuia încă intelectului capacitatea de a cunoaște „lucurile în sine“, lucrurile așa cum sunt ele, independent de alcătuirea facultății noastre de cunoaștere. Hans Vaihinger (*Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 3 Bd., Stuttgart, 1881–1892) a semnalat pentru prima dată această inconsistență, caracterizând-o ca o rămășiță a unei „prejudecăți dogmatice“, pe care Kant nu ar fi izbutit să o învingă pe deplin în lucrările de mai târziu. Un alt comentator, Max Apel, califică punctul de vedere exprimat în acest pasaj din *Prolegomene* drept „o coajă de ou care nu a fost înlăturată a acestei gândiri necritice“ (vezi Max Apel, *Kommentar zu Kants Prolegomena*, zweite, vervollständigte Auflage, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1923, p. 118) și apreciază, împreună cu Vaihinger, că argumentele lui Kant nu își ating ținta în măsura în care aici se încearcă derivarea opoziției *lucru în sine – fenomen*,

precum și a idealității formelor spațiale și temporale, pornindu-se de la opoziția dintre *intelect* și *sensibilitate*.

4. Vorbind despre „matematicienii care erau totodată și filozofi“, Kant se gândea la Leibniz și leibnizieni. Aceștia deosebeau, bunăoară, linia matematică ideală, ca produs al gândirii, de linia reală din natură, spațiul matematic, ca „spațiul din minte“, de „spațiul adevărat din obiect“. Kant socotea că, înlăturând această distincție, teoria lui înlătură și orice îndoieli cu privire la valabilitatea obiectivă a enunțurilor matematicii.
5. Kant distinge elementul intuitiv al cunoașterii, *sensibilitatea*, și elementul ei conceptual, *intelectul*. Formele sensibilității se deosebesc, în acest sens, de formele gândirii. Pe de altă parte, cunoașterea nu este posibilă, după Kant, decât prin reunirea sensibilității și intelectului. „Intuiția și conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoașteri, astfel că nici conceptele fără o intuiție care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiția fără concepte nu pot da o cunoaștere“ (*Critica rațiunii pure*, p. 91). Ca forme *a priori* ale cunoașterii, spațiul și timpul stau pe același plan cu categoriile intelectului și nu trebuie să fie opuse celor din urmă. Orice cunoaștere ia naștere prin conlucrarea receptivității și spontaneității, a materiei sau conținutului empiric și a formei *a priori*. „Numesc *materia* fenomenului ceea ce corespunde în fenomen senzației, iar *forma* ceea ce face ca diversul fenomenului să poată fi ordonat în anumite raporturi. Cum acel ce, în care, numai, senzațiile se ordonează și pot fi puse într-o anumită formă, nu poate fi senzație, urmează că dacă materia oricărui fenomen nu ne este dată, ce-i drept, decât *a posteriori*, forma ei trebuie să se afle *a priori* în simțire, gata pentru a se aplica la toate fenomenele, că deci trebuie să poată fi considerată independent de orice senzație“ (*Critica rațiunii pure*, pp. 65–66). Deși caracterizarea spațiului și timpului drept elemente pure *a priori* ce dau formă tuturor intuițiilor sensibile este centrală în teoria kantiană a cunoașterii, filozoful contrapune uneori, cum se poate vedea și în *Prolegomene*, sensibilitatea și intelectul drept conținutul (partea receptivă) și forma (partea activă a) cunoașterii. Sensibilitatea, ca manifestare a receptivității, și intelectul, ca manifestare a spontaneității capacității noastre de cunoaștere, nu pot constitui

decât prin împreunarea lor cunoașterea prin experiență. „Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Idei [*Gedanken*] fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe“ (*Critica rațiunii pure*, p. 92).

6. *Idealismul* despre care se vorbește aici este idealismul subiectiv al lui Berkeley. Pentru Kant este concepția care reduce lucrurile din lumea exterioară la *reprezentări* (*Vorstellungen*) ale conștiinței individuale. Potrivit acestei concepții, lucrurile nu există decât în percepție și nu au nici o subzistență în afara spiritului care percepe. Nu există deci decât subiectul care percepe și „ideile“ sale, adică percepții, reprezentări și gânduri. Recenzia publicată în *Göttingische gelehrte Anzeigen* și poate că și alte reacții la prima ediție a *Criticii rațiunii pure* i-au atras atenția lui Kant că, pornind de la unele formulări izolate de context, cititorii superficiali pot să creadă că punctul de vedere susținut în această lucrare este cel al idealismului subiectiv, așa cum a fost acesta formulat în lucrările lui Berkeley. Pot fi citate nu puține asemenea formulări în prima ediție a *Criticii*. Iată doar două exemple: „Dar obiectele externe (corpurile) nu sunt decât fenomene, prin urmare nimic altceva decât un mod al reprezentărilor mele, ale căror obiecte nu sunt ceva decât prin aceste reprezentări, iar separate de ele nu sunt nimic. Există deci atât lucrurile externe, după cum există și eu, și anume ambele pe mărturia nemijlocită a propriei mele conștiințe de sine, cu singura deosebire că reprezentarea eului meu ca subiect gânditor se raportează numai la simțul intern, pe când reprezentările care desemnează existența întinsă se raportează și la simțul extern“ (*Critica rațiunii pure*, p. 343). Noi numim anumite reprezentări „externe în comparație cu cele atribuite simțului intern, deși ele aparțin tot numai subiectului gânditor, ca și toate celelalte idei, atât doar că ele au în sine acest caracter înșelător: că reprezentând obiecte în spațiu, ele par să se desprindă de suflet și să plutească în afara lui, cu toate că spațiul însuși, în care ele sunt intuite, nu e altceva decât o reprezentare, al cărei corelat de aceeași calitate nu poate fi întâlnit în afara sufletului“ (*Critica rațiunii pure*, p. 351). Exprimări de acest fel nu mai pot fi întâlnite în *Prolegomene* și în cea de-a doua ediție a *Criticii rațiunii pure*. *Prolegomenele* denunță cu vehemență ceea ce Kant

a resimțit drept o mare și păgubitoare neînțelegere, și anume confundarea *idealismului transcendent* cu *idealismul subiectiv* al lui Berkeley. Precizările din acest paragraf vor fi reluate și dezvoltate în anexa *Prolegomenelor*, anexă în care recenzia de la Göttingen va fi supusă unui atac distrugător.

