

RESTITUIRI

DUMITRU ISAC – NOTE DE CURS, FRAGMENTE ȘI ÎNSEMĂNĂRI FILOSOFICE (I)

Ionuț Isac

Institutul de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca
Departamentul de Cercetări Socio-Umane

Abstract. *DUMITRU ISAC – COURSE NOTES, PHILOSOPHICAL FRAGMENTS AND CURSIVES (I). The fragments of the manuscripts of Professor Dumitru Isac, which are published starting with this number of the „Yearbook”, represent both the cursives made by the author in order to draft the courses of history of philosophy and his personal reflections next to the works of the commented philosophers. On a hand, view the lack of the integral text of the courses, these fragments offer important, sometimes decisive clues, on the great effort of Dumitru Isac to interpret the writings of the philosophers from various historical eras, always in correlation with his personal vision – that of the critical realism –, which was, unfortunately, impossible to explicitly assert within the context of the Marxist ideological context of the years 1950-1980. On the other hand, neither the preparing manuscripts, now edited, weren't kept in their totality – unfortunate event to what is added their frequently mix by the author, probably motivated by the search of the optimal mean to magistral exposure. During the print preparation stage, the editor opted for the recuperation of the classical chronological line, the historical and philosophical one, where the author exposes, by comparison of the fragments and their grouping depending on the main themes that are treated (e.g. Kant, post-Kantians, neo-Kantians and so on). The orthography was updated and few errors were tacitly corrected. The footnotes, the observations and the translations were separately signalled, by using square brackets, so that the reader distinguish the ones belonging to the author from the ones of the editor. The editor hopes that these new restitutions of the manuscripts of Professor Dumitru Isac shall accomplish the profile of his exceptional personality in the academic life of our city, Cluj-Napoca [Ionuț Isac].*

Keywords: *Dumitru Isac, history of philosophy, Kant, critical realism, manuscript fragments.*

DESCARTES

Caracterul revoluționar, nou, al cugetării sale

1. Renunță la tradiție și caută să se bazeze pe rațiunea sa și să citească în „marea carte a lumii”;
2. *Îndoiala metodică* nu înseamnă scepticism, ci numai renunțare la părerile vechi, afirmarea spiritului critic;
3. Element dialectic în gândirea sa: *descoperirea certitudinii chiar în îndoială*: „dans notre doute même est renfermée une première affirmation qui nous permettra de passer à d'autres et d'envahir ainsi peu à peu le domaine de la vérité inconnue” (Fouillée, *Histoire...*, p. 242)¹. „Plus je veux douter de ma pensée, plus je pense”² (*ibidem*). Certitudinea stă în însăși îndoială; afirmarea existenței se află în negarea ei;

„Descartes veut que la science naisse du libre rapport de l'intelligence avec la vérité, sans aucune intervention d'une puissance étrangère” (*ibidem*, p. 245)³.

Astfel, Descartes reprezintă trecerea revoluționară de la spiritul scolastic la spiritul modern, de la autoritatea exterioară la libertatea interioară. „Quoi de plus banal aujourd'hui que cette règle: «N'admettre pour vrai que ce qui est évident»? Banalité glorieuse pour Descartes: c'est à lui que nous devons en grande partie cette substitution de l'évidence intime, qui est liberté intellectuelle, à l'autorité extérieure, qui est servitude” (*ibidem*, p. 246)⁴.

4. „Descartes a banni pour jamais de cette science [e vorba de fizică – n.a. D.I.] les qualités occultes, formes substantielles et «vertus» de toutes sortes: il a fait du monde purement matériel, du monde des formes, un vaste théorème de mathématique” (*ibidem*, p. 266)⁵.

*

Teoria cunoașterii

Eroarea este un produs al voinței care depășește, în afirmațiile ei, datele a percepției.

¹ „În însăși îndoiala noastră stă închisă o primă afirmație care ne va îngădui să trecem la altele și să ocupăm astfel, puțin câte puțin, domeniul adevărului necunoscut” (A. Fouillée, *Istoria filosofiei*).

² „Cu cât vreau să mă îndoiesc mai mult de gândirea mea, cu atât mai mult gândesc.”

³ „Descartes dorește ca știința să ia naștere din liberul raport al inteligenței cu adevărul, fără nicio intervenție a vreunei puteri străine.”

⁴ „Ce poate fi mai banal astăzi decât această regulă: «A nu admite ca adevărat decât ceea ce este evident»? Banalitate glorioasă pentru Descartes: el este cel căruia îi datorăm, în mare parte, această substituție a autorității exterioare, care reprezintă servitutea, cu evidența intimă, care reprezintă libertatea intelectuală.”

⁵ „Descartes a alungat pentru totdeauna din această știință calitățile oculte, formele substanțiale și «virtuțile» de toate felurile: el a făcut dintr-o lume pur materială, din lumea formelor, o vastă teoremă matematică.”

Criteriul adevărului e evidența interioară.

Metoda carteziană:

- îndoiala;
- evidența;
- analiza;
- sinteza (construcție și deducție);
- enumerarea;
- ipoteza (Descartes îi acordă oarecare rol);
- inducția („L'induction elle-même semble n'être pour Descartes qu'une déduction provisoire, qu'on doit ensuite confirmer par l'expérience. Descartes rétablit ainsi jusque dans la méthode inductive l'importance des procédés deductifs, méconnue par Bacon”, Fouillée, *Histoire...*, p. 248)⁶;
- *experiența*: Descartes nu ignoră arta de a experimenta: „il l'avait pratiqué lui-même avec une habileté rare, et il en connaissait toute la puissance” (*ibidem*, p. 248)⁷; vezi *Discours...*, VI, 1^{er} part: „Au lieu de cette phil... etc.”⁸;
- *deducția rațională* rămâne însă metoda lui fundamentală

*

T/eorie/ cun/oașterii/. Descartes

- *factice*: centaur, cal înaripat, –
- *Idei – adventice* (nu seamănă cu obiectele care le provoacă)⁹
- *înnăscute*

*

* *

Cu privire la idei, Descartes susține:

1. Ideile adventice nu corespund obiectelor. „Ce que nous éprouvons en sentant: le son n'est point semblable à ce qui se passe dans le corps sonore; car, dans ce corps, il n'y a que des mouvements; de même la sensation de la lumière ne ressemble pas aux mouvements de l'éther qui la produisent. Il n'y a de véritablement réel au dehors de nous que l'étendue et le mouvement; les autres qualités prétendues de la matière, son, couleur, odeur, saveur, existent plutôt en nous que dans les choses:

⁶ „Inducția însăși pare să nu fie pentru Descartes decât o deducție provizorie, care va trebui confirmată ulterior de experiență. El restabilește astfel, până la metoda inductivă, importanța procedeeleor deductive, nerecunoscută de Bacon.”

⁷ „A practicat-o el însuși cu o rară abilitate și îi cunoștea întreaga putere.”

⁸ „În locul acestei fil/osoфии/....”

⁹ Termenul „adventic” provine din limba latină („*adventicius*” – „ceea ce se adaugă”). Semnificația filosofică a termenului de „idee adventică” este aceea de idee care nu e înnăscută, ci reprezintă consecința activității senzoriale.

ce sont des idées ou modifications de la conscience plutôt que des objets réels” (Fouillée, *Histoire...*, p. 251, 252)¹⁰.

Ideile nu vin de la lucruri (cum își imaginau Democrit și Epicur), ci se nasc în noi *cu ocazia* mișcărilor exterioare.

- „Il faut donc admettre que l'esprit renferme en puissance toutes ces modifications qui se développent en lui à l'occasion des objets extérieurs. Des idées adventices nous remontons ainsi aux idées véritables, selon Descartes, qui naissent en nous et sont appelées pour cela *innées* ou *naturelles*”¹¹;
- „Ce ne sont pas des idées représentées dans quelque partie de notre esprit, comme un grand nombre de vers dans un manuscrit de Virgile, mais elles y sont en puissance comme les figures dans la cire” (cf. *Ibidem*, p. 252)¹².

*

Idei innăscute: „Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, j'entends seulement que nous avons en nous-même la faculté de la produire” (cf. Fouillée, *Histoire...*, p. 252)¹³.

Descartes își precizează și mai mult poziția într-un răspuns către Régius (vezi Cousin X, 70): „Je ne me persuade pas que l'esprit d'un petit enfant médite dans le ventre de sa mère sur les choses métaphysiques ... Il y a les idées de Dieu, de lui-même, et de toutes ces vérités qui de soi sont connues; comme les personnes adultes les ont, lorsqu'elles n'y pensent point” (cf. *Ibidem*, p. 252)¹⁴.

*

„La vérité ou l'erreur réside dans la liaison des idées entre elles; et cette liaison, selon Descartes, c'est l'activité volontaire qui l'introduit” (*ibidem*, p. 253)¹⁵.

*

¹⁰ „Ceea ce experimentăm simțind: sunetul nu este deloc asemănător cu ceea ce se petrece în corpul sonor; căci, în acest corp nu există decât mișcări; de asemenea, senzația de lumină nu se aseamănă cu mișcarea eterului care o produce. Cu excepția întinderii și mișcării, nu există nimic cu adevărat real în afara noastră; celelalte calități presupuse ale materiei – sunet, culoare, miros, gust – există mai curând în noi decât în lucruri; ele sunt mai curând idei sau modificări ale conștiinței decât obiecte reale.”

¹¹ „Trebuie deci să admitem că spiritul conține potențial toate aceste schimbări care se dezvoltă în el cu ocazia percepției obiectelor exterioare. Astfel, după Descartes, ajungem de la idei adventice la idei veritabile, care se nasc în noi și sunt, din acest motiv, numite *innăscute* sau *naturale*.”

¹² „Acestea nu sunt idei reprezentate în vreo parte a spiritului nostru, cum ar fi un număr mare de versuri dintr-un manuscrit al lui Virgiliu, ci sunt o potențialitate a lui, asemenea figurilor în ceară.”

¹³ „Atunci când spun că o idee ne este înăscută, înțeleg doar că avem în noi înșine facultatea de a o produce.”

¹⁴ „Nu mă conving că spiritul unui copilăș meditează în pântecul mamei sale la probleme metafizice ... Există ideile de Dumnezeu, de sine-însuși și toate aceste adevăruri care sunt de la sine cunoscute; așa cum le au persoanele mature, fără a se gândi deloc la ele.”

¹⁵ „Adevărul sau eroarea constă în legătura dintre idei; iar această legătură, după Descartes, o introduce activitatea voluntară.”

Teoria cunoaștinței

Separarea completă a celor două „substanțe” duce la erori în teoria cunoașterii.

„Bien que la sensation semble être une action du corps sur l'âme, le mouvement volontaire, une action de l'âme sur le corps, cette influence n'est qu'apparente, car il ne peut y avoir influx physique entre substances dont les attributs s'entr'excluent” (Weber, p. 306)¹⁶.

Descartes rupe legăturile corpului cu viața psihică, ajungând la un paralelism miraculos: „L'âme tire les idées sensibles de son propre fonds à l'occasion des sensations correspondantes; le corps, à son tour, est un automate qui se meut à l'occasion des volontés de l'âme” (Weber, p. 306)¹⁷. Sufletul supraviețuiește distrugerii corpului.

Descartes contestă influența corpului asupra vieții psihice și invers. Poziția lui, însă, e inconsecventă. În *Traité des passions* [Tratatul despre pasiuni] el admite că sufletul e unit cu toate părțile corpului și că mai ales prin glanda pineală își exercită el funcțiile. Deci, sufletul și corpul acționează, totuși, unul asupra altuia. *Paralelismul se păstrează totuși*: corpul e acela care merge, se hrănește, respiră; sufletul se bucură, suferă, dorește, îi e foame, sete, speră, se teme, percepe ideile de sunet, lumină, miros, gust, rezistență etc. Aceste fenomene sunt consecințe (și nu efecte) ale mișcărilor cauzate în porii aerului, sediu al sufletului, de intrarea și ieșirea spiritelor animale (*Traité de l'homme et de la formation du fœtus*)¹⁸.

„Sans le corps et particulièrement sans le cerveau, tous ces phénomènes disparaîtraient, ainsi que la mémoire qui s'y applique, et il ne resterait plus à l'âme que la conception des idées pures de substance, de pensée, d'espace et d'infini, idées entièrement indépendantes de la sensation” (Weber, p. 308)¹⁹.

O altă consecință a separării celor două substanțe e *subiectivismul cunoașterii senzoriale*: „Les idées à la formation desquelles la collaboration des sens et par conséquent du cerveau est nécessaire, sont toute autre chose que les objets dont nous les supposons être les représentations. L'idée est immatérielle; l'objet, matériel; l'idée est donc le contraire, bien plutôt que l'image fidèle de l'objet. Nos idées des qualités matérielles ne ressemblent pas plus aux objets que la douleur ne ressemble à la pointe de fer qui la cause, ou le chatouillement à la plume qui le provoque.”²⁰

¹⁶ „Cu toate că senzația pare să fie o acțiune a corpului asupra sufletului, iar mișcarea voluntară, o acțiune a sufletului asupra corpului, această influență este doar una aparentă, fiindcă nu poate exista un influx fizic între substanțe ale căror atribute se exclud reciproc.”

¹⁷ „Sufletul își extrage ideile sensibile din sinele său cu ocazia senzațiilor corespunzătoare; la rândul său, corpul este un automat care se pune în mișcare cu ocazia voințelor sufletului.”

