

Universitatea „Babeş-Bolyai” Cluj-Napoca

Facultatea de Istorie și Filosofie

Specializarea Filosofie

TEZĂ DE DOCTORAT

DE LA LUCRUL ÎN SINE KANTIAN

LA REALUL LACANIAN

**Coordonator de doctorat:
prof. univ. dr. Virgil CIOMOȘ**

**Doctorand:
Dan RADU**

Ianuarie, 2013

CUPRINS

1.	Argument	7
2.	Excurs despre interpretare: interpretarea între reduplicare și restituire	19
	2.1. Reduplicarea originii prin derivare și răsturnare. Tema, în calitate de rest simbolic refulat al discursului teoretic	19
	2.2. Reduplicarea timpului tematic. Actualitatea (re)interpretării ca fenomenalizare a unei temporalități tematice restante (refulate)	24
3.	Sensul kantian al revoluției copernicane în filosofie	26
	3.1. Criza metafizicii și turnura critică	26
	3.2. Echivocul referinței kantiene la Copernic	31
	3.3. Lucrul în sine ca Cealaltă perspectivă. Posibil și transposibil	40
	3.4. Caracterul istorial al turnurii critice și sensul idealității filosofiei	44
	3.5. „Revoluția copernicană” ca pasaj dinspre registrul teoretic spre cel practic	47
4.	Distincția lucru în sine – fenomen. Sensul kantian al antinomiilor rațiunii pure	50
5.	Echivocitatea conceptului de lucru în sine în spațiul Criticii rațiunii pure	53
	5.1. Echivocul lucrului în sine ca noumen	55

5.2. Echivocul lucrului în sine ca obiect transcendentă	58
5.3. Echivocul terminologic al expresiei „lucru în sine”	61
6. Echivocitatea „obiectului” teoretic la Kant	62
6.1. Despre obiectul inteligibil sau noumen	66
6.2. Fenomenul ca obiect al intelectului	68
6.3. Distincția dintre fenomen și noumen	70
7. Dialectica lucrului în sine la Hegel	73
7.1. Preambul: conversia hegeliană a transcendentăului în speculativ	73
7.2. Critica dialectică a ideii de lucru în sine	80
7.3. Cauza dialecticii lucrului în sine	82
7.4. Obiectul absolut	84
8. Genealogia conceptului de „lucrul în sine” în contextul filosofiei critice	87
8.1. Problematăca generală a conceptului de „lucru în sine” în cadrul criticismului	87
8.2. Problematăca lucrului în sine în contextul „intereselor rațiunii”	98
8.3. Semnificația lui „ca și cum” (<i>als ob</i>) în cadrul filosofiei critice. Problema raportului dintre știință și credință	102
8.4. Ideile ca <i>focus imaginarius</i>	109
8.5. Diferența dintre lucrul în sine ca „obiect absolut” și noumen ca „obiect în Idee” (<i>ens rationis</i>). Distincția noumen în sens pozitiv – noumen în sens negativ	116

8.6. Distincția noumen în sens negativ – obiect transcendentă.	
Sensul fenomenologic al Nimicului	119
9. Lucrul în sine și problematica afectării originare.	
Sensul fundamental al pasajului dinspre teoretic spre practic	127
10. Ambivalența senzației ca principiu de realitate	136
11. Concluzii	
Sensul eticii kantiene dintr-o perspectivă lacaniană	142
Bibliografie	149

REZUMAT

Cuvinte-cheie: Kant, Lacan, lucru în sine, revoluție copernicană, genealogie.

Lucrarea noastră a vizat posibilitatea de a lectura filosofia kantiană și problema lucrului în sine cu lupa teoretică a psihanalizei lacaniene, nu atât pentru a realiza un studiu comparativ al unor cunoștințe deja „fixate” de ambele părți (deși acolo unde contextul a permis stabilirea unor echivalențe funcționale, am făcut-o), cât pentru a încerca o resemnificare din perspectiva teoriei psihanalitice lacaniene a aporiilor kantiene legate de prezența conceptului de lucru în sine în spațiul filosofiei critice. Teoria psihanalitică lacaniană, reprezintă, așadar, prisma prin care vom citi problematica lucrului în sine în cadrul criticismului, fără ca teoria în cauză să facă, totuși, ea însăși obiectul unui demers explicativ extins. Preocuparea noastră esențială a fost, până la urmă, aceea de a (între)vedea dacă este posibil să-l restituim pe Kant filosofiei sale prin efectuarea unei *genealogii* a intențiilor și intereselor pe care el le-a urmărit, cu precădere în ceea ce privește problematica lucrului în sine, firul director al cercetărilor în lucrarea de față.