7. Caracterizarea *corpurilor* drept fenomene este îndreptată, în intenția lui Kant, atât împotriva a ceea ce kantienii au numit mai târziu „realism dogmatic“, cât și împotriva idealismului subiectiv. Kant subliniază, pe de o parte, că ceea ce numim *corp* este doar o *reprezentare*, în măsura în care *corpul* este fenomen, și nu lucru în sine, și, pe de altă parte, că acesta este mai mult decât o simplă reprezentare, deoarece este fenomen și indică deci existența lucrului în sine, al cărui fenomen este.
8. O asemenea obiecție a fost formulată în recenzia de la Göttingen. Răspunzând acestei obiecții, pe care a resimțit-o ca o răstălmăcire grosolană a concepției sale, Kant va accentua în *Prolegomene* și în ediția a II-a a *Criticii* distincția dintre *fenomen* (*Erscheinung*) și *aparență* (*Schein*). „Ar fi propria mea vină dacă aș face o simplă aparență din ceea ce ar trebui să consider ca fenomen. Dar aceasta nu se întâmplă cu principiul nostru despre idealitatea tuturor intuițiilor noastre sensibile; dimpotrivă, dacă li se atribuie acestor forme de reprezentare *realitate obiectivă*, nu se mai poate evita ca totul să fie transformat în simplă *aparență*. Căci dacă se consideră spațiul și timpul ca însușiri care, pentru a fi posibile, ar trebui să se găsească în lucrurile în sine și dacă se reflectează asupra absurdităților în care cădem în acest caz, admitând două lucruri infinite, care nu sunt substanțe, nici ceva inerent real substanțelor, dar care totuși trebuie să fie ceva existent, ba chiar condiția necesară a existenței tuturor lucrurilor, și care ar subzista chiar când lucrurile existente ar fi supimate, atunci desigur nu-i pot lua bunului Berkeley în nume de rău că a redus corpurile la o simplă aparență...“ (*Critica rațiunii pure*, pp. 87–88). În concepția lui Kant, *fenomenul*, în opoziție cu *aparența*, nu numai că nu înlătură, ci, dimpotrivă, pune în evidență existența *lucrului în sine*.
9. Se are în vedere că demersul cartezian pune la îndoială existența lucrurilor exterioare pentru a găsi un punct de sprijin arhimedian în conștiința de sine. Pornind de la conștiința de sine, lui

- Descartes nu i-a stat în putință, apreciază Kant, să întemeieze în mod convingător existența lumii exterioare.
10. Acest idealism, care neagă în mod direct existența lumii materiale, este numit în *Critica rațiunii pure* și *idealism dogmatic*, iar în prefața ediției a II-a *idealism psihologic*.
  11. Termenul *idealism transcendental* este menit deci să sublinieze *idealitatea* condițiilor *a priori* ale cunoașterii, în particular *idealitatea* spațiului și timpului, ca intuiții pure ale sensibilității (vezi și nota 21 de la „Cuvânt înainte“ și „Observații preliminare“).

### *Partea a doua*

1. Acestei părți îi corespunde în expunerea din *Critica rațiunii pure* partea numită „Analitica transcendentală“, care se întinde pe aproape două sute de pagini. Titlul ales în *Prolegomene* pentru această parte – „Cum este posibilă fizica pură?“ – poate fi apreciat drept prea restrictiv. Căci conceptele și principiile dezvoltate sub acest titlu explică nu numai posibilitatea unei științe pure a naturii, ci și posibilitatea *judecăților de experiență* în general, a judecăților ce intervin în orice cunoaștere întemeiată pe experiență, în știință, ca și în cunoașterea comună.
2. Acest pasaj este socotit de comentatori drept o dovadă a influenței pe care a exercitat-o asupra gândirii lui Kant teoria empiristă a cunoașterii a lui Locke și Hume. Pentru filozofii raționaliști de mare autoritate în acea epocă, Descartes, Spinoza sau Leibniz, posibilitatea unei cunoașteri *a priori* a lucrurilor în sine era neproblematică. Și aceasta nu fiindcă ei ar fi crezut că lucrurile în sine s-ar orienta după intelectul nostru. Punctul lor de plecare era presupuziția unei corespondențe fundamentale între gândire și existență, care ar fi asigurată de intelectul divin, fie prin „idei innăscute“, fie prin „armonie prestabilită“. Or, tocmai influența empirismului englez ar putea explica de ce lui Kant asemenea ipoteze metafizice i s-au părut atât de artificiale și de neplauzibile încât nici nu a mai socotit potrivit să le amintească în acest loc.
3. Conceptele și principiile din care se constituie ceea ce Kant numește *știință pură a naturii* sau *fizică pură* reprezintă condițiile



generale, *a priori* care fac posibilă cunoașterea prin experiență a unei naturi determinate. *Fizica pură*, în sensul pe care îl dă Kant acestei expresii, trebuie deci să fie distinsă clar de *fizica newtoniană*, ale cărei legi descriu o natură determinată, lumea în care trăim, lume ce nu poate fi cunoscută decât prin mijlocirea experienței, și nu *a priori*. Întrebarea *Cum este posibilă fizica pură?* aparține problematicii filozofiei transcendente, care se interesează numai de forma cunoașterii, și nu de materia ei. Din concepția kantiană privitoare la relația dintre forma și materia cunoașterii rezultă că fizica newtoniană este posibilă, pe de o parte, pe temeiul principiilor fizicii pure (forma oricărei experiențe posibile), și, pe de altă parte, pe temeiul datelor senzoriale (materia experienței).