¹⁸ *Tratatul despre om și formarea fœtusului*.

¹⁹ „Fără corp și, mai ales, fără creier, toate aceste fenomene, precum și memoria corespunzătoare lor ar dispărea; sufletului nu i-ar mai rămâne decât conceperea ideilor pure de substanță, gândire, spațiu și infinit, idei cu totul independente de senzații.”

²⁰ „Ideile pentru formarea cărora este necesară colaborarea simțurilor și, în consecință, a creierului, sunt cu totul altceva decât obiectele pe care le presupunem a fi reprezentări. Ideea este imaterială; obiectul, material; ideea este, deci, mai curând contrariul decât imaginea adevărată a obiectului. Ideile noastre despre calitățile materiale nu se aseamănă cu obiectele mai mult decât se aseamănă durerea cu vârful de fier ascuțit care o cauzează sau gădilitura cu pana care o provoacă.”

Contradicții și inconsecvențe: „On voit que, rationaliste et spiritualiste en principe, le fondateur de la philosophie française se rapproche, en fait, de l'empirisme et du matérialisme. Son animal machine prélude à *L'Homme machine* de La Mettrie. Dogmatique dans sa foi en la réalité de l'étendue, il est le précurseur de Locke, de Hume et de Kant par la distinction nette et absolue que nous venons de lui voir établir entre nos idées des qualités matérielles et leurs causes extérieures” (*Ibidem*)²¹.

*

Descartes (precizări).

Pensée: „Par le mot de pensée, j'entends toutes ces choses que nous trouvons en nous avec la conscience qu'elles y sont et autant que la conscience de ces choses est en nous” (*Principes*, I, 9)²². „Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées” (*Réponses/ aux 2e objection/*, I, 431)²³.

*

Separația dintre cele două substanțe, Descartes o face în manieră idealistă și aprioristă: el constată că pe plan de cugetare *întinderea* și *gândirea* sunt distincte și chiar se exclud; de aici el deduce că și pe plan real cele două substanțe n-au nimic comun, sunt total deosebite și exclusive. „De cette séparation qui a lieu dans notre esprit entre l'âme et le corps, Descartes croit pouvoir conclure que le même séparation existe dans la réalité entre les substances spirituelle et matérielle” (Fouillée, p. 256)²⁴.

Definiția substanței: „La définition de la substance est celle dont Spinoza fera le principe de son système” (*ibidem*)²⁵. Substanța: „est une chose qui n'a besoin que de soi-même pour exister” (cf. *ibidem*)²⁶. „À proprement parler, ajoute-t-il, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance” (cf. *ibidem*)²⁷.

*

²¹ „Se observă că, fiind în principiu raționalist și spiritualist, fondatorul filosofiei franceze se apropie, de fapt, de empirism și materialism. Al său animal-mașină anunță *Omul-mașină* al lui La Mettrie. Dogmatic prin convingerea sa în realitatea întinderii, el este precursorul lui Locke, Hume și Kant prin distincția clară și absolută pe care îl vedem stabilind-o între ideile noastre privind calitățile materiale, și cauzele exterioare ale acestora.”

²² Vezi R. Descartes, *Principiile filosofiei* (traducere în limba română de Ioan Deac), București, Editura IRI, 2000, p. 82: „Prin cuvântul *gândire* înțeleg toate acele lucruri pe care le aflăm în noi împreună cu conștiința că ele sunt acolo și totodată că conștiința acelor lucruri e în noi.”

²³ „Astfel, toate operațiunile voinței, intelectului, imaginației și simțurilor, sunt gânduri.”

²⁴ „Pornind de la această separare între suflet și corp care există în spiritul nostru, Descartes crede a putea conchide că aceeași separare există în realitate, între substanța spirituală și cea materială.”

²⁵ „Definiția substanței este aceea din care Spinoza va face principiul sistemului său.”

²⁶ „Substanța este un lucru care nu are nevoie decât de el însuși pentru a exista.”

²⁷ „La drept vorbind, adaugă el [Descartes – n.ns. I.I.], nu există ceva care să fie astfel decât Dumnezeu și nu se află niciun lucru creat care ar putea exista un singur moment fără a fi susținut și conservat prin puterea Sa [a lui Dumnezeu – n.ns. I.I.].”

Argumentul opoziției și independenței

Meditațiile carteziene ne servesc și ele câteva serioase argumente pentru susținerea realismului, deși Descartes însuși pune greutate numai pe conceptul de Dumnezeu ca garant al realității lucrurilor. Descartes frământase problema în mai toată profunzimea ei și-i cercetase toate încheieturile, fără să fi putut trage, până la capăt, toate concluziile unei examinări libere de orice imixtiune teologico-rațională.

Întrebându-ne care sunt rațiunile pentru care este obligat să creadă că ideile care par să vină de la obiecte exterioare seamănă acestora, Descartes găsește două asupra cărora se cuvine să ne aplecăm întreaga atenție. „La première de ces raisons est qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature; et la seconde, que j'expérimente en moi-même que ces idées ne dépendent point de ma volonté; car souvent elles se présentent à moi malgré moi, comme maintenant, soit que je le veuille, soit que je ne le veuille pas, je sens de la chaleur, et pour cela je me persuade que ce sentiment, ou bien cette idée de la chaleur est produite en moi par une chose différente de moi, à savoir par la chaleur du feu auprès duquel je suis assis. Et je ne vois rien qui me semble plus raisonnable que de juger que cette chose étrangère envoie et imprime en moi sa ressemblance plutôt qu'aucune autre chose” (*Discours de la méthode suivi des méditations métaphysiques*, Ed. Flammarion, p. 86)²⁸.

E știut că pentru Descartes argumentele de mai sus nu au valoarea pe care am fi tentați noi să le-o dăm. *Meditațiile* sale ne fac impresia că – lăsate la libera lor desfășurare – tind mai degrabă către un idealism iluzionist decât către realism și știm că singur conceptul de Dzeu a venit să pună stavilă unei rostogoliri periculoase în scepticism. Celebra sa îndoială nu-i permitea să se oprească la argumentele de mai sus. De aceea, sondând mai departe problema, Descartes le răstoarnă valabilitatea într-un mod care nu știm în ce măsură e personal, dar știm sigur că este menționat și de Campanella.

Astfel, Descartes va reveni asupra valabilității argumentelor menționate mai sus, declarând că e posibil totuși ca lucrurile să nu aibă un substrat exterior, ci să fie produsul unei facultăți a conștiinței, de care noi nu ne dăm seama. „Et quoique les idées que je reçois par les sens ne dépendent point de ma volonté, je ne pensais pas devoir pour cela conclure qu'elles procédaient des choses différentes de moi, puisque

²⁸ *Méditation troisième. De Dieu; qu'il existe.* Vezi R. Descartes, *Meditația a treia. Despre Dumnezeu; că există*, în *Meditații metafizice* (traducere în limba română de Ion Papuc), București, Editura CRATER, f.a, pp. 52-53: „Primul dintre aceste argumente este că mi se pare că așa mă învață natura; iar al doilea, că experimentez în mine însumi că aceste idei nu depind deloc de voința mea; căci adesea ele mi se înfățișează fără voia mea, precum chiar acum, fie că vreau, fie că nu vreau, simt căldura, și din această cauză eu mă conving că acest sentiment sau această idee de căldură este produsă în mine de un lucru diferit de mine, și anume de căldura focului lângă care tocmai mă aflu. Și nu văd nimic care să-mi pară mai rațional, decât să cred că acest lucru străin trimite și imprimă în mine asemănarea lui, mai degrabă decât oricare alt lucru.”

peut-être il se peut rencontrer en moi quelque faculté, bien qu'elle m'ait été jusque ici inconnue, qui en soit la cause et qui les produise" (*Discours...*, p. 121)²⁹.

În acest fel, marele raționalist ne scoate în evidență mai multe date ale problemei, pe care suntem desigur liberi să le valorificăm într-alt mod decât o făcuse el. În această privință părerea noastră nu îngăduie ca în materie speculativă, un fapt care este însuși miezul întregii experiențe umane să fie înlăturat pe baza unei simple bănuieli. Este știut că te poți îndoi de orice și când începi să rozi cu bănuiala orice afirmație, poți ușor să ajungi la concluzia că nu există nici univers, nici om, că nu există în fond nimic. Cu „*peut-être*” se poate face orice filosofie, se poate dărâma orice sistem. În el se afla tocmai ceea ce-i trebuia lui Descartes: mijlocul de a distruge tot pentru a reclădi apoi totul.

Înlăturând deci „îndoiala metodologică” reținem cele două argumente carteziene, care au fost reluate apoi de mulți, pentru că în ele stă temeinicia realismului. Prin cel dintâi ni se arată că realitatea lucrurilor e sugerată chiar de reprezentările lor, iar al doilea, că realitatea există fiindcă ni se opune și ne dovedește astfel că e mai mult decât noi.

*

Argumentul independenței față de voința noastră e luat în considerație și de B. Erdmann pentru a susține cu el existența transcendentă a lucrurilor.

*

Argumentul „opozității” este luat în deosebită considerație și de Berkeley. Importanța lui în mijlocul sistemului este centrală fiindcă pe dânsul se clădește teza existenței lui Dumnezeu. Berkeley socotește că dacă ideile ar fi numai în conștiința mea, atunci ar trebui ca ele să fie și sub *voința* mea, ceea ce nu se întâmplă în toate cazurile. E adevărat – zice el – „că după voie pot evoca idei în sufletul meu și pot mișca și schimba scena, ori de câte ori găsesc de cuviință” și că „trebuie numai să vreau și imediat se ridică în fantezia mea cutare sau cutare idee și în același fel ea dispare și face loc altor idei ... Dar oricât de mare e puterea ce o am asupra gândurilor mele proprii, totuși găsesc că ideile real întipărite în simțurile mele nu au aceeași atârnare de voința mea. Dacă în plină lumină a soarelui îmi deschid ochii, atunci [...]”³⁰

*

²⁹ *Édition sixième. De l'existence des choses matérielles, et de la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'âme et le corps de l'homme. Vezi ibidem, Meditația a șasea. Despre existența lucrurilor materiale, și despre deosebirea reală dintre sufletul și corpul omului, în op.cit., p. 98: „Și cu toate că ideile pe care le primesc prin simțuri nu depind de voința mea, nu am crezut că din acest motiv trebuie trasă concluzia că ele provin de la lucruri diferite de mine pentru că este posibil să poată exista în mine vreo facultate (deși până acum ea mi-a fost necunoscută), care să le fie cauza, și care să le producă.”*

³⁰ Fragmentul din manuscris se întrerupe [n. ns. I.I.].

Este desigur o problemă de dezbătut dacă Malebranche considera că Dumnezeu are în sine ideea fiecărui lucru sau deține numai „spațiul generic” al ideilor, *întinderea inteligibilă*. Întinderea inteligibilă ar fi „posibilitatea” ideilor, izvorul ideilor care se individualizează, se conturează și se determină în contactul cu sufletul omenesc. Oricum ar fi însă, idealismul gnoseologic al lui Malebranche e categoric, reprezentând un amestec de creștinism cu platonism și o asemănare parțială cu imaterialismul berkeleyan.

Mai este de notat că în cunoașterea interioară nu putem ajunge – spune Malebranche –, la rezultate absolute. Aici el se desparte de Descartes care crezuse, precum am văzut, că spiritul e mai ușor de cunoscut decât lumea materială. După Malebranche, prin sentimentul interior nu atingem decât modalități ale sufletului, nu sufletul însuși. El se declară aici deplin agnostic: „În sfârșit, sunt convins că nu /îmi/ sunt /mie însumi/ decât tenebre și că nu voi ști niciodată ceea ce sunt, până când Dumnezeu va binevoi să-mi arate arhetipul după care a fost făcut [sufletul – n. ns. I.I.]” (cf. Delbos, p. 149).

*

Să menționăm însă – și cu aceasta vom încheia excursia noastră istorică în filosofia modernă –, că lucrurile n-au rămas acolo unde le împinseseră, temerar și nejustificat, Berkeley și Hume. Deși niciunul dintre ei n-a găsit motivată o realitate exterioară – ba Berkeley o declara chiar absurdă –, s-a ridicat în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea un gânditor de proporții colosale, care avea să încerce o sinteză rezonabilă între idealismul gnoseologic și realismul metafizic. Acest gânditor a fost Kant, căci misteriosul concept de „lucru în sine”, în jurul căruia avea să se ducă o luptă atât de înverșunată între succesorii săi, n-avea altă misiune decât să susțină cât de cât ideea că o lume exterioară există, deși nu avem posibilitatea s-o cunoaștem adecvat.

Kant introduce deci, în cearta dintre realism și idealism, o concepție care pare dintre cele mai ciudate, dar care, dacă e privită de aproape, reprezintă o sinteză genială, deschizătoare de perspective largi pentru soluționarea problemei în discuție. Căci, în sinteza sa, el nu renunță nici la realism, nici la idealism; pentru el este la fel de adevărat că există o lume exterioară pe cât este de adevărat că orice cunoaștere a ei este subiectivă. Ca la niciun altul însă, dintre înaintașii săi, găsim la Kant scoasă în evidență poziția activă, creatoare de forme și legi pentru lumea fenomenală a spațiului și timpului. E una din exagerările sale cu consecințe funeste în cazul multora dintre urmașii săi.