Prin termenul de *genealogie* înțelegem în primul rând perspectiva prin care putem întrezări conceptul de „lucru în sine” născându-se din exigențele criticismului însuși, necesară nu atât pentru a spune „lucruri noi” despre acest concept, cât pentru a reelabora maniera în care el poate fi problematizat, *dedus* și, astfel, justificat în arhitectonica proiectului critic. Exercițiul critic însuși este conceput, de altfel, în acest sens genealogic: nu pentru a produce un adevăr nou sau, mai mult, unul absolut despre o presupusă „lume a obiectelor”, ci „pentru a ne învăța să gândim într-un mod diferit” raportarea noastră „la obiect”. Filosofia critică introduce, așadar, o *diferență de perspectivă* în câmpul gândirii, efectuată sub forma unei *reflexii* de ordin „transcendental” asupra „datului imediat”. Altfel spus, ea presupune, într-o primă instanță, o *reducție* a ceea ce Kant denumeste „concepția dogmatică” asupra partajului dintre „subiect” și „obiect” (sau, într-un limbaj husserlian, presupune o *reducție fenomenologică* a „atitudinii naturale” față de lume).

Atitudinea noastră devine „transcendentală” în acest sens reductiv: nu întrucât are de-a face cu obiecte „date” (i.e., gata constituite), ci pentru că „datul” experiențial nu poate fi determinat ca „obiect” decât prin reducția „fenomenologică” efectuată prin activitatea specifică *structurii* transcendente a subiectului uman, o structură care, spune Kant, trebuie să fie posibilă

apriori (și, implicit, universală). Fără instituirea acestui *posibil* de ordin transcendențial (ca *structură formală* subiectiv-obiectivă), nu putem vorbi la Kant nici de „subiect”, nici de „obiect” și nici de „experiență posibilă” (instituire care ridică, totodată, problema unor „instituiți originare” și, deci, a unei „afectări originare” a subiectului, pe care filosofia kantiană nu le tematizează din păcate, dar pe care nu putem să nu le presupunem în demersul nostru definit din start ca unul „genealogic”).

Metoda transcendențială kantiană a fost deseori citată din cauza presupusului său „subiectivism”. Pentru Hegel, bunăoară, idealismul transcendențial kantian nu este altceva decât o altă formă de idealism subiectiv (deci un soi de solipsism). Criticismul este, însă, așa cum vom încerca să arătăm, departe de a forma un asemenea subiectivism banal, mergând mult mai departe pe linia „obiectivității” decât Hegel și-a putut închipui. Din contră, „revoluția copernicană” pe care Kant o înfăptuiește interiorizează în mod necesar perspectiva Celuilalt ca „transpasibilă”, avansând astfel problema constituirii subiectului înainte de orice context „intersubiectiv” imaginar, cum ar fi, de exemplu, cel al „dorinței de recunoaștere”. Nașterea ființei umane ca subiect al dorinței se face, așadar, din perspectiva unei Alterități ireductibile la un *alter ego* (imaginar).

În fapt, așa cum arată *Paralogismele* rațiunii pure, pentru ca *subiectul* să survină ca atare (i.e., ca subiect transcendențial *vid*, declinat de-a lungul „lanțului” categorial), *eul* - a cărui *determinare* în gândire este, pentru Kant, întodeauna „empirică” - trebuie lipsit (în mod simbolic) de pretențiile sale imaginare de re-cunoaștere, deci „deposedat” și „vidat” de orice fel de „proprietăți” identitare conștiente (*restul* acestei operații simbolice de „vidare” devenind un „corelat transcendențial” al subiectului, denumit de Kant *obiect transcendențial*). Subiectul transcendențial kantian este, așadar, o „identitate” formală (i.e., „simbolică”) *vidă* ce nu poate fi intuită și, prin urmare, cunoscută ca „obiect”: el este „gaura” în jurul căreia „ne învârtim ca într-un cerc perpetuu”, fapt care implică în mod fundamental *descentrarea* ființei umane în sânul propriei sale subiectivități („în *sinea sa*”, pentru a spune astfel), o descentrare care este mult mai radicală decât orice diviziune posibilă dintre „subiect” și „obiect”. Revoluția copernicană nu reprezintă, deci, o întoarcere spre o un subiect „plin”, „întreg” sau „bine centrat”, ci instituie un subiect fundamentalmente descentrat, „barat”, „dislocat” (i.e., fără „loc propriu”), prins în vârtejul propriei sale „mobilități” reflexive, un subiect existent doar în măsura în care el ec-sistă în orizontul unei Alte perspective care, lui, îi scapă mereu (și de aceea merită numele de Celălalt

cu majusculă), dar față de care el trebuie să păstreze mereu un raport de deschidere pentru a exista (sau, mai bine spus, „ec-sista”) ca subiect.