4. Obiectul fizicii pure sunt legile unei naturi în genere, pe care Kant le numește legi universale. Dimpotrivă, legile fizicii propriu-zise, legile fizicii newtoniene, sunt legi ale unei naturi determinate, ce nu pot fi cunoscute independent de experiență.
5. Distincția dintre *judecăți de percepție* și *judecăți de experiență* există doar implicit, și nu formulată ca atare, în *Critica rațiunii pure*. Termenii apar pentru prima dată în *Prolegomene* și nu vor fi apoi preluați în ediția a II-a a *Criticii*. Această distincție este caracterizată de Kant drept distincție între asociații ale percepțiilor noastre, care au doar o semnificație subiectivă, și cunoștințe cu valoare obiectivă. Distincția *subiectiv – obiectiv* nu vizează deosebirea dintre ceea ce este valabil la un moment dat pentru un anumit subiect și ceea ce toți subiecții acceptă ca valabil, independent de anumite condiții particulare, ci deosebirea dintre o judecată ce exprimă doar o anumită asociere a percepțiilor noastre și o judecată ce organizează datele intuiției sensibile pornind de la condițiile *a priori* ale oricărei experiențe posibile. De exemplu, judecata de experiență: *Prin înghețare, apa se transformă în gheață* este rezultatul adăugării la cele percepute a relației sau legii *a priori* a cauzalității. Valabilitatea universală și obiectivă a judecăților de experiență nu trebuie confundată cu generalitatea empirică pe care o pot atinge și judecățile de percepție. Chiar dacă am putea stabili că toți oamenii vor fi de acord, în toate timpurile, cu o anumită judecată, ea nu va deveni prin aceasta o judecată cu valoare universală și necesară și, în acest sens, obiectivă. Numai intervenția

categoriilor intelectului face posibilă formularea unor judecăți de experiență cu valoare obiectivă. Că distincția dintre judecățile de percepție și judecățile de experiență, formulată pentru prima dată în *Prolegomene*, nu a fost reluată de Kant în ediția a II-a a *Criticii* este un fapt căruia i s-au dat diferite explicații. Erich Adickes, cunoscutul comentator al *Criticii*, a formulat un punct de vedere radical, afirmând că această distincție ar contrazice consecințele sistemului kantian și că filozoful și-ar fi dat seama în cele din urmă de această contradicție, lăsând la o parte distincția în ediția a II-a a *Criticii*. Lui Adickes i s-a răspuns, pe bună dreptate, că, deși expresiile *judecăți de percepție* și *judecăți de experiență* nu apar în ediția a II-a a *Criticii*, distincția pe care o desemnează ele este totuși prezentă. Scriind că reprezentările se raportează unele la altele „în sinteza intuițiilor în *virtutea unității necesare* a percepției“, Kant continuă: „Numai astfel se naște din acest raport o *judecată*, adică un raport care este *obiectiv valabil* și care se distinge suficient de raportul aceluiași reprezentări, a cărui valabilitate ar fi numai subiectivă, ca acela, de exemplu, care se întemeiază pe legile asociației. După acestea din urmă, eu aș zice numai: dacă susțin un corp, simt o senzație de greutate, dar nu: el, corpul, *este* greu; ceea ce nu vrea să zică decât că aceste două reprezentări sunt unite în obiect, adică independent de starea subiectului, și că nu sunt numai asociate în percepție (oricât de des ar putea fi repetată această percepție)“ (*Critica rațiunii pure*, p. 137).

6. Intuiția simțurilor nu oferă încă un obiect. Numai intelectul, cu categoriile sale, produce conceptul de *obiect*. „Introducerea“ primei ediții a *Criticii* începe cu precizarea: „Experiența este fără îndoială primul rezultat pe care-l produce intelectul nostru, prelucrând materialul brut al senzațiilor“ (*Critica rațiunii pure*, p. 41). Sinteza, legarea diversității date în senzații într-o reprezentare unitară, este o acțiune a gândirii și este înfăptuită, așadar, prin intervenția categoriilor. Unitatea intuiției se întemeiază pe intelect. Judecata, ca activitate a intelectului, este cea care realizează unitatea intuițiilor. Ca judecată de percepție, ea este o unire subiectivă și întâmplătoare a percepțiilor, o înșirare a lor una după alta. Dimpotrivă, ca judecată de experiență ea este o unire a percepțiilor

- „într-o conștiință în genere“, adică o corelație universală, necesară, cu valoare obiectivă.
7. Distincția dintre conținutul empiric și forma *a priori*, formă ce face posibilă o cunoaștere obiectivă întemeiată pe experiență, este exprimată cu multă claritate în acest pasaj. O judecată de experiență se întemeiază pe unitatea obiectivă, transcendentă, necesară a conștiinței. „Nu pot avea loc în noi cunoașteri, legătură și unitate a acestor cunoașteri între ele, fără acea unitate a conștiinței ce precedă toate datele intuițiilor și numai în raport cu care e posibilă orice reprezentare de obiecte. Voi numi această conștiință pură, originară și imuabilă, *apercepție transcendentă*.“ Și mai departe: „Dar tocmai această unitate transcendentă a apercepției face din toate fenomenele posibile, care se pot găsi vreodată reunite într-o experiență, o legătură a tuturor acestor reprezentări după legi“ (*Critica rațiunii pure*, pp. 144–145).
  8. Cuvântul utilizat de Kant este *Gemeinschaft*. *Comunitatea* este caracterizată în *Critică* mai întâi drept concept (categorie); și anume ca „acțiune reciprocă între activ și pasiv“, adică între cel ce acționează (*Handelnden*) și cel care suferă acțiunea (*Leidenden*), apoi ca schemă, prin raportare la cauzalitate, caracterizată drept „succesiunea diversului, întrucât această succesiune e supusă unei reguli“. Cu privire la această schemă se precizează: „Schema comunității (acțiunii reciproce) sau a cauzalității reciproce a substanțelor în raport cu accidentele lor este simultaneitatea determinărilor uneia cu celea ale altora după o regulă generală“ (*Critica rațiunii pure*, p. 177). În sfârșit, *comunitatea* este caracterizată ca principiu, în prima ediție a *Criticii*, astfel: *principiul comunității*. Toate substanțele, întrucât sunt *simultane*, stau într-o comunitate universală (adică într-o acțiune reciprocă)“ (*ibidem*, p. 222). În traducerea sa a *Prolegomenelor*, Mihail Antoniaade, conducându-se după traducerile franceze, pune pentru *Gemeinschaft* termenul *reciprocitate*. În paragraful 25, Kant va introduce și el cuvântul *reciprocitate* drept echivalent pentru *comunitate*.
  9. Aceasta este una dintre cele mai clare formulări ale distincției pe care o face Kant între analiza psihologică și analiza epistemologică a cunoașterii, numită adesea și *analiză transcendentă*. Problema analizei sau a deducției empirice (psihologice) este cea

a constituirii conceptelor și judecăților, în timp ce problema analizei sau deducției transcendente este cea a valabilității lor obiective. „Eu numesc, prin urmare, explicația modului cum conceptele se pot raporta *a priori* la obiecte *deducția* lor *transcendentală* și o disting de deducția *empirică*, care arată modul cum un concept a fost dobândit prin experiență și prin reflexie asupra ei și care, prin urmare, nu privește legitimitatea, ci faptul din care a rezultat posesiunea lui“ (*Critica rațiunii pure*, pp. 117–118).