*

KANT: CARACTERIZĂRI GENERALE

- a) Filosofia are în centrul ei *teoria cunoașterii*; filosofia devine o critică a funcțiilor de cunoaștere, a valorii datelor lor, *o critică a științei, o critică a cunoașterii (criticism)*.

- b) *Activitatea creatoare a conștiinței în procesul cunoașterii.* „Toți filosofi până la Kant considerau facultatea noastră de a cunoaște ca o pastă inertă în care se imprimau întocmai întipăririle venite de aiurea. Se deosebeau doar prin aceea, că pentru filosofi empiriști adevărurile ne vin din lumea lucrurilor exterioare, din lumea experienței simțurilor, pe când pentru cei raționaliști adevărurile certe ne vin dintr-o lume suprasensibilă, în cele mai multe cazuri direct de la spiritul divin” (I. Petrovici, *Kant*, p. 25³¹ – contestabil! Berkeley empirist: ideile vin de la Dumnezeu!).

Spiritul creează seria *formelor apriorice* din necesitatea de a da *unitate* diversului senzorial; *unitatea* fiind cerința de bază a conștiinței noastre. „Lui Kant îi revine nepieritorul merit de a fi pus definitiv în evidență că spiritul nostru nu primește cunoștințele de-a gata, ci este creator de forme organizatoare, în procesul cunoașterii” (Petrovici, *ibidem*, p. 27 – interpretare și exces idealist!).

- c) Subiectivitatea cunoștințelor, a adevărului.
 d) Excluderea divinității din explicarea faptelor naturii – excluderea ei mai ales din teoria cunoașterii (Descartes, Malebranche, Berkeley, Leibniz etc.). „Pentru prima oară Kant elimină radical noțiunea de Dumnezeu din problema siguranței științei, și caută criterii naturale, temeiuri logice firești, pentru a asigura valabilitatea cunoștințelor noastre” (Petrovici, *op.cit.*, p. 32).
 e) *Sintetizare a curenților anterioare:* empirism și raționalism – „Materialul cunoștinței noastre vine din afară, din lumea experienței, iar forma porcede din noi înșine, este creația spiritului nostru” (*ibidem*, p. 33; formă și materie).

*

[IPOTEZA KANT-LAPLACE]³²

[...] Asemănătoare cu ipoteza kantiană s-a dezvoltat teoria lui Laplace. Este desigur o problemă, nerezolvată încă, dacă și în ce măsură Laplace luase cunoștință de ideile filosofului german. Însă în această privință nu sunt decât probabilități.

Imaginea lui Laplace despre starea primară a materiei cosmice este concentrată în următoarea prezentare: „În starea primitivă în care presupunem [că a fost – n.a. D.I.] Soarele, el semăna cu nebuloasele pe care telescopul ni le arată compuse dintr-un nucleu mai mult sau mai puțin strălucitor, înconjurat de o nebulozitate care, condensându-se la suprafața nucleului, îl transformă în stea. Dacă concepem prin analogie toate stelele ca fiind formate în acest fel, se poate imagina starea lor ca fiind precedată ea însăși de alte stări în care materia nebuloasă era din ce în ce mai

³¹ Vezi I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant (Douăsprezece lecții universitare)*, Editura Casei Școalelor, București, 1936 [n. ns. I.I.].

³² Titlul paragrafului, inexistent în notele autorului, a fost atribuit de editor în funcție de conținutul secțiunii.

difuză, nucelul fiind din ce în ce mai puțin luminos. Se ajunge astfel, urcându-se cât mai departe posibil, la o nebulozitate atât de difuză, încât de-abia i se poate bănuși existența.”

În privința sistemului nostru solar, Laplace caută să arate că planetele lui s-au format succesiv, în urma procesului de treptată condensare a masei solare nebuloase. De mai multe ori, volumul nebuloasei solare s-a restrâns și de fiecare dată au rămas la periferie, dislocate de masa centrală, cantități de materie. Zonele acestea de materie părăsită prin procesul de condensare, au constituit inele concentrice mișcându-se în jurul Soarelui. Apoi, inelele s-au rupt, au luat forme sferoide și au continuat să se miște în jurul Soarelui. La baza explicației lui Laplace stă, prin urmare, ideea condensării materiei nebuloase. El ne spune textual: „Se poate conjectura că planetele au fost formate la limitele sale [e vorba de nebuloasa solară – n.a. D.I.] succesive prin condensarea zonelor de vapori pe care ea a trebuit, răcindu-se, să le abandoneze în planul ecuatorului său.” Același proces poate să se repete cu planetele odată rupte de masa solară, și cazul lui Saturn, cu inelele sale, e o confirmare.

Rămâne o problemă pe care specialiștii au privit-o în mod diferit, și anume, dacă teoria lui Laplace se referă numai la sistemul nostru solar sau are un caracter de generalitate universală. Stallo și Faye îi pun la îndoială universalitatea; Stallo, susținând că ipoteza kantiană, pe lângă că are o mare întâietate în timp (1755 față de 1796 când apare *Exposition du systhème du monde* [Expunere despre sistemul lumii] a lui Laplace), dar se extinde asupra întregului cosmos, pe când ipoteza lui Laplace se adresează numai sistemului nostru solar. Adevărul însă nu este acesta. Vederile teoriei lui Laplace sunt mai largi, și chiar textele sale ne arată că avea în vedere, prin analogie, și celelalte corpuri cerești. Faptul că nu s-a ocupat în mod deosebit și de celelalte sisteme cosmice se datorește lipsei de material pe baza căruia să vorbească, deoarece observațiile sunt greu de făcut asupra lor.

Problema originii materiei nebulare nu l-a preocupat în mod deosebit pe Laplace. Existența ei e un fapt de experiență; cât despre „începuturi” și „cauze prime”, poziția lui devine întrucâtva agnostică: „cauzele prime și natura intimă a lucrurilor ne vor fi etern necunoscute.”

Ipoteza lui Laplace are însă, metodic și în conținut, o calitate. Nu numai că privește universul *în devenire*, dar consideră această devenire, într-un anumit fel, ca fiind creatoare. Și iată cum. Universul pleacă de la o stare extrem de simplă a materiei, stare în care materia aproape că se confunda cu întinderea carteziană, părând a fi *spațiu condensat*. Materia, în această stare, e absolut simplă și absolut uniformă: „nebulozitatea e atât de difuză – zice Laplace –, încât de-abia i se poate bănuși existența.” Or, Laplace, prin teoria lui, scoate multiplul din simplu și diversul din uniform; cu alte cuvinte, evoluția universală înseamnă o trecere de la starea simplă, apropiată de neant a materiei originare, la complexitatea și bogăția de forme și existențe a universului prezent.

Această ipoteză a avut, în liniile ei mari, suficiente calități pentru a domina în astronomie aproape un secol, în care timp nu s-a făcut altceva decât să s-a

dezvoltat ipoteza în conformitate cu noile descoperiri ale astronomiei fizice. Printre calitățile ei intră, fără îndoială, și aceea că, în opoziție cu Newton, nu mai lasă niciun loc ideii de divinitate în treburile lumii. Newton considera că și sistemul solar, ca orice mașină, se mai uzează, cu vremea, se mai defectează, și este nevoie ca intervenția divină să-l pună din nou la punct.

În ce-l privește pe Laplace, el nu mai simte nevoia acestei intervenții. Se spune, apropo de această latură a ipotezei sale, că prezentându-i lui Napoleon I opera sa *Exposition du systhème du monde*, generalul i-ar fi făcut lui Laplace următoarea observație: „Newton a vorbit de Dumnezeu în cartea lui. Am parcurs-o deja pe a Dv. și n-am găsit în ea acest nume nici măcar o singură dată.” La care, Laplace i-ar fi răspuns: „Cetățene prim consul, nu am avut nevoie de această ipoteză.” Faye, astronomul care în sec. al XIX-lea va face o critică temeinică teoriei lui Laplace, din punctul de vedere al noilor observații astronomice, crede că spusele de mai sus ale lui Laplace se refereau numai la necesitatea intervenției lui Dumnezeu pentru reglementarea mecanismului solar care se deranjează cu timpul, nu la însăși ideea de divinitate. Faye va găsi că teoria laplaceană devine incompatibilă cu descoperirile astronomiei moderne: vederile ei sunt prea mult limitate la sistemul nostru solar; ignoră mișcările de translație de care sunt animate sistemele stelare; conține ipoteza gratuită a unui Soare originar, foarte cald și foarte dilatat etc.

Importanța istorică a ipotezei Kant-Laplace rămâne însă în picioare. Ea este aceea care, în opoziție cu concepția metafizică dominantă a secolului, vine să dea o imagine dinamică asupra universului, să-l vadă în mișcare, în transformare, în apariția și dispariția fenomenelor lui. Concepția Kant-Laplace vine să înlocuiască vechea concepție despre *invariabilitatea absolută a naturii*. „Conform cu această concepție, natura, indiferent de modul cum a apărut, atâta timp cât există, rămâne totdeauna invariabilă. Planetele și sateliții lor își efectuează mișcarea continuă pe elipse predeterminate. Stelele stau în permanență pe locurile lor. Pământul de veacuri rămâne același, neschimbat. Actualele «cinci continente» au existat totdeauna, au avut aceiași munți și văi, aceeași climă, aceeași floră și faună. Speciile de plante și animale au fost stabilite o dată pentru totdeauna. Pentru cercetătorii din această perioadă, lumea era ceva încremenit, neschimbat, creat dintr-odată” (Lenov, *Studiu*, p. 52).

În această formă, concepția metafizică a dominat știința sec. al XVIII-lea și a pătruns și în ideile materialismului filosofic din acest veac. În științele naturale, Linné (1707-1778) nu era în stare să vadă legăturile dintre speciile de animale și plante, originea lor comună, dezvoltarea și transformările din lumea animală și vegetală. După părerea lui Linné există atâtea specii câte a creat Dumnezeu. Cuvier (1769-1832) vede tot metafizic erele geologice: între ele stau catastrofe care distrugteau întreaga viață, pentru ca să fie, apoi, creată din nou, cu toate speciile ei, de D-zeu.

Filosofii materialişti ai sec. XVIII nu gândeau nici ei în alt mod decât cel metafizic. „Ei știau că natura se găsește în mișcare, dar această mișcare li se prezenta

ca repetarea aceluiași lucru, ca un circuit etern ducând la aceleași rezultate, fără a produce vreo transformare. Ei nu ajunseseră încă la ideea că și natura își are istoria ei, că în ea un lucru apare, altul dispare, că ea se transformă mereu” (*ibidem*, p. 53).

Știința despre societate era și ea dominată de metoda metafizică: faptele se studiau izolat, nu se considerau adevăratele lor condiționări, de aceea hazardul era adesea introdus ca element producător de istorie. Omul nu era considerat în condiționarea lui istorică, ci era privit „în general.”

*

Aprecieri de ansamblu [față de metafizica lui Kant – n.ns. I.I.]

- „Punerea în evidență a necesității de a cerceta mijloacele de cunoștință înainte de a păși la constituirea sistemului cunoștințelor este partea cu adevărat originală și meritul nepieritor al lui Kant pentru filosofie” (Mihail Antoniadă, *Notă introductivă la Immanuel Kant, Prolegomene la orice metafizică viitoare... etc.*, p. 9)³³.

*

Kant se opune întregii vechi metafizici, filosofii „sunt în mod solemn suspendați din funcția lor” și trimiși în fața judecății critice pentru a dovedi posibilitatea unei metafizici științifice, adică a unui „sistem coerent și logic de explicare a naturii, întinderii și valorii cunoștinței independente de experiență, deci a cunoștinței *a priori*, care alcătuiește domeniul metafizicii” (*ibidem*).

Kant operează o critică științifică a cunoașterii care să premerge orice construcție filosofică. „Adevărata valoare a inovației lui Kant o înțelegem însă numai atunci când cercetăm sistemele filosofice dinaintea lui și vedem că toate porneau opera lor constructivă fără a cerceta și fără a pune la îndoială valoarea mijloacelor de cunoștință pe care le întrebuințau” (*ibidem*). E un procedeu, totuși, care amintește puternic de „îndoiala” carteziană.

În acest sens, Kant declară pe prima pagină din *Prolegomene*: „Intenția mea este să conving pe toți cei ce cred că metafizica merită să fie studiată, că este neapărată nevoie să-și întrerupă pentru un moment orice activitate, să nu mai țină socoteală de nimic din câte s-au făcut până acum și să-și pună întâi de toate această întrebare: «este posibilă vreo metafizică?»” (*ibidem*, p. 13).

Kant sesizase o criză istorică a metafizicii, a filosofiei tradiționale înseși, din care caută soluții de ieșire.

Este metafizica o știință? Atunci de ce nu face progrese ca și celelalte științe, de ce nu primește o aprobare generală și durabilă, ca și acestea? Iar dacă nu este o știință, de ce se dă ca atare și „încurcă mintea omenească cu speranțe care nu pier niciodată, dar nici nu se împlinesc niciodată?” (*ibidem*, p. 14). Și Kant e profund

³³ Vezi M. Antoniadă, *Notă introductivă la I. Kant, Prolegomene la orice metafizică viitoare care va putea să se înfățișeze ca știință*, Editura „Cultura Națională”, București, 1924 [n. ns. I.I.].

nemulțumit că metafizica și-a compromis reputația arătându-se ca o știință „în care oricine, chiar nepriceput în toate celelalte ramuri, îndrăznește să formuleze judecăți hotărâte, pentru că în acest domeniu nu există încă nici măsură, nici greutate sigură cu care să deosebim ce este temeinic de ceea ce este vorbă goală” (*ibidem*).