Interesul lui Kant pentru această „revoluție copernicană” a fost stârnit de „prima idee a lui Copernic”, care presupunea necesitatea integrării activității observatorului în procesul de reprezentare a mișcării astrelor. Rezultatul fundamental al revoluției copernicane este acela de a arăta că, în *aparitia* ei, mișcarea acestor corpuri se conformează *a priori* mișcării observatorului. Altfel spus, pentru ca observatorul să poată determina mișcarea astrelor, el trebuie să reproducă și să unifice după legi *a priori* (și acesta e sensul „construcției” în kantianism) această mișcare în el însuși. „Spectatorul” kantian nu este, prin urmare, nici pe departe „static” (nici măcar în „pasivitatea” sa), ci dinamic, construind pentru sine însuși ceea ce sensibilitatea sa prezentifică (întotdeauna de o manieră incompletă) într-un cadru transcendentă definit prin propria sa procesualitate constitutivă.

Rezultatul fundamental al revoluției copernicane în filosofie e acela de a arăta că, din perspectivă teoretică, singura realitate obiectivă este realitatea fenomenală. Însă, dat fiindu-ne modul specific de constituire a acestei realități (care presupune din principiu o anamorfoză subiectivă), în lumea fenomenală (definită, în urma soluționării dialecticii cosmologice a rațiunii, ca un non-tot), niciun lucru nu poate fi în mod absolut „el însuși”, fiind privat (tocmai prin modul fenomenalizării sale) de determinarea completă care ar constitui Ideea sa și față de care îl separă un *hiatus* ireductibil. Altfel spus: modulul de constituire (*i.e.* de reprezentare) a realității îi „aparține” ceva care îi scapă, un moment al neconstituitului, al unui „în sine” (*i.e.*, „Real”, în accepțiunea lacaniană a termenului) insesizabil, ireprezentabil. Pentru ca realitatea să se poată constitui ca atare (*i.e.* în modul „re-prezentării”), e nevoie ca „ceva” să „cadă” din ea, *i.e.* să fie „extras” din ea. Cu alte cuvinte, e necesar un moment al neconstituitului care să ofere, așa cum spune Lacan, „cadrul” constituirii. Pentru a desemna acest „rest” care se sustrage (din principiu) realității reprezentate (dar care face posibilă, totodată, reprezentarea), Kant va introduce noțiunea de „lucru în sine”, în timp ce Lacan va uza de termenul de „Real” (în franceză: *réel*). Omologia funcțională dintre cele două concepte a constituit premisa majoră a investigației noastre și a reprezentat, în bună măsură, cheia de lectură pe care o propunem în raport cu problematica lucrului în sine kantian.

Pe de altă parte, dacă în procesul activ de constituire a experienței, lucrul în sine rămâne, după cum afirmă Kant, „ceva” = X incognoscibil, aceasta nu denotă atât o limită a puterii de

cunoaștere a subiectului datorată „imperfecțiunii” facultăților sale – el nu este, pur și simplu, un „rest” al cogniției - cât faptul că, în cadrul filosofiei kantiene, lucrul în sine nu este destinat defel cunoașterii, rămânând un „neștiut” radical, un „imposibil-de-cunoscut”. Totuși, afirmarea suprasensibilului nu este nici simplul produs al unei iluzii transcendente, ci el primește o efectivitate proprie în sfera practicului, acolo unde necondiționatul se dă el însuși în noi de o manieră spontană, liberă, într-o confruntare cu elementul nostru „natural” („sensibil”), fapt care produce în noi sentimentul unei „stranietăți” - i.e. *Unheimlich* – față de necondiționat, „tradusă” în mod estetic prin sentimentul sublimului. În hiatul „insurmontabil” dintre condiționat (fenomenal) și necondiționat (noumenal) se va diferenția subiectul transcendental în calitate de subiect liber. Divizat între registrul fenomenal și cel noumenal, subiectul transcendental nu aparține exclusiv niciunui dintre ele (el nu este nici „pur” fenomenal, nici „pur” noumenal). Din contră, absorția în lumea noumenală ne-ar priva de spontaneitatea care formează nucleul libertății noastre practice. Altfel spus, libertatea noastră este efectivă doar atât timp cât ne menținem în intervalul „abisal” dintre fenomenal și noumenal: suntem liberi, deci, doar în măsura în care domeniul noumenalului ne este inaccesibil din punct de vedere teoretic. Într-adevăr, dacă dimensiunea noumenală (a lucrurilor și, deopotrivă, a noastră înșine) ar putea fi cunoscută ca atare, această „știință” ar determina întotdeauna alegerile noastre, iar credința (și libertatea corelativă ei) ar trebui să lase loc certitudinii privind consecințele oricărei acțiuni posibile, fapt care ar face etica imposibilă.