10. „Naturaliștii rațiunii pure“, ironizați în acest pasaj, sunt acei autori care socotesc că în materie de filozofie putem decide totul prin simțul comun sau „rațiunea sănătoasă“ și nu avem nevoie de o metodă științifică. Kant îl vizează, desigur, pe autorul recenziei de la Göttingen a *Criticii rațiunii pure*, care se plânge de complexitatea lucrării și lasă să se înțeleagă că problemele ei ar putea fi dezlegate mai simplu și mai bine. În *Critică*, Kant distinge cercetarea rațiunii cu *metoda științifică* de cercetarea ei cu *metoda naturalistă*. Despre aceasta din urmă el scrie: „*Naturalistul* rațiunii pure ia ca principiu că prin rațiunea comună, fără știință (pe care el o numește rațiune sănătoasă), se poate realiza mai mult în chestiunile cele mai înalte, care constituie problema metafizicii, decât prin speculație. El afirmă deci că mărimea și depărtarea Lunii pot fi determinate cu ochiul mai sigur decât pe cale indirectă, matematică. Este o simplă mi-sologie, redusă la principii, și, ceea ce e mai absurd, e neglijarea tuturor mijloacelor tehnice, lăudată ca o *metodă proprie*, pentru a extinde cunoașterea noastră“ (*Critica rațiunii pure*, p. 631).
11. Modul în care folosește Kant acești termeni este precizat astfel în *Critica rațiunii pure*: „Manifestările sensibile [*Erscheinungen*], întrucât sunt gândite ca obiecte în conformitate cu unitatea categoriilor, se numesc *phaenomena*. Dacă admit însă lucruri, care sunt numai obiecte ale intelectului și care totuși pot fi date, ca atare, unei intuiții, deși nu intuiției sensibile (prin urmare *coram intuitu intellectuali*), astfel de lucruri ar trebui să se numească *noumena (intelligibilia)*“ (p. 252). La Kant, distincția dintre *phaenomena* și *noumena* este importantă în primul rând pentru delimitarea față de raționalismul dogmatic, al cărui principiu, de la Parmenide și Platon la Leibniz și Wolff, a fost că

adevărată cunoaștere este cunoașterea esențelor prin intuiție intelectuală.

12. Benno Erdmann presupune că aici s-a strecurat o greșeală și propune înlocuirea cuvântului *estetică* prin cuvântul *analitică*.
13. Această frumoasă analogie o găsim dezvoltată în *Critica rațiunii pure*. „Dacă consider ansamblul tuturor cunoștințelor rațiunii pure și speculative ca pe un edificiu, a cărui idee cel puțin o avem în noi, pot spune: în «Teoria transcendentă a elementelor» am evaluat materialul de construcție și am stabilit pentru ce fel de edificiu, pentru care înălțime și soliditate ajunge acest material. Desigur, s-a întâmplat că, deși plănuiam un turn care să ajungă până la cer, provizia de materiale a ajuns totuși numai pentru o casă de locuit care, pentru îndeletnicirile noastre pe câmpia experienței, era destul de spațioasă și destul de înaltă spre a o cuprinde dintr-o singură privire...” (p. 543).
14. Distanțarea lui Kant față de raționalismul clasic, sublinierea că nu dispunem de nici o facultate de a intui în mod nemijlocit, pe cale intelectuală, esența lucrurilor este tot atât de subliniată ca și cea față de empirismul tradițional, precritic. Această dublă delimitare se asociază cu observația repetată că, pe de o parte, nu putem intui obiecte prin intelect și, pe de altă parte, că nu putem nici simți, nici gândi fără intervenția unor intuiții și categorii pure, *a priori*.
15. Pentru Kant, gândirea nu este, cum e pentru empirism, produsul sensibilității. Fără sensibilitate, fără intuiție, cunoașterea noastră va fi lipsită însă de obiecte determinate și gândirea va fi lipsită, prin urmare, de conținut. Intuiția empirică oferă gândirii materia ei. Desigur, conceptele pure ale intelectului pot fi extinse dincolo de domeniul intuiției sensibile, la „obiectele intuiției în genere”. „Dar această extindere a conceptelor dincolo de intuiția noastră sensibilă nu servește la nimic. Căci ele nu sunt atunci decât concepte vide despre obiecte și nu putem judeca cu ajutorul lor, simple forme ale gândirii fără realitate obiectivă, dacă aceste obiecte sunt sau nu posibile, fiindcă nu avem la îndemână nici o intuiție la care să poată fi aplicată unitatea sintetică a apercepției, pe care numai conceptele o conțin, și astfel să poată determina un obiect. Numai intuiția noastră sensibilă și empirică

le poate conferi sens și semnificație“ (*Critica rațiunii pure*, p. 143). Empirismul are deci dreptate în măsura în care relevă însemnătatea senzației și a percepției. Intelectul nu poate intui, capacitatea lui productivă este una doar formală, și nu materială. Orice absolutism al gândirii se năruie în fața acestor drepturi ale datului, exprimate în concepte ca *sensibilitate*, *receptivitate*, *afectarea simțurilor*, *empiric*. Pe de altă parte, empirismul senzualist este lipsit de îndreptățire în măsura în care nu înțelege că simțurile nu pot gândi și nu ne pot da, așadar, cunoașterea vreunui obiect. „Dacă înlătur dintr-o cunoaștere empirică orice gândire (prin categorii), nu rămâne nici o cunoaștere a vreunui obiect, căci prin simplă intuiție nu este gândit absolut nimic, și faptul că această afectare a sensibilității are loc în mine nu constituie un raport al unei astfel de reprezentări cu un obiect oarecare. Dar dacă, dimpotrivă, suprim orice intuiție, mai rămâne totuși forma gândirii, adică modul de a atribui un obiect diversului unei intuiții posibile“ (*Critica rațiunii pure*, p. 255). Categoriile gândirii nu sunt așadar lipsite de conținut și de semnificație în orice privință. Ele sunt forme de gândire în care se exprimă unitatea gândirii unei diversități; ele gândesc obiecte în genere.