*

Kant întreprinde temeinicirea unei *philosophia definitiva* sau a unei părți din ea, prin analiza conceptelor *a priori* care sunt materia și instrumentele metafizicii. Metafizica e constituită din judecățile sintetice. „[...] metafizica are să se ocupe cu judecățile sintetice *a priori* și că numai acestea alcătuiesc obiectul ei” (*ibidem*, pp. 39-40). „Numai elaborarea cunoștinței *a priori*, fie prin intuiție, fie prin concepte, și elaborarea judecăților sintetice *a priori* în domeniul cunoștinței filosofice constituiesc conținutul esențial al metafizicii” (*ibidem*, p. 40).

*

Kant însuși și-a scos în evidență unele aspecte de valoare ale filosofiei sale: spiritul critic, anti-misticismul, utilitatea pentru omenire (v. *Prolegomene*, p. 203).

*

Partea pozitivă a gândirii sale, inclusiv materialismul (realismul), luciditatea, străduința de certitudine și utilitate, respingerea „dogmatismului” și a facilităților imaginației sunt consecința *educației sale științifice* și practicării îndelungi, fie și numai teoretic, de la catedră, a altor științe.

*

„Cât de departe merg rădăcinile kantismului ne arată analogia lui cu platonismul. Kantismul e un platonism răsturnat. La Platon Ideile transcendente modelau misterios o nedeterminată Materie. La Kant, Ideile modelează materia nedeterminată, dar ele sunt transpuse în gândire, în Conștiință. Conștiința ia locul Ideilor platonice sau Obiectului” (M. Florian, *Metafizica și problemele ei*, p. 279)³⁴.

*

„Ce que Socrate est pour la philosophie grecque, Kant l'est pour la philosophie moderne. Il en est le centre, envoyant ses rayons vers le passé et vers l'avenir [...]” (P. Deussen, *Discours etc.*, în *Bibliothèque du Congrès*, p. 23)³⁵.

*

Cuvântul de început al lui Kant nu e idealismul, ci materialismul. Încă în 1747, în lucrarea *Cugetări asupra adevăratei evaluări a forțelor vii*, el spunea în

³⁴ Referința corectă a lucrării lui M. Florian este *Metafizica și problematica ei*, Societatea Română de Filosofie, București, 1932 [n. ns. I.I.].

³⁵ „Kant înseamnă pentru filosofia modernă ceea ce Socrate înseamnă pentru filosofia greacă. El este centrul acesteia, iradiind spre trecut și spre viitor [...]”

prefață: „Este ușor de înțeles că întinderea și spațiul n-ar exista, dacă substanțele n-ar avea puterea să lucreze în afară de ele însele. Fără această putere, n-ar exista legătură; fără aceasta n-ar exista ordine; iar fără aceasta, în sfârșit, n-ar exista spațiu” (apud P. P. Negulescu, *Problema cunoașterii*, p. 371)³⁶. Iată, deci, că în acea vreme, spațiul nu era formă apriorică, ci – sub influență leibniziană – era văzut ca provenind din realul obiectiv, exterior.

*

Teoria cunoașterii și a existenței la Kant

Kant, în conformitate cu psihologia timpului său, numără trei funcțiuni de cunoaștere pe care le-ar aduce spiritul omului: *sensibilitatea*, *inteligenta*³⁷ și *rațiunea*. Fiecare dintre acestea, orânduite ierarhic, își are uneltele ei, „formele” ei de prelucrare a materialului cunoașterii. Astfel, în primul capitol al *Criticii rațiunii pure*, intitulat *Estetica transcendentă*, ne va vorbi de *formele apriorice ale intuiției sensibile: spațiul și timpul*. În al doilea capitol din *Critică*, sub denumirea de *Analitica transcendentă*, se va ocupa de *categorii*, iar în cel din urmă, *Dialectica transcendentă*, se tratează despre cele mai înalte forme de unificare ale diversului sensibil: *ideile rațiunii*.

Procesul de cunoaștere trece, deci, prin trei trepte, prin trei funcții înlănțuite: sensibilitatea, inteligența, rațiunea (*Sinnlichkeit*, *Verstand*, *Vernunft*). Expunerea noastră va urmări deci aceste capitole ale *Criticii rațiunii pure*, în care se vede întreg mecanismul idealismului kantian și din care ne putem da seama de toate neajunsurile lui. Fiindcă, chiar din primul ei capitol, în care ne vorbește despre spațiu și timp, *Critica rațiunii pure* ne pune în fața celei mai năstrușnice viziuni speculative: spațiul și timpul n-ar exista în afară, ca realități obiective, constitutive ale lumii materiale, ci numai în noi. *Cu alte cuvinte, nu noi ne aflăm în spațiu, ci spațiul în noi*; nu noi ne aflăm aici, în această sală în care vorbim despre Kant, ci sala se află în noi [...].

[...] „Din acest fel de predicate fac parte căldura, culoarea, gustul etc. Dar, pe lângă acestea mai am motive puternice să socotesc tot ca simple fenomene și celelalte calități ale corpurilor pe care le numim primare, întinderea, locul și în general spațiul, cu tot ce-i este inerent [...]” (*Prolegomene*, p. 64).

În sprijinirea tezei sale idealiste, Kant aduce o serie de argumente faimoase, pentru dovedirea apriorității spațiului și timpului. În alcătuirea lor, Kant plătește un greu tribut vechiului raționalism. Oricât ar fi emoționat ele mințile înclinate spre idealism, este clar că argumentele pe care le vom expune îndată se silesc, în fond, să deducă realitatea din simplul joc al funcțiunii logice. Precedența logică a spațiului față de obiectele din el, sau faptul că putem gândi spațiul fără obiecte, dar nu și obiectele fără întindere, nu dovedește existența pură și anterioară a spațiului și

³⁶ Vezi P. P. Negulescu, *Scrisori inedite I. Problema cunoașterii* (ediție îngrijită de Al. Posescu), Editura Academiei RSR, București, 1969 [n. ns. I.I.].

³⁷ În sensul de „intellect” [n. ns. I.I.].

nici, mai ales, idealitatea lui. Să vedem, totuși, care sunt aceste celebre argumente ale *Esteticii transcendente* [...].

*

Convingerea pe care o căpătăm citind argumentele kantiene este departe de a fi în sprijinul idealismului. Kant a căzut victimă sigură vechiului raționalism dogmatic făcând confuzie între procesul genezei spațiului și procesul cunoașterii lui. Tot ce pot ele să ne spună este că în gândirea noastră despre spațiu și lucruri trebuie să acordăm reprezentării spațiului întâietate, în sensul că nu ne putem reprezenta și nu putem concepe lucrurile fără el.

Din argumentele kantiene nu rezultă tocmai ceea ce autorul lor ar fi vrut să arate: că întâietatea logică presupune o întâietate generică și o origine transcendentă a spațiului însuși.

Oricâtă severitate logică am avea, nu găsim nicio legătură, de exemplu, între formularea celui de al doilea argument și necesitatea admiterii spațiului ca formă structurală aparținătoare numai subiectului. Din faptul că nu ne putem reprezenta lucrurile fără spațiu, pe când spațiul poate fi reprezentat fără ele, nu rezultă, în bună logică, decât atât: spațiul e o însușire esențială a corpurilor și o putem detașa de ele prin abstracție. De unde se scoate însă preexistența lui și, mai ales, idealitatea lui?

Singura cunoaștere posibilă ... (?)

„[...] nu spun că lucrurile în sine au o mărime, că realitatea lor are un grad, că existența lor cuprinde o legătură a accidentelor într-o substanță etc. Aceasta nu o poate nimeni dovedi, deoarece o asemenea legătură sintetică prin simple concepte este cu desăvârșire imposibilă, când lipsește atât orice raport cu intuiția sensibilă, cât și orice legătură a intuițiilor într-o experiență posibilă” (I. Kant, *Prolegomene*, p. 93).

*

Nici intuiția sensibilă, nici conceptele pure ale intelectului nu au posibilitatea unei aplicații transcendente, adică asupra lucrului în sine (*Prolegomene*, p. 104-105). (A se vedea aici și nota de sub pagină!). La Kant: o replică la gnoseologia platoniciană și la oricare altă mistică, posibilă.

*

Kant înfățișează limpede condițiile și elementele constituirii și cunoașterii lumii fenomenale (*naturii*): *sensibilitatea e impresionată* într-un mod ce-i este propriu, de lucrurile în sine, necunoscute ca atare, dar diferite de fenomenele lor.

*

Cum se explică însă proprietățile sensibilității și intelectului, care le fac să opereze într-un anumit fel asupra materialului cunoașterii? La aceasta, spune Kant, nu se mai poate da niciun răspuns (v. *Prolegomene*, p. 108).

*

Lucrul în sine*Prolegomene (p. 134-135-137)*

- Expresia „nu sunt nimic pentru noi” trebuie, după părerea noastră, interpretată gnoseologic, și nu ontologic. Ambiguitatea kantiană e în floare. Argumentele prin antinomii, pentru idealism (*Prolegomene*, p. 139).
- Kant repetă neconținut că despre lucrurile în sine nu știm nimic (vezi și *Prolegomene*, p. 142).
- Kant atribuie lucrului în sine *libertatea* (*Prolegomene*, p. 146-147), datorită.

*

- Lucrul în sine e fundamentul fenomenului (*Prolegomene*, p. 148).
- Lucrul în sine și cauzalitatea (p. 149-150).
- Necunoașterea, dar existența lucrului în sine (*Prolegomene*, p. 155).

*

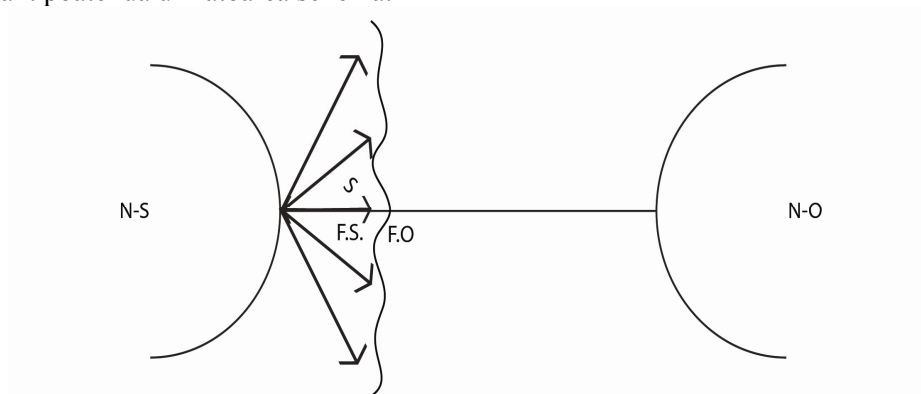
- (*Prolegomene*, p. 155 – *Agnosticism și gnosticism la Kant*);
- Cunoașterea noastră – singura posibilă? (p. 155);
- Agnosticism (*Prolegomene*, p. 156); *ibid.*, p. 158;
- *Ibidem*, p. 161;
- Fenomenele *ne dau de știre de lucrul în sine* (p. 161-162);
- Lucrurile în sine trebuie legate de lucrurile fenomenelor (*ibidem*, p. 162)

*

- Lucrul în sine = concept-limită (*Prolegomene*, p. 170);
- Lucrul în sine = necunoașterea lui (p. 171-172)

*

Raportul mai aprofundat și integral al procesului ontologico-gnoseologic la Kant poate lua următoarea schemă:



Schema 1.

Adică (schema e încă provizorie): în urma acțiunii noumenului-obiect asupra noumenului-subiect rezultă lumea fenomenală, care stă între ele, reprezintă raportul dintre ele.

*

- Lucrul în sine are două înțelesuri la Kant: a) concept de limită a cunoștinței și b) substrat al fenomenelor. Nu e nicio contradicție aici: primul sens se mișcă în plan gnoseologic, al doilea, în plan ontologic.

*

- *Kant contra vechii metafizici!* (p. 182).

Kant suspendase „în mod solemn” pe toți filosofii, din funcția lor, până când se vor cerceta funcțiile de cunoaștere și li se va stabili valabilitatea. E meritul său cel mai mare de a fi procedat așa având în vedere că înainte de el toate alcătuirile metafizice ocoleau o asemenea cercetare.

Dar Kant nu poate ocoli nici el întrebarea firească: a putut să ducă până la capăt și cu soluții inatacabile opera la care s-a angajat? A fost în măsură s-o rezolve satisfăcător? Credem că nu. Îi rămâne totuși meritul de a fi pus-o categoric și de a fi desfășurat un ingenios arsenal de soluționare a ei, trezindu-se pe el însuși și ținând întreaga filosofie în stare de „veghe” în comparație cu „somnolența” anterioară.

Prin Kant se pune capăt filosofiei dogmatice, care vrea să construiască pe ipoteze, postulate sau fantezie și se instituie luciditatea critică, verificarea și controlul afirmațiilor, aducerea lor în fața tribunalului iluminist.