16. Aceasta este o caracterizare foarte potrivită, și în același timp sugestivă, a naturii întreprinderii metafizicii tradiționale, precum și a deșertăciunii acestei întreprinderi. Kant nu a fost numit în zadar *atoatedistrugătorul* (*Alleszermalmer*) de către ilustrul său contemporan, metafizicianul Moses Mendelssohn. Este instructivă compararea observațiilor lui Kant cu privire la atracția pe care o exercită metafizica asupra minților tinere, ca și deplângerea cheltuirii unor energii valoroase în întreprinderi intelectuale lipsite de perspectivă, cu unele considerații formulate un veac mai înainte de către John Locke în „Introducerea“ celebrului său *Eseu asupra intelectului omenesc*. „Dacă prin această cercetare a naturii intelectului eu pot să descopăr puterile sale, cât de departe ajung ele, căror lucruri le sunt potrivite în vreo măsură și unde ne părăsesc ele, atunci socot că ea poate servi pentru a determina mintea neconținut activă a omului să nu fie așa de nesocotită, ocupându-se de lucruri care depășesc puterea ei de înțelegere, să se oprească atunci când a ajuns la întinderea maximă a câmpului

său de acțiune și, calm, să se împace cu ignoranța în ceea ce privește acele lucruri care, când sunt examinate, se arată inaccesibile puterilor noastre. Atunci poate nu am fi atât de pripiți, și, dintr-o năzuință deșartă spre o cunoaștere universală, să ridicăm întrebări și să ne încurcăm pe noi și pe alții în dispute despre lucruri pentru care intelectul nostru nu este potrivit și despre care nu ne putem forma în minte vreo idee clară și distinctă sau despre care nu avem absolut nici o noțiune“ (John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, Editura Științifică, București, 1961, pp. 14–15).

17. Formularea exprimă clar deosebirea pe care o face Kant între o *abordare transcendentă* și o *abordare naturalistă* (empirică) a cercetării formelor gândirii, a condițiilor generale ale experienței. În abordarea transcendentă categoriile sunt considerate doar sub aspectul funcției lor constitutive, adică numai drept premise, forme ale gândirii în genere și condiții prelabile ale oricărei experiențe. Problema genezei lor nu se pune în nici un fel atâta vreme cât rămânem în cadrul acestei abordări.
18. Este distincția fundamentală pe care o face Kant între cunoașterea unei naturi în genere, care este posibilă prin concepte și principii *a priori*, independent de experiență, și cunoașterea unei naturi determinate, a lumii în care trăim, care devine posibilă numai pe baza experienței (vezi în această privință notele 3 și 4). Conținutul legilor particulare ale naturii este dat prin percepții, forma lor prin principiul general al legității, al cauzalității. Numai din percepții nu pot fi derivate legi, dar independent de percepții nu pot fi cunoscute legi empirice. Fără categoriile gândirii nu sunt posibile legi în general, fără percepții nu sunt posibile legi particulare ale naturii. Bunăoară, legea gravitației spune ceva determinat despre forța de atracție ce se exercită între mase materiale, sprijinindu-se pe anumite experiențe, în timp ce principiul cauzalității este condiția posibilității experienței în genere și face posibilă natura ca „legitate în corelarea fenomenelor“.
19. O altă formulare a principiului filozofiei critice a cunoașterii, pe care Kant l-a asemuit cu „răsturnarea (revoluția) copernicană“ în astronomie. Nu vom explica, în felul empiriștilor, categoriile

gândirii pornind de la experiență, ci, dimpotrivă, posibilitatea experienței prin categoriile gândirii. Vezi în această privință și nota 2 de la „Partea întâi“.

### *Partea a treia și Încheiere*

1. Observațiile cuprinse în acest pasaj sunt foarte importante. Mai întâi, Kant distinge între certitudinea matematicii și certitudinea fizicii pure. Se face afirmația, oarecum surprinzătoare în lumina dezvoltărilor cuprinse în „Partea a doua“, că fizica pură „nu se poate lipsi întru totul“ de „confirmarea pe care i-o dă experiența“. Se formulează, totodată, o observație importantă pentru precizarea distincției dintre *fizica pură și fizica propriu-zisă*, fizica newtoniană, și anume că prima constituie componenta filozofică a științei exacte a naturii. Cu totul demnă de luare aminte este însă remarca lui Kant că analiza intuițiilor pure ale spațiului și timpului din „Estetica transcendentă“ și deducția categoriilor înfăptuită în „Analitica transcendentă“ nu sunt necesare pentru cel care lucrează în matematică și în știința matematică a naturii și nici nu influențează în vreun fel modul în care se desfășoară cercetarea științifică propriu-zisă. (Observația aceasta revine și în primul alineat al paragrafului 44.) Analizele transcendente cuprinse în prima mare diviziune a *Criticii rațiunii pure*, sub titlul „Teoria transcendentă a elementelor“, nu urmăresc să fundamenteze științe care există deja, ci, înainte de toate, să ofere premise necesare pentru o cercetare a problemei posibilității metafizicii în genere și a problemei posibilității metafizicii ca știință.
2. Sunt deosebite aici două părți ale metafizicii tradiționale: partea ce are drept obiect *conceptele naturii* și partea ce se interesează de *conceptele pure ale rațiunii*, „care nu sunt date niciodată de vreo experiență posibilă“. Kant apreciază, pe bună dreptate, că ultimele concepte, conceptele pure ale rațiunii, constituie „miezul și specificul“ metafizicii.
3. Distincția dintre conceptele intelectului numite mai sus și *conceptele ale naturii* și *conceptele pure ale rațiunii* este dezvoltată aici ca distincție dintre *conceptele imanente* (cu folosire numai *imanentă*)



și *concepțele transcendente*. Un asemenea concept al rațiunii este conceptul lumii (*der Weltbegriff*). „Prin urmare, concepțele raționale pure, pe care le examinăm acum, sunt *Ideii transcendente*. Ele sunt *concepțe* ale rațiunii pure, căci consideră orice cunoaștere prin experiență ca determinată de o totalitate absolută a condițiilor. Ele nu sunt născocite arbitrar, ci sunt date de natura însăși a rațiunii și se raportează deci necesar la întreaga folosire a intelectului. Ele sunt, în sfârșit, transcendente și depășesc limitele oricărei experiențe, în care deci nu se poate prezenta niciodată un obiect care să fie adecvat Ideii transcendente“ (*Critica rațiunii pure*, p. 300).