*

Acest concept de cunoaștere *metafizică*, obținut prin asimilare cu *aprioricul*, nu prezintă un interes direct în dezbaterile problemei lucrului în sine. Ea are importanță pentru caracterizarea (idealismului) raționalismului kantian: distincția judecăților sintetice și analitice, deci posibilitatea amplificării prin anumite judecăți, a unor cunoștințe.

Judecățile *analitice* sunt *apriorice*, întrucât supuse rigorilor principiului contradicției: ele nu fac decât să analizeze conceptul.

Unele judecăți sintetice sunt și ele *apriorice*, adică izvorăsc din intelectul pur și din rațiunea pură.

*

Kant acordă importanță experienței în cunoaștere. „Judecățile de experiență sunt întotdeauna sintetice” (*Prolegomene*, p. 30).

Apriorismul kantian e șubred și relativ. „Orice corp are întindere, este o propoziție stabilită *a priori*, iar nu o judecată de experiență. Căci înainte de a mă duce la experiență, am toate condițiile necesare judecății în însuși conceptul meu din care nu am decât să extrag predicatul după principiul contradicției. În acest chip

îmi dau îndată seama și de necesitatea judecății, necesitate pe care experiența nu mi-ar arăta-o niciodată” (*Prolegomene*, p. 31).

*

Idealismul kantian. Partea idealistă a concepției kantiene se manifestă prin: afirmarea formelor apriorice ale cunoașterii, prin declararea lumii materiale exterioare ca fiind „fenomenală” și prin menținerea incognoscibilității „lucrului în sine.”

Examinând originea și valoarea cunoașterii, Kant ajunge la concluzia că ea este în cea mai mare parte o creație a conștiinței noastre și că din exterior, de la „lucrul în sine”, ne vine numai materialul haotic rezultat din afectarea de către acest lucru a simțurilor noastre.

Sub impulsul și la acțiunea lucrului în sine exterior conștiinței, dar necunoscut de noi și incognoscibil, simțurile produc senzațiile, material haotic, nelegat, neorganizat și care, în starea lipsită de orice formă în care ne e dat, nu poate constitui o cunoaștere.

Asupra acestui material sensibil haotic trebuie să vină conștiința și să efectueze o anumită operație de organizare a lui, de prefacere în vederea constituirii unui ansamblu clar, ordonat, legat. *În felul acesta spiritul nostru, va susține Kant, confecționează cunoașterea.*

Prin urmare, una din afirmațiile de temelie ale idealismului kantian este aceea despre caracterul dinamic, activ-creator al conștiinței în procesul de cunoaștere. În constituirea cunoștinței, Kant neglijează aproape cu desăvârșire contribuția lucrurilor exterioare („în sine”).

Pentru înțelegerea justă a idealismului kantian trebuie reținut că *procesul de prelucrare a materialului furnizat prin simțuri și constituit din senzații haotice este identic cu procesul de formare a naturii înseși.* Vrem să precizăm, cu aceasta, că la Kant nu e vorba de un paralelism, în sensul că procesul cognitiv ar reproduce aidoama lumea exterioară, ci trebuie înțeles că înfățișarea spațio-temporală cu tot ce se află în ea și cu toate legile ce o conduc și fenomenele care o frământă, este rezultatul acestui proces cognitiv. Nu în sensul că întreg cosmosul material și infinit în spațiu ar ieși din conștiință și ar exista aievea, ci în sensul strict că, în calitate de obiect cunoscut, el nu există decât în conștiință, ca fenomen, aparent exterior.

Numai în cadrul acestui idealism gnoseologic se înțeleg afirmații kantiene de felul acestora: „Nu cunoaștem natura altfel decât ca o totalitate de fenomene, adică de reprezentări care au loc în noi”; „Intellectul nostru este originea ordinii universale a naturii”; „Intellectul nu-și scoate legile lui din natură, ci dimpotrivă, prescrie naturii legile sale.”..

Spus în alți termeni: *după concepția kantiană, omul creează cognitiv natura*, din doi factori: unul venit (nu știm de unde, dar din afară de noi) prin simțuri (materia cunoașterii) și altul dat de conștiința noastră: activitatea ei organizatoare după anumite forme proprii.

Calea luată de Kant în explicarea procesului cunoașterii este exact anti-materialistă. El și-a dat foarte bine seama că „există numai două căi pe care se poate gândi o concordanță necesară a experienței cu conceptele despre obiectele ei:

sau experiența face posibile aceste concepte, sau conceptele fac posibilă experiența.” Acestea sunt cele două căi antagoniste: materialism și idealism. Din păcate, Kant n-a văzut-o posibilă pe cea dintâi și a urmat-o pe a doua, ajungând la afirmații de a căror năstrușnicie își dădea și el seama: „Pe cât de exagerată și pe cât de paradoxală pare expresia că intelectul însuși este izvorul legilor naturii și al unității formale a naturii, pe atât de exactă și de corespunzătoare experienței este totuși o atare afirmație” (*Critica rațiunii pure*, p. 160)³⁸. „Ordinea și regularitatea în fenomene pe care le numim natură le-o impunem noi înșine și noi nici n-am putea-o găsi în ele dacă noi sau structura minții noastre n-ar fi pus-o de la început într-insele” (*ibidem*, p. 157)³⁹.

Totuși, idealismul kantian nu este complet subiectiv. Conștiința nu poate scoate din sine însăși conținutul cunoașterii. Ea nu deține decât formele după care materialul senzitiv se va ordona, dar acest material însuși trebuie să-i fie *dat* din afară, prin simțuri. *La Kant rămâne mereu trează ideea existenței lucrurilor în sine în afara conștiinței și tocmai în aceasta constă materialismul său.*

Pe de altă parte, cu toată puterea de a organiza datul sensibil, de a-l legifera și a-i impune forme, conștiința e, într-un sens, dependentă și ea de acest material, când e vorba de redarea adevărului. „Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat niciun obiect și fără intelect nimic n-ar putea fi gândit. Cugetări fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe”⁴⁰.

Cu aceasta Kant se desparte de raționalismul exagerat care voia să deducă întreaga cunoaștere din simpla activitate a gândirii. „Rațiunea, prin toate principiile ei *a priori*, nu ne arată niciodată altceva decât numai obiecte ale unei experiențe posibile; și despre aceste obiecte nu ne învață nimic mai mult decât putem cunoaște în experiență”⁴¹.

Kant contestă deci posibilitatea unei metafizici raționaliste – el contestă, de altfel, posibilitatea oricărei metafizici în sensul ei vechi, de cunoaștere a realității în sine. Categoric se ridică el, de asemenea, împotriva unei intuiții a rațiunii care ar fi în stare să treacă dincolo de datele experienței. Cunoștințe despre ceea ce filosofia considera „suprasensibil” nu se pot obține nicicum.

³⁸ Vezi I. Kant, *Critica rațiunii pure* (traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc), ediția a III-a, îngrijită de Ilie Pârvu, Editura IRI, București, 1998, p. 175, *infra*: „Pe cât de exagerat și de absurd pare deci să se spună că intelectul este însuși izvorul legilor naturii, deci al unității formale a naturii, pe atât de exactă și corespunzătoare obiectului, anume experienței, este totuși o astfel de afirmație” [n. ns. I.I.].

³⁹ *Ibidem*, p. 172, *infra*: „Noi înșine suntem deci aceia care introducem ordinea și regularitatea în fenomenele pe care le numim *natură* și nu am putea-o găsi în ele dacă noi sau natura simțirii noastre nu le-ar fi pus originar în ele” [n. ns. I.I.].

⁴⁰ *Ibidem*, p. 96: „Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat niciun obiect și fără intelect n-ar fi niciunul gândit. Idei (*Gedanken*) fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe” [n. ns. I.I.].

⁴¹ Vezi *ibidem*, *supra*, pp. 158-159: „Noi nu putem *gândi* niciun obiect fără ajutorul categoriilor; noi nu putem *cunoaște* niciun obiect gândit fără ajutorul intuițiilor care corespund acestor concepte. Toate intuițiile noastre sunt sensibile, și această cunoaștere, întrucât obiectul ei îi este dat, este empirică. Dar cunoașterea empirică este experiență. Prin urmare, *nouă nu ne este posibilă nicio cunoaștere a priori decât exclusiv aceea despre obiectele experienței posibile*” [n. ns. I.I.].

Metafizica își capătă și ea la Kant un alt înțeles, legat de rosturile gnoseologiei: „Numai elaborarea cunoștinței *a priori*, fie prin intuiție, fie prin concepte și elaborarea judecăților sintetice *a priori* în domeniul cunoștinței filosofice, constituie conținutul esențial al metafizicii” – spune Kant în *Prolegomene* (p. 40).

*

Dificultăți inerente kantianismului

„[...] un sceptic ar putea observa că exemplul însuși al lui Kant învederează, pentru unii cercetători ai filosofiei lui, greutatea întemeierii criticii științifice a cunoștinței, căci unele din construcțiile filosofice ale *Criticii rațiunii pure*, cum este, de pildă, conceptul de lucru în sine, înțeles în același timp ca limită a cunoștinței noastre și ca substrat al fenomenelor, nu se pot explica decât prin aplicarea nelegitimă a unor instrumente de cunoștință pur subiective asupra unor lucruri care, prin definiție, sunt obiect pur și nu trebuie să conțină nici cel mai îndepărtat element antropomorfic” (C. Antoniadă, *op.cit.*, p. 10).

*

„Din moment ce ipoteza, care pare atât de firească minții omenești, că cunoștința pe care o avem despre lucruri este reflexul adevăratei naturi a realității, nu a putut rezista criticii întreprinse de Kant, nu mai rămânea posibilă decât ipoteza inversă: lucrurile, experiența, realitatea și natura sunt produsul facultății noastre de cunoaștere. Pentru Kant seria posibilităților se reducea la această alternativă, întocmai ca și pentru Copernic, care din moment ce înțelesese contradicțiile ipotezei geocentrice, nu mai putea face altceva decât să recurgă la ipoteza heliocentrică” (*ibidem*). Dar, aici, se ridică întrebarea: erau acestea singurele alternative posibile?

*

La Kant, zona certitudinilor bazate pe cunoașterea critic întemeiată, e limitată de alte *certitudini*, bazate pe alte izvoare: pe credință morală sau religioasă. Așa sunt argumentele pentru existența lui Dumnezeu, cele pentru originea lumii, pentru existența substanțială a sufletului, pentru permanența eului sau pentru libertatea morală. Acestea nu pot fi obiecte de cunoaștere, ci numai de credință, morală sau religioasă.

*

Depășirea oricărei experiențe posibile și trecerea în transcendent (*Prolegomene*, p. 122-123).

Deci, Kant însuși „zboară” în vechea metafizică (*Prolegomene*, p. 123), intră în aventură!

*

Kant e debitor unei vechi și absurde prejudecăți cu care a crescut peste două mii de ani gnoseologia filosofică: *adevărul e identitatea dintre gând și obiect*;

trebuie să fie identitatea gândului cu obiectul. Din această perspectivă, *subiectul* nu poate prinde *lucrul în sine*, pentru că prindere înseamnă: sau obiectul să devină subiect, sau subiectul să devină obiect. El n-a sesizat în cunoaștere esența ei dialectică de a fi o *relație*, o unitate de contrarii, o fuziune dialectică *sui-generis* între real și subiectiv. El a rămas debitor și a sucombat sub eroarea conceptului sau condiției de „*adaequatio rei et intellectus*” [*corespondența dintre gândire și realitate*]...

*

- „[...] conceptele pure ale intelectului nu au niciun sens dacă sunt despărțite de obiectele experienței și sunt aplicate lucrurilor în sine (*noumena*). Ele nu servesc, ca să spun astfel, decât pentru a silabisi fenomenele spre a le putea citi în formă de experiență” (*Prolegomene*, p. 99);
- „[...] noi cu întreaga noastră rațiune nu putem niciodată trece dincolo de câmpul experiențelor” (*Ibidem*, p. 101).

*

Pe cât de hotărât și de complet era Kant în trasarea idealismului său, tot atât de hotărât, *fără să fie și la fel de complet*, și-a susținut realismul metafizic al lucrului în sine. Despre neajunsurile ivite pe linia de angrenare a realismului cu idealismul, în sânul sistemului kantian, ne vom mai ocupa în paginile ce vin, pentru că aceste neajunsuri au fost obiectivul criticii comentatorilor săi imediați și sămburii sistemelor idealiştilor germani. Acum vom menționa doar că realismul lucrului în sine reiese neîndoielnic ca o concepție de bază a kantianismului.

Kant vedea, dincolo de fenomen, realitatea în sine care participa la lumea fenomenală prin faptul că procura materialul sensibil. Fără să arate mai pe larg, cum ne-am fi așteptat judecând după importanța conceptului în discuție, motivarea afirmării lucrului în sine, Kant îl arată totuși ca inevitabil. „Lumea sensibilă nu cuprinde decât fenomene care nu sunt lucruri în sine. Intelectul însă, tocmai pentru că își dă seama că obiectele experienței sunt pure fenomene, trebuie să admită existența lucrurilor în sine (*noumena*)” (Kant, *Prolegomene*, p. 170). În vederile lui Kant, conceptul de „lucru în sine” pare a fi indisolubil legat de acela de „fenomen”, în așa fel încât cine afirmă fenomenul implică și afirmația numenului. Altfel ar fi absurd. Iar incognoscibilitatea lucrului în sine nu apare /a fi/ un impediment pentru afirmarea lui: „Dacă noi nu putem cunoaște obiectele ca lucruri în sine, putem cel puțin să le gândim ca atare, căci altfel am ajunge la afirmarea absurdă că există fenomene (aparențe) fără ca să fie nimic ce să apară” (Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 26)⁴².

Interesant pentru noi este că idealismul transcendențial al lui Kant nu este străin, ci dimpotrivă, legat de progresele realizate de problemă, la înaintașii săi. Într-un prețios text din *Prolegomene*, Kant, apărându-se de acuzația că este un idealist metafizic, aduce câțiva înaintași de ai săi, arătând că el n-a făcut decât ce

⁴² *Ibidem*, p. 38, *ed.cit.*: „Totuși, trebuie bine notat, se face aici totdeauna rezerva că, deși nu putem *cunoaște*, totuși trebuie cel puțin să putem *gândi* aceleași obiecte și ca lucruri în sine. Căci altfel s-ar ajunge la judecata absurdă că fenomenul ar fi, fără ceva care să apară” [n. ns. I.I.].

făcuseră și aceștia – mersese, adică, pe același drum cu ei. „Este îndeobște admis cu mult chiar înainte de Locke, dar mai ales în urma acestui filosof, că fără a compromite existența lucrurilor exterioare, putem spune despre o mulțime din predicătele lor că nu aparțin lucrurilor în sine, ci numai fenomenelor lor și că, în afară de reprezentarea noastră, aceste predicate nu au o existență proprie. Din acest fel de predicate fac parte căldura, culoarea, gustul etc. Dar pe lângă acestea mai am motive puternice să socotesc tot ca simple fenomene și celelalte calități ale corpurilor pe care le numim primare, întinderea, locul și în general spațiul, cu tot ce-i este inerent [...]” (*Prolegomene*, p. 64).

*

Lucrul în sine, concept crucial nu numai pentru Kant, dar pentru sistematica speculativă și chiar pentru mersul istoric al filosofiei, a fost supus celor mai felurite interpretări și adversități. Totuși, e sigur că un lucru nu este de contestat: *Kant a crezut în realitatea numită **Lucru în sine***. În afară de text, faptul e atestat de cei mai numeroși și mai buni cunoscători ai săi. Să luăm la întâmplare două mărturii.

Pentru Eisler, „El [Kant – n. ns. I.I.] a conceput însă, fără îndoială, sub conceptul de «lucru în sine», o realitate absolută, /aflată/ dincolo de stările de cunoaștere ale conștiinței; care /realitate/ participă cumva la precizările conținutului experienței obiective” (*Einführung...*, p. 206).

Pentru Höffding, de asemenea, „Kant n'a jamais douté de l'existence de la chose en soi” (*Histoire de la philosophie moderne*, II, p. 59)⁴³. Höffding mai are, însă, asupra problemei lucrului în sine și alte precizări și observații interesante. Astfel, el remarcă just că „le problème de la chose en soi, qui fut mis si nettement en avant pendant la première discussion sur la philosophie de Kant, n'était pas pour Kant le problème capital” (*ibidem*)⁴⁴.

Ba mai mult, Höffding susține că pentru Kant nu numai materia, dar și forma cunoașterii au drept cauză lucrul în sine. „Il résulte d'un examen attentif que Kant ne voit pas seulement dans la chose en soi la cause de la matière de la connaissance, mais encore la cause des formes déterminées sous laquelle nous percevons et ordonnons cette même matière [...] En ce qui concerne notamment la conception de l'espace, on trouve chez Kant beaucoup de passages indiquant que la raison, pour laquelle nous percevons précisément de telle façon déterminée (en trois dimensions etc.) doit en être dans la chose en soi [...] Non seulement la matière de la connaissance, mais aussi ses formes deviennent dès lors un effet de la chose en soi (*ibidem*, p. 61).”⁴⁵

⁴³ „Kant nu s-a îndoit niciodată de existența lucrului în sine.”

⁴⁴ „Problema lucrului în sine, care a fost pusă atât de clar în evidență pe parcursul primei discuții despre filosofia lui Kant, nu era pentru Kant problema de căpetenie.”

⁴⁵ „Un examen atent arată că, de fapt, Kant nu vede în lucrul în sine doar cauza materiei cunoașterii, ci și cauza formelor determinate prin care noi percepem și ordonăm această materie însăși [...] Mai ales în ce privește concepția despre spațiu, se găsesc la Kant numeroase pasaje indicând faptul că rațiunea pentru care percepem chiar în acest fel determinat (în trei dimensiuni etc.) trebuie să se afle în lucrul în sine [...] Nu doar materia cunoașterii, ci și formele acesteia devin, în consecință, un efect al lucrului în sine.”

Höfdding e, de asemenea, departe de a neglija importanța lucrului în sine pe care ține, dimpotrivă, s-o sublinieze: „C'est un grand X qui ne peut se définir scientifiquement. Et cependant on tentait de le définir dans toutes les religions et dans toutes les systèmes spéculatifs. Kant a ici le grand mérite d'avoir défini *le lieu philosophique des spéculations religieuses et métaphysiques*. Le conflit entre la religion positive et la religion naturelle, entre le spiritualisme et le matérialisme, entre le monisme et le pluralisme porte précisément sur cet X. Jamais encore la frontière qui sépare la science de la spéculation n'avait été aussi nettement tracée (*ibidem*, p. 62)”⁴⁶.

*

Critica filosofiei kantiene

[...] 3. Critica pe care o facem lui Kant, începe în acest punct care înseamnă revoluția sa copernicană. Și anume, lansăm întrebarea: în ce măsură formele găsite de Kant apriorice sunt într-adevăr și ideale, în sensul că reprezintă structura și contribuția exclusivă a subiectului în cunoașterea și geneza însăși a fenomenului?

Aceste forme, de unde provin ele? E așa de străină oare lumea în sine de „originea” acestor forme? De unde le are subiectul? Cum se face că materia li se supune? Kant lasă a se înțelege că e vorba de o forță creatoare a formelor, de o virtute intrinsecă a lor de a supune, organiza, disciplina și legifera natura. Aici stă artifiiciul gândirii sale.

*

4. Insuficiența kantiană provine, în acest loc, dintr-o confruntare a punctului de vedere gnoseologic cu cel ontologic în considerarea cunoașterii lumii exterioare sau a naturii. Era o distincție de făcut, dar pe care Kant o neglijează: *fenomenul, adică natura, nu e numai cunoaștere*, ci implică un „plus” care, deși poate fi subiectiv, nu mai este creația exclusivă a subiectului.

Kant se apărase înverșunat împotriva acuzației de idealism absolut, spunând că el admite, contrar idealismului, existența lucrurilor exterioare sub forma de lucruri în sine. Dar, pentru ca spusele sale categorice de aici să aibă sens și să nu fie o simplă luare de poziție verbală, trebuie conceput că lucrul în sine participă efectiv, nu stă imobil îndărătul fenomenelor ca o lume închisă în sine. Căci altfel, Kant n-ar putea fi apărat de acuzația de idealism. Dacă fenomenul, adică natura, e o simplă pastă din care subiectul făurește cosmosul, atunci idealismul său e deplin, iar lucrul în sine, un concept incomodant și derizoriu.

⁴⁶ „[Lucrul în sine – n. ns. I.I.] este un mare X, care nu poate fi definit științific. Cu toate acestea, se încearcă a fi definit în toate religiile și în toate sistemele speculative. Aici, Kant are marele merit de a fi definit *locul filosofic al speculațiilor religioase și metafizice*. Conflictul dintre religia pozitivă și religia naturală, dintre spiritualism și materialism, dintre monism și pluralism, indică chiar acest X. Niciodată până atunci, granița care desparte știința de speculație nu fusese atât de clar trasată.”

Punctul de vedere ontologic, acceptat de Kant prin postularea lucrului în sine, a ajuns să fie neglijat ca un simplu appendice al teoriei cunoașterii, care se împlinea în cele mai exigente cerințe.

*

5. Unul din marile neajunsuri ale exagerării kantiene este libertatea fără frâu pe care și-a luat-o idealismul ce i-a urmat. În loc de a încerca să vadă dacă nu cumva și formele își au „obiectivitatea” lor, unii urmași de seamă ai lui Kant vor suprima lucrul în sine, spunând că și „materia” cunoașterii este subiectivă ca și forma.

Astfel, Fichte se simte atras mai cu seamă de „unitatea sintetică a conștiinței.” El exagerează și mai mult exagerarea kantiană: *la Kant, subiectul cognitiv organizează lumea exterioară pe baza unui material „dat” din regiunea ontică, la Fichte, subiectul cognitiv creează și materia ca și forma, va fi deci creatorul propriu-zis al lumii.* La Kant eul este legislator, la Fichte creator. Fichte duce mai departe eroarea lui Kant.

E drept că aici stă o insuficiență de interpretare a lui Fichte. În loc să accentueze realismul lucrului în sine pentru restabilirea echilibrului distrus de concepția „intellectului-legiuitor”, Fichte preferă să apese în balanța – și așa prea mult aplecată –, a *spontaneității creatoare a eului.*

Eul fichtean nu este eul individual. Călcând pe urmele „conștiinței în genere” a lui Kant, Fichte concepe „eul” ca o existență supra-individuală, absolută. Sub influența sa însă, Novalis, Schlegel și Stirner vor vedea eul ca eu individual, creator al lumii care devine proprietatea sa.

Consecințele solipsiste la care ajunge în cele din urmă idealismul transcendențial denotă că punctul său de plecare nu era bun. Și atunci se impune o întoarcere de-a lungul firului tors din Kant, până la capătul său de plecare, pentru a-i examina justificarea.

*

Printre obiecțiile serioase ce se pot aduce argumentației kantiene este și aceea că identifică aprioritatea cu idealitatea. Trecem acum peste faptul că la Kant e dovedită doar o aprioritate logică, și nu una temporală sau ontologică. Dar din chiar conceptul kantian de *a priori*, adică: înainte și independent de experiență, nu rezultă numai-decât și idealitatea.

Idealitate înseamnă ceva mai mult: existență numai în noi. Or, Kant n-a dovedit cu nimic că „formele” de care vorbește el n-ar exista și în afară de noi. Aprioritatea nu atrage după sine în mod necesar și idealitatea. De aceea, de ex. Eduard von Hartmann va susține tocmai că „formele” există aievea și în afară de noi.

*

Dacă spațiul și timpul ar fi forme pur ideale, ele n-ar fi avut nicio șansă de a constrânge realitatea în sine, ci ar fi rămas simple posibilități, așa cum dorințele și imaginația noastră conțin simple posibilități și nu pot obliga realitatea să le realizeze. Ele par să stea pe picior de egalitate cu „materia”: subiectivă, dar totuși de origine obiectivă.

*

- a) Raționalism *à outrance*⁴⁷: încearcă, după propria lui expresie, să extragă știința din izvoarele rațiunii; plasează centrul de greutate în explicarea cunoașterii, pe rațiune, pe forme apriorice, și nu pe obiect, deși nu-i refuză recunoașterea contribuției la constituirea cunoașterii.
- b) *Necesitatea nu poate fi scoasă din experiență*, spune Kant.

*

Există la Kant un anume *inneism* și o deducție numai *logică*, deci formală, a cunoașterii. În *Prolegomene*, Kant invită cititorul să pătrundă cu gândirea, pe încetul, „într-un sistem care la baza lui nu admite alt *datum* decât însăși rațiunea și care fără să se reazeme pe vreun fapt, caută să arate cum se dezvoltă cunoștința din germenii ei originali” (*Prolegomene*, p. 41).

*

Kant afirmă că „asemenea cunoștințe sintetice pure *a priori* există în realitate” (*Prolegomene*, p. 45).

Există, după Kant, o intuiție *a priori* care precede obiectul! *Cum e posibil?*

- c) Postularea formelor apriorice ale intuiției pure *a priori* care stau la baza oricărei intuiții empirice a obiectelor simțurilor. Intuiția pură, ca *formă* a sensibilității, „[...] preexistă apariției reale a obiectelor și pe care numai ea singură o face posibilă” (*Prolegomene*, p. 56).

*

POSTKANTIENII

Realismul kantian cristalizat în tema lucrului în sine a însemnat un motiv de largă discuție și adevărată „ceartă” în mijlocul contemporanilor și succesorilor lui Kant. Lucrul în sine a găsit adevărați adversari care i-au contestat atât veracitatea sa intrinsecă, pe cât și utilitatea în sânul sistemului kantian. Ba chiar mai mult: lucrul în sine ar sta în vădită contradicție cu restul gândirii kantiene. Nu intrăm desigur aici în amănunte pentru a vedea în ce măsură aceste obiecții sunt juste sau nu. Facem loc în altă parte acestor dezvoltări. Aici ne mulțumim doar să aruncăm o privire istorică asupra evoluției conceptului de lucru în sine la post-kantieni, pentru a stabili astfel poziția lor față de Transcendență.