4. Concluziile analizei kantiene sunt îndreptate împotriva oricărei metafizici substanțialiste, materialiste, spiritualiste sau dualiste. Kant o spune clar în *Critica rațiunii pure*. „Acest eu ar trebui să fie o intuiție care, fiindcă ar fi presupusă în gândirea în genere (înaintea oricărei experiențe), ar oferi ca intuiție *a priori* judecăți sintetice, pentru a fi posibil să efectueze o cunoaștere rațională pură despre natura unei ființe gânditoare în genere. Dar acest eu este tot atât de puțin intuiție, cât și concept despre vreun obiect, ci este simplă formă a conștiinței care însoțește ambele specii de reprezentări și prin aceasta le poate ridica la rangul de cunoștințe, în măsura în care în intuiție mai este dat și altceva, care oferă materie pentru o reprezentare despre un obiect. Întreaga psihologie rațională cade deci ca o știință care depășește toate forțele rațiunii omenești, și nu ne rămâne altceva decât să studiem sufletul nostru călăuziți de experiență și să ne menținem în limitele problemelor care nu merg mai departe decât atât cât experiența internă posibilă le poate oferi conținutul ei“ (p. 349).
5. Karl Vorländer se întreabă dacă aici nu ar trebui să se scrie „idei transcendente“.
6. Kant a caracterizat reflecția asupra antinomiilor drept punctul de la care a plecat în construcția sistemului său critic. În scrisoarea sa către Christian Garve, din 21 septembrie 1789, citim: „Nu cercetarea existenței lui Dumnezeu, a nemuririi etc. a fost punctul de la care am plecat, ci antinomiile rațiunii pure: *Lumea are un început – ea nu are un început* etc., până la a patra: *Există libertate în om* împotriva a: *nu există libertate, ci totul este în el necesitate*

*naturală*; aceasta a fost ceea ce m-a trezit mai întâi din somnul meu dogmatic și m-a mânat spre critica rațiunii, pentru a înlătura scandalul contradicției aparente a rațiunii cu ea însăși“ (Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Bd. II, pp. 779–780). O altă mărturie în această privință o reprezintă o cunoscută însemnare, găsită printre notele lui Kant, în care filozoful precizează, cu referire la problema pe care o ridică antinomiile rațiunii, că anul 1769 „i-a adus o mare lumină“.

7. Kant expune pe scurt aici și în alineatele următoare vestita lui încercare de a împăca necesitatea în lumea fenomenelor cu existența libertății în lumea ființelor raționale. Lumii fenomenelor îi este proprie necesitatea naturală. Fenomenelor le stau la bază însă lucruri în sine. Astfel, caracterul omului, ca realitate empirică, este fenomenul caracterului său rațional. Considerat numai drept caracter rațional, subiectul acțiunii nu mai stă sub condiții temporale. Acestuia nu i se mai aplică legile naturii și nu există deci aici determinare de către ceva anterior în timp. „Rațiunea pură, ca o facultate numai inteligibilă, nu este supusă formei timpului și, prin urmare, nici condițiilor succesiunii în timp. Cauzalitatea rațiunii în caracterul inteligibil *nu se naște* sau nu începe oarecum într-un anumit moment, pentru a produce un efect. Căci altfel ar fi ea însăși supusă legii naturale a fenomenelor, întrucât această lege determină serii cauzale în timp, și în cazul acesta cauzalitatea ar fi natură, și nu libertate. Astfel, vom putea spune: dacă rațiunea poate avea cauzalitate cu privire la fenomene, ea este o facultate *prin* care abia începe condiția sensibilă a unei serii empirice de efecte. Căci condiția care se află în rațiune nu este sensibilă și deci ea însăși nu începe. Prin urmare, aici se găsește ceea ce ne lipsea în toate seriile empirice, anume: *condiția* unei serii succesive de evenimente putea fi ea însăși empiric necondiționată. Căci aici condiția este *în afara* seriei fenomenelor (în inteligibil) și prin urmare nu este supusă unei condiții sensibile și unei determinări în timp printr-o cauză premergătoare“ (*Critica rațiunii pure*, p. 452). Aceasta este, fără îndoială, o argumentare pe care cititorul contemporan o va putea urmări doar cu mare greutate. Însuși autorul *Criticii* a fost conștient de marile dificultăți pe care le acoperă conceptul său al *cauzalității prin*

*libertate*. La sfârșitul alineatului precedent el observă despre acest „fel de cauzalitate“ că este „greu sau chiar imposibil“ ca ea să fie făcută ceva ce poate fi conceput.