Primul care a luat poziție față de lucrul în sine este Jacobi, care i-a stabilit situația precară în sânul sistemului, prin cunoscuta formulă că *fără el nu se poate intra în sistemul kantian, iar cu el nu se poate rămâne acolo*. I se obiecta lui Kant mai ales că se contrazisese, prin faptul că a precizat lucrul în sine ca fiind realitatea care afectează sensibilitatea, aplicând astfel categoria cauzalității dincolo de lumea fenomenală, când este știut că orice categorie, după concepția aceluiași gânditor, nu

⁴⁷ Excesiv [trad. ns. I.I.].

are valabilitate decât în domeniul imanent. De altfel, Jacobi accentua caracterul contradictoriu al conceptului pentru a putea prescrie kantianismului singura soluție posibilă de ieșire din impas: afirmarea idealismului absolut concretizat în negarea lucrului în sine și în afirmația că nu există decât fenomene. E de constatat iarăși că obiecțiile lui Jacobi nu vizează atât Transcendența ca atare, care ar trebui negată, ci mai mult insuficiențele rațiunii teoretice de a prinde suprasensibilul. El, Jacobi, susține o altă funcție de prindere a Transcendenței: sentimentul (*das Gefühl*), care este cunoașterea nemijlocită a realului. Și deși vorbește și el de „*Vernunft*” [*Rațiune* – trad. ns. I. I.], conceptul are un cu totul alt înțeles decât cel kantian, precizat de Windelband în felul următor: „Für Jacobis *supranaturalen Sensualismus* bedeutet also «*Vernunft*» das unmittelbare Gefühl von der Wirklichkeit des Übersinnlichen, von Gott, Freiheit, Sittlichkeit und Unsterblichkeit.”⁴⁸

Poziția lui Jacobi este întărită, printre alții, și de Salomon Maimon, care a remarcat că este o contradicție în afirmarea unui lucru în sine în afară de conștiință: ceea ce este gândit se află *ipso facto* în conștiință, iar ceea ce nu e în conștiință e absurd să presupui că poate fi gândit. Astfel că lucrul în sine este o existență imaginară, de natura celor reprezentate în matematică în forma $\sqrt{-a}$. Interesantă este la acest cugetător ascuțit ipoteza prin care vrea să arate că nu era nevoie de conceperea unui lucru în sine exterior pentru a putea explica – așa cum s-a văzut silit Kant s-o facă – percepția. Și anume, după Maimon, nu numai forma percepției ar veni de la subiect, ci însuși conținutul acesteia, cu deosebirea că aici fenomenul e mai puțin clar.

În modul acesta se înfăptuiește un strict idealism, întrucât orice existență aparține conștiinței (București, 18. XI. 1942)⁴⁹.

Cu totul notabilă apare poziția unui alt postkantian: profesorul Bouterwek din Göttingen. Acesta introduce o nouă cale de atingere a lucrului în sine: *conștiința voinței*. Subiectul cognitiv se detașează ca un centru de voință, iar lumea lucrurilor prinde realitate față de el prin *opoziția* ce i-o face. *Virtualismul absolut* al lui Bouterwek pune astfel o stavilă de netrecut în calea solipsismului, deoarece *opoziția* obiectelor în fața voinței subiectului cognitiv aduce cunoașterea unei realități care-l transcende. Seriozitatea deosebită a acestei opoziții a lui Bouterwek va ieși în evidență într-un alt capitol al lucrării noastre, și anume, acolo unde vom expune punctele de sprijin ale realismului critic (București, 18. XI. 1942)?⁵⁰

*

⁴⁸ Vezi Windelband-Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie [Tratat de istoria filosofiei]*, p. 484. [„Așadar, pentru *senzualismul supranatural* al lui Jacobi, «*rațiunea*» însemna sentimentul nemijlocit al realității supra-senzoriale, al lui Dumnezeu, al libertății, moralității și nemuririi” – trad. ns. I.I.].

⁴⁹ Adnotarea din paranteză aparține autorului, furnizând indiciul relevant al momentului redactării acestui fragment din manuscris [n.ns. I.].

⁵⁰ Vezi nota 38.

FICHTE

Eul lui Fichte nu e o substanță statică, în sensul celei spinoziste, de ex. – esența lui constă în a se afirma pe sine, în a se „pune” pe sine, cum zice Fichte –, esența lui stă în a fi dinamic, în a fi activ, în a fi proces creator al existenței. *Eul este activitate pură*.

Eul se afirmă pe sine, se creează, și în același mod și în același timp creează principiile fundamentale ale cunoașterii: al identității, contradicției și al limitării sau divizibilității. Prin cel dintâi, Eul se afirmă pe sine (Eu sunt Eu; A este A); prin al doilea Eul afirmă lumea (Non-Eul nu este Eu). Prin cel de al treilea se rezolvă contradicția rezultată din primele două: Non-Eul ființează tot în cadrul Eului și atunci rezultă că Eul e în același timp și Eu, și Non-Eu. În activitatea ulterioară a Eului apare cel de al treilea principiu (al limitării sau divizibilității), a cărui formulare este: „Eul opune, în Eu, Eului divizibil, un Non-Eu divizibil.” Acest principiu arată că, de fapt, după principiul identității, Eul este Eu, dar numai în parte, iar după cel al contradicției, Non-Eul nu este Eu, dar numai în parte. Contradicția apăruse numai fiindcă se socotea că Eul în întregimea lui este și Eu, și Non-Eu.

„Precum Eul există numai pentru sine însuși, tot așa i se naște, în același timp cu necesitate, o existență în afară de el. Conștiința de sine însuși și conștiința a ceva ce nu trebuie să fie el însuși sunt cu necesitate legate împreună ... Această existență a lui însuși pentru sine însuși (a Eului) nu e posibilă fără să i se nască în același timp o existență în afară de el.”⁵¹

Primele două acte inițiale ale Eului – acela prin care Eul se „pune” pe sine însuși și cel prin care el își „opune” Non-Eul – se produc simultan și inconștient. Fichte atribuie aceste acte, în cele din urmă, inteligenței care ar constitui esența Eului.

„Iar Eul însuși, care n-ar putea exista fără să fie conștient de sine însuși, ar apărea ca atare, în momentul când, prin actele de care e vorba, inteligența ar izbuti să ia cunoștință de propria ei activitate.”⁵² De aici rezultă că ar exista o activitate prealabilă apariției Eului – activitate inconștientă a inteligenței.

Eul care creează lumea e deosebit de Eurile individuale; e mai presus de ele. El conține ceea ce Eurile individuale au comun: Inteligența. Fichte identifică astfel Eul cu Inteligența, ca activitate pură a cunoașterii.

Actul inițial prin care Eul se „pune” pe sine este actul prin care Inteligența „se vede pe ea însăși”, ia adică cunoștință de propria ei activitate, care îi constituie, exclusiv, existența.

Eul însă nu se realizează, nu se îndeplinește pe sine decât prin Non-Eu. Apariția acestuia limitează existența Eului, determinându-i întinderea. Non-Eul determină, deci, Eul, „Căci Eul nu poate ajunge să ia cunoștință de sine însuși, ca Eu, decât numai

⁵¹ Cf. P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. II, *Idealismul german post-kantian*, Academia Română, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, București, 1942, p. 124. Referințele autorului sunt date la această lucrare [n. ns. I.I.].

⁵² *Ibidem*, p. 125.

dacă se poate deosebi pe sine însuși, ca atare, de ceva ce nu este el însuși, adică prin opoziție cu Non-Eul” (Negulescu)⁵³.

Non-Eul este deosebit de Eu, dar nu și independent de acesta; el nu există decât ca obiect de cunoștință pentru Eu; este o reprezentare care nu există decât în conștiința Eului, făcând parte integrantă din ea [...].

Lumea n-are, deci, decât o existență ideală. Lumea este reprezentarea mea. Chiar acțiunea ce o exercită Non-Eul asupra Eului este, în cele din urmă, dependentă tot de Eu. „[...] Eul este, cum am văzut, activitatea pură, necondiționată de nimic, liberă și independentă. Acest caracter fundamental al său ar fi suprimat, dacă el ar putea fi «afectat» de Non-Eu printr-o acțiune, pe care acesta ar exercita-o asupra-i în mod spontan și pe care el ar suferi-o în mod pasiv. Non-Eul nu poate afecta Eul decât numai dacă Eul însuși determină această acțiune a Non-Eului” (Negulescu, p. 151).

Rezultă de aici că singur Eul e real; Non-Eul e ideal, e ideea Eului. Eul se creează pe sine, spontan, nedeterminat de nimic. Eul e cugetare [...].

Avem, deci, o dublă determinare, între Eu și Non-Eu. Non-Eul mărginește activitatea Eului, îi opune o rezistență care, în conștiința Eului, se manifestă ca o „afectare” din partea unui ceva deosebit, independent de ea. Eul simte Non-Eul ca „altceva” pentru că momentul creării lui este inconștient. Deci, deși Non-Eul e creația Eului, Non-Eul apare Eului ca „altceva”, ca ceva străin, opus, ca ceva exterior, ca ceva ce va deveni *obiectul* reprezentării Eului, pentru că Eul se găsea într-un stadiu de inconștiență când și-a creat Non-Eul.

Mai departe, Non-Eul, limitând și afectând Eul, produce în acesta senzații, intuiții și reprezentări de obiecte. Eul deosebește unele de altele reprezentările, le separă așezându-le unele „lângă” altele sau unele „după” altele. Și astfel se nasc, odată cu reprezentările de obiecte, și cele două „forme” în care se constituie „ordinea” lumii: spațiul și timpul.

Acțiunea Non-Eului asupra Eului trece apoi la o treaptă superioară sensibilității, pe care apar noțiunile fixe ale obiectelor. Pe această treaptă obiectele se înfățișează și mai mult ca exterioare, ca străine de subiect, ca formând o realitate obiectivă. Variabilitatea reprezentărilor le mai face a fi considerate subiective; noțiunile sunt invariabile, sunt obiective.

Pe această de a doua treaptă iau naștere, ca forme ale activității Eului, *categoriile*.

Activitatea Eului atinge și o a treia treaptă: puterea de judecare [*Urteilskraft*]⁵⁴. Aici funcțiunea Eului începe să compare noțiunile lucrurilor, să stabilească raporturile lor *prin judecăți*.

Treapta ultimă în activitatea cunoașterii este rațiunea. Ea caută să întregească seria legăturilor dintre noțiuni și dintre lucruri și descoperă la capătul tuturor seriilor, cu ajutorul intuiției intelectuale, ca origine a lor: spontaneitatea Eului din care purced toate lucrurile lumii.

⁵³ *Ibidem*, p. 128.

⁵⁴ În sensul de „facultate de judecare” [n. ns. I.I.].

Pe scurt, deci, Fichte afirmă primordialitatea Eului ca activitate pură, spontană, liberă, nemărginită de nimic. Tendința Eului, în această ipostază a lui, este să se desfășoare la infinit. Totuși, el se limitează singur, își opune un Non-Eu care îl silește să se reflecte pe sine sub formele succesive de senzații, intuiții, noțiuni, judecăți etc. De ce se întâmplă așa?

Filosofia teoretică a lui Fichte nu e în stare să dea răspuns la întrebarea: „de unde Non-Eul original și ciocnirea, care aruncă Eul îndărăt, în sine însuși?”⁵⁵

Influența filosofiei kantiene asupra lui Fichte se vede și în felul în care dă răspuns la această chestiune. Desfășurarea activității Eului a fost călăuzită de un imperativ categoric moral. Eul „a trebuit să-și opună Non-Eul, care să-i reziste, de care să se împiedice, de care să se lovească, fiindcă era dator să-și realizeze natura, pe care nu și-o putea realiza altfel” (Negulescu, p. 132).

Eul, în esența lui, este activitate pură, este lipsit de un substrat substanțial. „Ca să existe, el trebuie să lucreze” (*ibidem*)⁵⁶, iar pentru a lucra, trebuie să existe un obiect, o materie asupra căreia să se exercite acțiunea. Fără un obiect asupra căruia să „acționeze”, Eul nu-și putea realiza natura lui, care e activitate pură. Eul e silit, astfel, să-și creeze un opus cu care să intre în „conflict” – să creeze lumea ca să poată acționa asupra ei. Eul are nevoie de un „oponent” [*Gegenstand*] și de „oponență” [*Widerstand*], pe care trebuie să-i învingă spre a-și face „datoria”, care e realizarea naturii sale. „El creează dar lumea, ca să poată introduce într-însa ordinea ideală, pe care o reclamă conștiința morală și pe care e dator s-o realizeze” (*ibidem*, p. 134). Lumea este, după definiția însăși a lui Fichte, „materialul devenit sensibil al datoriei noastre.”

Eurile individuale sunt părți ale Eului unic, deci au și ele tendința de a acționa asupra lumii înconjurătoare [...].

*

Astfel, idealismul își află în concepția lui Fichte forma sa extremă, cu toată consecvența și lacunele sale care-l împing primejdios spre solipsism. „Fiecare om – dacă împărtășește concepția filosofică a lui Fichte – este, nu numai în drept, dar și dator să se considere numai pe sine însuși ca o realitate adevărată. Nu numai lucrurile materiale, în mijlocul cărora trăiește, toate fără excepție, dar și semenii săi, toți fără deosebire – întrucât îi ajung la cunoștință – nu pot avea decât o existență ideală, de vreme ce nu există decât numai ca «reprezentări» ale sale” (Negulescu, vol. II, pp. 151-152). Era aici o rostogolire în confuzia solipsistă, de care Fichte ține să se ferească totuși, în a doua parte a gândirii sale. „Neputând găsi motive suficiente ca să creadă în existența reală a semenilor săi, fiecare om, care gândește în felul lui Fichte, e silit să creadă că nu există, cu adevărat, decât numai el însuși (*solus ipse* ...). Iar fatalitatea acestei consecințe a idealismului părea a o confirma faptul că, în a doua perioadă a activității sale filosofice, Fichte însuși a simțit, cum vom vedea ceva mai departe, nevoia s-o înlăture” (*ibidem*, p. 152).