8. În ceea ce privește *ideea teologică*, Kant nu credea, așadar, că ar putea îmbunătăți și clarifica expunerea și argumentarea pe care le dăduse în *Critica rațiunii pure*. Sâmburele acestei argumentări este înfățișat cu multă limpezime în acest paragraf. Este o condiție a gândirii, un principiu subiectiv al rațiunii, să caute absolutul, principiul suprem, pentru a întemeia astfel unitatea sistematică a cunoașterii. Nu ne este însă permis să facem din acest principiu subiectiv o determinare obiectivă a lucrului în sine și să încercăm în acest fel întemeierea dogmei despre existența unei ființe absolute.
9. Ernst Platner (1744–1818), filozof din Leipzig. Prima ediție a *Aforismelor filozofice*, prețuite de Kant, a apărut în 1776, iar a doua în 1782.
10. Pivotalul întregii argumentări în acest paragraf este că rațiunea cu ideile ei „nu se raportează niciodată direct la un obiect, ci numai la intelect și, prin el, la propria ei folosire empirică, deci nu *crează concepte* (de obiecte, ci numai le *ordonează*)...“. Tot așa cum intelectul unifică multiplicitatea obiectelor prin concepte, rațiunea unifică diversitatea conceptelor prin idei. Ideile rațiunii nu au o „folosire constitutivă“, adică nu ne dau nici un fel de concepte despre obiecte. Ele au, dimpotrivă, „o excelentă folosire regulativă și indispensabil necesară, anume de a îndrepta intelectul spre un anumit scop, în vederea căruia liniile de direcție ale tuturor regulilor lui converg într-un punct care, deși nu este, desigur, decât o Idee (*focus imaginarius*), adică un punct din care conceptele intelectului nu pornesc în realitate, fiindcă el este plasat cu totul în afara limitelor experienței posibile, el servește totuși pentru a le procura cea mai mare unitate, împreună cu cea mai mare extindere“ (*Critica rațiunii pure*, p. 506). Această caracterizare poate fi ilustrată cu referire la cele trei idei regulative ale rațiunii. Fenomenele sufletești nu pot fi cunoscute decât prin experiență. Conceptul unității acestor fenomene este lărgit de rațiune prin ideea unei substanțe sufletești, originare și necondiționate, ideea regulativă a sufletului. Această

substanță nu trebuie însă să fie concepută ca un obiect real, ca temei real al însușirilor sufletului, ci numai ca idee ce realizează unitatea sistematică a fenomenelor sufletești. Tot așa, ideile prin care gândim lumea ca ceva absolut exprimă serii infinite de condiții, care nu au un termen prim. Aceste idei cosmologice nu sunt decât principii regulative, ele nu cuprind în nici un fel o totalitate reală de asemenea serii. În sfârșit, ideea teologică este conceptul unei cauze unice și sieși suficiente a tuturor seriilor cosmologice. Nici această idee nu desemnează însă o existență reală, ca în metafizica și teologia dogmatică, ci unitatea sistematică a diversității în întregul lumii. „Pentru explicarea fenomenelor date nu se poate recurge la alte lucruri și principii explicative decât cele care au fost puse în legătură cu fenomenele date, după legile deja cunoscute ale fenomenelor... Ordinea și finalitatea din natură trebuie explicate, la rândul lor, din principii ale naturii și după legi ale naturii, și aici chiar cele mai grosolane ipoteze, în caz că sunt fizice, sunt mai suportabile decât o ipoteză hiperfizică, adică apelul la un autor divin, pe care-l presupunem în acest scop. Căci aceasta ar însemna un principiu al rațiunii leneșe (*ignava ratio*), anume a lăsa la o parte, dintr-odată, toate cauzele a căror realitate obiectivă, cel puțin ca posibilitate, mai poate fi cunoscută prin continuarea experienței, pentru a-și găsi repaus într-o simplă Idee, care este foarte comodă pentru rațiune“ (*Critica rațiunii pure*, p. 582). Nu numai intuițiile și conceptele pure, dar nici ideile rațiunii nu au o folosire legitimă dincolo de câmpul oricărei experiențe posibile. „Astfel, orice cunoaștere omenească începe cu intuiții, se ridică de aici la concepte și sfârșește cu Idei. Deși cu privire la toate cele trei elemente ea are în adevăr izvoare de cunoaștere *a priori*, care la prima vedere par să desconsidere limitele oricărei experiențe, totuși o critică completă convinge că orice rațiune, în folosirea speculativă, nu poate trece niciodată cu aceste elemente dincolo de câmpul experienței posibile și că menirea propriuzisă a acestei supreme facultăți de cunoaștere nu este decât de a se servi de toate metodele și principiile ei pentru a pătrunde până la intimitatea naturii, după toate principiile posibile ale unității, printre care unitatea scopurilor este cea mai nobilă, dar

- niciodată de a depăși limitele ei, în afara cărora nu există *pentru noi* nimic decât spațiu vid“ (*Critica rațiunii pure*, p. 539).
11. O formulare limpede a două presupuziții de bază ale filozofiei critice a cunoașterii: existența lucrurilor în sine, care afectează simțurile noastre și fac astfel posibilă *intuiția empirică* sau percepția, și limitarea tuturor cunoștințelor noastre la experiență, care devine posibilă doar prin intervenția intuițiilor pure ale sensibilității și a categoriilor intelectului. Angajarea fermă și consecventă față de aceste presupuziții conduce la o distanțare clară, pe de o parte față de ceea ce Kant numea *idealismul dogmatic* sau *idealismul psihologic* al lui Berkeley, pe de altă parte față de realismul dogmatic.
  12. *Dialogurile despre religia naturală* ale lui David Hume au fost publicate în 1779, la câțiva ani după moartea filozofului scoțian. Ele au fost traduse de către Johann Georg Hamann încă din vara anului 1780 și au circulat în manuscris. La sfârșitul anului 1781 a fost publicată o traducere germană, realizată de Karl Gottfried Schreier.
  13. Kant folosește aici cuvintele *Grenzen* și *Schranken*, care în multe contexte sunt sinonime, pentru un concept pozitiv și, respectiv, negativ (vezi în această privință și alineatul de mai jos, care începe astfel: „Am arătat mai sus (§§ 33–34)...“. Pentru a marca această deosebire am tradus *Grenzen* prin *granițe* și *Schranken* prin *limite*.
  14. Din aceste rânduri ne putem da seama cât de lipsită de noimă este înțelegerea vulgară, încă în circulație, a ceea ce s-a numit *agnosticismul kantian*. Caracterizând *limitele* cunoașterii științifice, Kant contesta doar capacitatea științei naturii de a ne oferi o cunoaștere despre ceea ce depășește experiența, despre esența lucrurilor înțeleasă ca „acel ceva care nu este fenomen, dar poate sluji totuși drept temei ultim pentru explicarea fenomenelor“, o cunoaștere pe care metafizica și teologia tradiționale au pretins întotdeauna că o dețin.
  15. În *Dialogurile despre religia naturală* ale lui Hume, scepticul Philon critică deismul susținut de Cleantes. Acest deism este, în cele din urmă, un teism, în măsura în care Cleantes atribuie științei supreme trăsături antropomorfe.

16. Formulările deosebit de nuanțate, nu ușor de redat și chiar de urmărit, ce pot fi întâlnite în aceste ultime trei alineate vădesc eforturile autorului de a menține distanța atât față de doctrinele deiste de natură metafizică, ce cad însă până la urmă în antropomorfism, cât și față de scepticismul (Hume) care respinge orice fel de idei transcendente. Intenția ce se desprinde destul de clar de aici, și încă mai clar din paragraful următor (§ 58), este cea de a apăra și reabilita într-o formă slăbită o teză a teismului: cauza supremă a lumii este afirmată, deși se recunoaște că natura ei ne va rămâne întotdeauna necunoscută.
17. *Rațiunea pură* este un domeniu închis între granițe fixe, o lume a formelor imuabile. Și dacă orice știință întemeiată pe experiență va trebui să-și reconsidere conceptele și legile odată cu lărgirea acestei experiențe, apoi metafizica, ca știință a rațiunii pure, „poate fi adusă la desăvârșire și la acea stare de stabilitate când nu-i mai este îngăduit să se schimbe și nici nu mai este în măsură să fie îmbogățită prin noi descoperiri“. Concepția aprioristă asupra rațiunii a lui Kant și consecințele ei apar cu multă claritate în acest pasaj.
18. Kant are în vedere propriile sale scrieri de metafizică numite mai târziu, în mod obișnuit, *precritice*. Filozoful a descoperit abia prin anul 1772, adică în epoca de gestație a *Criticii rațiunii pure*, că problema metafizicii este, în esență, problema posibilității judecăților sintetice *a priori*.

### Anexă

1. Pentru amănunte asupra felului cum a luat naștere această primă recenzie a *Criticii rațiunii pure*, vezi studiul introductiv, partea intitulată „Recenzia de la Göttingen și configurația finală a *Prolegomenelor*“, precum și nota 4 la „Cuvântul înainte“. Textul final al recenziei, publicat în ianuarie 1782, a fost rezultatul unei nefericite conlucrări între un om, totuși competent și integru, care s-a străduit să înțeleagă intenția, structura și argumentele *Criticii rațiunii pure*, dar nu a putut ajunge la rezultate multumitoare, în timpul scurt ce i-a stat la dispoziție, filozoful

popular Chr. Garve, și unul dintre redactorii publicației, profesorul din Göttingen J. G. H. Feder, un personaj plin de suficiență, care și-a închipuit că își poate face o idee despre cartea lui Kant prin simpla ei răsfoire. Recenzia, cunoscută mai târziu sub numele de *recenzia Garve–Feder*, a fost publicată nesemnată. În momentul în care a scris această replică, Kant nu-i cunoștea autorul.

2. Numai și faptul că publicația din Göttingen avea o bună reputație de seriozitate și temeinicie explică de ce Kant a socotit de cuviință să răspundă. El datora un răspuns cititorilor de bunăcredință ai acestei reviste.
3. Iată prima frază a recenziei: „Această lucrare, care exersează întotdeauna intelectul cititorului ei, chiar dacă nu îl instruieste mereu, care obosește adesea atenția până la istovire, îi vine câteodată în ajutor prin imagini fericite sau o răsplătește prin consecințe neașteptate de interes general, este un sistem al idealismului înalt sau, cum îl numește autorul, al idealismului transcendent; al unui idealism care cuprinde în egală măsură spiritul și materia, preface lumea și pe noi înșine în reprezentări și face ca toate obiectele să ia naștere din fenomene, prin aceea că încearcă să reducă intelectul la un șir al experiențelor, să extindă și să lege în mod necesar, dar zadarnic rațiunea într-un sistem al lumii întreg și complet“ (*Immanuel Kants Prolegomena zu jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hrsg. Karl Vorländer, sechste Auflage, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1920, *Beilage II. Die Göttinger Recension*, p. 175).
4. Aluzie la ultima frază a recenziei, care sună astfel: „Și dacă am accepta cazul-limită a ceea ce vrea să afirme idealistul, că tot ceea ce noi putem ști și spune nu este decât reprezentare și lege a gândirii, dacă reprezentările modificate și ordonate în noi după anumite legi sunt tocmai ceea ce numim obiecte și lume, atunci la ce bun să luptăm împotriva limbii acceptate în mod obișnuit, la ce bun și de unde acest mod idealist de a vorbi?“ (*ibidem*, p. 182).
5. Această somație a stat la originea scrisorii pe care Christian Garve i-a trimis-o lui Kant pe data de 13 iulie 1783, la scurt timp după apariția *Prolegomenelor*. Scrisoarea începe astfel: „Cereți recenzentului lucrării dumneavoastră din revista de la Göttingen să-și declare numele“.

6. Este greu de crezut că filozoful s-ar fi așteptat la o asemenea tăcere și că a primit-o cu plăcere. Nu ne putem îndoi însă că el a preferat-o totuși unei critici cum este cea cuprinsă în recenzia Garve–Feder.
7. Această a doua recenzie a *Criticii rațiunii pure* a apărut la 24 august 1782. Dacă presupunem că „Anexa“ a fost ultima parte a *Prolegomenelor* scrisă de Kant, atunci data apariției acestei recenzii ne oferă o indicație cu privire la perioada în care a fost încheiată redactarea lucrării. Autorul recenziei a fost un anume Ewald, secretar al mareșalului Curții din Gotha. Textul recenziei constă în principal într-o redare fidelă a unor părți din „Introducere“ și din „Estetica transcendențială“. Kant a fost mulțumit de această recenzie. Hamann îi scrie la 11 septembrie 1782 lui Hartknoch, editorul *Criticii rațiunii pure* și al *Prolegomenelor*, că filozoful s-a socotit judecat aici „potrivit dorinței sale“.
8. Asemenea considerații au fost formulate în mod repetat de către Kant în corespondența sa din perioada ce se întinde între apariția *Criticii rațiunii pure* și publicarea *Prolegomenelor*. Vezi în această privință citatele din prima parte a studiului introductiv, *Prolegomenele* și ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure*.