⁵⁵ *Ibidem*, p. 132.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 133.

Situația aceasta destul de ciudată, în care Fichte pune lumea exterioară, nu este însă cea mai gravă consecință a idealismului său. S-a remarcat, dimpotrivă, că nici existența celui ce cugetă solipsist nu pare să fi fost garantată mai temeinic de marele cugetător. „[...] Eul, în general, nu este, după Fichte, decât activitate pură. Iar activitatea lui se rezumă, întreagă, în gândire. Ca atare însă, Eul nu există decât numai întrucât gândește – și numai atâta timp cât gândește. El nu este o substanță permanentă care să aibă, ca un atribut vremelnic numai, cugetarea. Întreaga existență a Eului se reduce, exclusiv, la cugetare. De aceea, cum am văzut, nici nu începe să existe Eul decât numai atunci când începe să gândească. Numai prin acest act inițial se «pune» sau se creează Eul pe sine însuși. De aici însă rezultă că, atunci când încetează de a mai cugeta, Eul trebuie să înceteze de a mai exista” (*ibidem*, p. 153).

*

Realismul e prezent la toți urmașii lui Kant: *la idealști, ca și la realiști*. Liebmann, care a făcut o examinare critică remarcabilă, din acest punct de vedere, și a urmărit consecințele noțiunii kantiene de „lucru în sine” asupra urmașilor marelui cugetător, conchide hotărât în acest sens: „Das *Ding an sich* spukte in den Köpfen *aller Epigonen*. Den *Idealisten* war es «absolutes Ich, weltlich, Absolutum, absoluter Geist» und wurde durch intellektuelle Anschauung erkannt oder entwickelte sich in dialektischen Trichotomieen; bei Herbart erschien es in einer Vielheit von raumlosen Realen und wurde durch Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe gefunden; bei Fries war es Objekt eines «spekulativen Glaubens»; bei Schopenhauer der transzendente Wille, für den es eine ganz aparte Erkenntnisart gibt” (*Kant und die Epigonen*, p. 205)⁵⁷. Totuși, repetăm, Liebmann îl urmărea cu toate blestemele sale, găsindu-l ca un „parazit” și ca un corp străin în concepția kantiană; ca o inconsecvență și o greșeală. „Das ist ein fremder Tropfen Bluts im Kritizismus”⁵⁸ – declară el.

*

În concluzie: *de la Kant, trecând prin Fichte, Schelling și Hegel pe de o parte; prin Fries, Schopenhauer, Herbart, pe de alta, realismul rămâne prezent, în diferite forme, ca o continuare a conceptului de lucru în sine*. E marele merit al lui Liebmann de a fi evidențiat acest fapt în lucrarea sa *Kant und die Epigonen* [*Kant și epigonii*], scrisă cu mare inteligență critică, deși, cum am mai spus adesea, nu-i aprobăm atitudinea anti-realistă cu privire la Kant.

*

⁵⁷ Vezi O. Liebmann, *Kant und die Epigonen. Eine Kritische Abhandlung* [*Kant și epigonii. O tratare critică*], Carl Schober, Stuttgart, 1865, p. 205: „*Lucrul în sine* bântuia în capetele tuturor epigonilor. Pentru idealști, el era «Eu absolut, lumesc, Absolut, Spirit Absolut»”, fiind cognoscibil prin intuiție intelectuală sau se dezvoltă în trihotomii dialectice; la Herbart, se arăta într-o mulțime de reale spațiale, fiind rezultatul elaborării conceptelor experienței; la Fries, era obiectul unei «credințe speculative»; la Schopenhauer, era voința transcendentă, pentru care există un mod de cunoaștere cu totul special.”

⁵⁸ „Aceasta este o picătură de sânge străin în interiorul criticismului.”

NEOKANTIENII

Grupul care susține orientarea „critic-metafizică” a neokantianismului pledează pentru valoarea kantianismului în fundamentarea metafizicii și religiei. Otto Liebmann (1840-1908) este inițiatorul unei metafizici critice și ține să rămână în limitele unui kantianism pur. În același sens, al unei metafizici critice, s-au manifestat Paulsen (1846-1908), E. Adickes (1866-1928), Johannes Volkelt (1848-1930), Boutroux în Franța și alții. De la Liebmann mai menționăm, ca lucrare fundamentală: *Zur Analysis der Wirklichkeit [Despre analiza realității]* (1876); de la Adickes, *Kant und das Ding an sich [Kant și lucrul în sine]* (1924), de la Volkelt: *Immanuel Kants Erkenntnistheorie [Teoria cunoașterii a lui Immanuel Kant]* (1879), *Erfahrung und Denken [Experiență și gândire]* (1866), *Die Quellen der menschlichen Gewissheit [Sursele certitudinii omenești]* (1900), *Gewissheit und Wahrheit [Certitudine și adevăr]* (1918), *System der Ästhetik [Sistemul esteticii]* (3 vol., 1905-1914).

Un mare efort teoretic au depus și reprezentanții *realismului critic neokantian*, reprezentat mai ales de Alois Riehl (1844-1924), Oswald Külpe (1862-1915), A. Messer și alții.

Școala de la Marburg – orientarea logico-metodologică, cum e numită în mod obișnuit – a avut ca reprezentanți principali pe Hermann Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924), Ernst Cassirer (1874-1945), Arthur Liebert (1878-1946) și alții. Dintre lucrările realiștilor critici merită, fără îndoială, să ne notăm următoarele: Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus [Criticismul filosofic]* (1876-1887); Külpe, *Die Realisierung [Realizarea]* (1912-1920, în 3 vol.), *Grundlagen der Ästhetik [Fundamentele esteticii]* (1921); *Immanuel Kant*.

Școala de la Marburg a dat, prin H. Cohen, o serie de lucrări de interpretare a lui Kant, *Kants Theorie der Erfahrung [Teoria lui Kant despre experiență]* (1871); *Kants Begründung der Ethik [Întemeierea eticii de către Kant]* (1871), a lui Platon și a metodei matematice: *Platos Ideenlehre und die Mathematik [Doctrina lui Platon despre idei și matematica]* (1879).

Cohen urmărește o nouă fundamentare a transcendentalismului, dând filosofiei ca temă principală lămurirea bazelor logice ale științei. Dând o nouă interpretare metodei transcendente, el ajunge la o concepție proprie, expusă în *Logik der reinen Erkenntnis [Logica cunoașterii pure]* (1902). În esență, Cohen insistă și duce până la capăt cunoscuta teză kantiană a caracterului creator al gândirii.

După Kant, cunoștința nu se poate constitui decât dacă sunt presupuși doi factori: materia furnizată de simțuri și formele intelectuale apriorice. Această materie presupune însă existența lucrului în sine ca fundament incognoscibil al fenomenelor.

Școala din Marburg neagă această dualitate. Pentru Hermann Cohen, activitatea însăși a gândirii este în același timp și conținutul ei, producerea e produsul. E un punct de vedere opus chiar idealismului fichtean, după care nu se poate face din activitatea gândirii obiectul ei însuși.

Cohen repudia și logica formală aristotelică; pentru el, gândirea care face obiectul logicii este gândirea care e unită cu realul, adică gândirea științei matematice a naturii. Această gândire nu e o sinteză care, firește, presupune un dat prealabil, ci o gândire „originară”, care adică produce un obiect.

Paul Natorp reia în mare măsură și duce mai departe ideile lui Cohen. Natorp e preocupat mai ales de probleme de pedagogie socială, și în acest domeniu, pe bazele eticii neokantiene, a elaborat un plan de organizare a familiei, școlii și societății. În lucrările lui de istorie a filosofiei extinde la gânditori premergători principiile criticismului; așa de exemplu, Platon, Descartes și alții îi apar ca filosofi criticiști. Semnificative în acest sens sunt lucrările: *Descartes Erkenntnisstheorie* [Teoria cunoașterii a lui Descartes] (1882) și *Platos Ideenlehre* [Doctrina ideilor a lui Platon] (1903). Pe plan pur filosofic, Natorp susține teza unității gândirii și existenței, așa cum odinioară un Heraclit își concepute *Logosul*, Parmenide conceptul *Unului* și mai ales Platon, *Ideile*.

*

Școala din Baden e reprezentată de Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936), Emil Laske (1878-1915), H. Münsterberg (1863-1916), Karl Joel (1864-1934), B. Bauch, J. Cohn și alții. Dintre ei, Emil Laske e cunoscut mai ales prin lucrări de logică: *Die Logik der Philosophie und Kategorienlehre* [Logica filosofică și teoria categoriilor] (1911), *Die Lehre vom Urteil* [Teoria judecății] (1913), iar Münsterberg a tratat pe larg conceptul de valoare în lucrarea *Philosophie der Werte* [Filosofia valorii] (1908).

Să ne referim însă la reprezentanții principali ai Școlii din Baden. W. Windelband este un apreciat istoric al filosofiei. În acest domeniu a scris: *Die Geschichte der Neueren Philosophie* [Istoria filosofiei moderne] (1878-1880), *Geschichte der Alten Philosophie* [Istoria filosofiei antice], *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* [Manual de istoria filosofiei].

Windelband este însă și un reprezentant de seamă al filosofiei valorilor [mai ales în lucrările *Präludien* [Preludii] (1884) și *Einleitung in die Philosophie* [Introducere în filosofie] (1914). În această direcție el pleacă de la Fichte și anume de la concluziile acestuia trase din *Critica rațiunii practice*. El preconizează de altfel o renaștere a hegelianismului ca o completare necesară a neokantianismului.

După Windelband, filosofia nu creează valorile; misiunea ei este însă aceea de a degaja din haosul confuz al experienței aceste valori, al căror sistem constituie conștiința normală și reprezintă „cultura” umană. *Windelband crede în valori absolute*.

H. Rickert rămâne fidel spiritului și orientării filosofice a lui Windelband; idealismul lui poate fi numit un idealism transcendentă, spre deosebire de idealismul subiectiv, întrucât dă prioritate logică valorii și datoriei în determinarea adevărului.

Valoarea, după Rickert, e independentă de realitate – de ex. valoarea unui tablou e independentă de substanțele chimice întrebuintate de pictor; valoarea e independentă și de actul de evaluare care, de fapt, o presupune; e independentă și

de caracterul ei normativ (*Sollen*), care presupune raportul valorii cu un subiect care o ia ca regulă. Cu un cuvânt, pentru Rickert valoarea formează un regn aparte, care transcende și subiectul, și obiectul. Îi revine filosofiei, după Rickert, să determine nu numai domeniul acestor valori, ci și raporturile pe care realitățile le au cu valorile, adică semnificația sau sensul (*Sinn*) pe care obiecte sau evenimente îl au în raport cu o valoare anumită. Dar un criteriu, un principiu pentru fixarea acestor valori nu dau nici Rickert, nici Windelband.

*

Începând cu deceniul al treilea, principalele școli neokantiene se destramă și ca atare influența lor scade. În filosofia europeană, în continuare, neokantianismul nu mai are un rol dominant. De altfel, în ultima sa fază, neokantianismul accentuează tot mai mult asupra ontologiei. Pe de altă parte, încă de la începuturile Școlii din Baden se conturează tot mai mult un eclectism neokantian, cu înclinația vădită de evoluție spre un neohegelianism cu frontieră, și acesta, spre „filosofia vieții” (A. Liebert, J. Cohn), spre fenomenologie (B. Bauch, H. Rickert) și spre idealismul semantic (E. Cassirer).

Destrămarea Școlii din Marburg se simte încă în ultimele lucrări ale lui Natorp în care acesta ne vorbește de un „Logos” ca „ultimă entitate originară” (*letzte Ureinheit*), producător al cunoștinței și existenței. El a fost urmat îndeaproape de Knittenmeyer (1891-1958), care însă se apropie și de existențialism.

Ernst Cassirer, al treilea reprezentant de seamă al Școlii de la Marburg, se îndepărtează și el spre un sistem propriu, așa-numita de el *filosofie a formelor simbolice*. La rândul său, Arthur Liebert renunță complet la idealismul „logic.”

Școala de la Baden se diluează și ea chiar de la ultimele lucrări ale lui Rickert, procesul de dezmembrare continuându-se la Kroner, Bauch, Jonas Cohn. După Primul Război Mondial, activitatea lui Rickert se îndreaptă mai mult spre elaborarea unei filosofii a culturii.

Bruno Bauch (1877-1942), elev al lui Windelband și Rickert, ajunge și el la un sistem propriu pe baza interpretării kantianismului. În acest sistem el se străduiește să sintetizeze punctele de vedere ale celor două școli, cu tendință spre idealismul obiectiv. Școala de la Marburg avusese ca punct de plecare mai mult *Critica rațiunii pure*; Școala din Baden, *Critica rațiunii practice*. Bruno Bauch consideră însă că scopul final al criticismului ar fi *Critica puterii de judecată*⁵⁹.

Kant și-a găsit continuatori și admiratori chiar și după cel de Al Doilea Război Mondial. În această epocă, neokantianismul mai trăiește prin lucrările unor reprezentanți ai vechilor școli și prin unii cercetători de la „Kant-Studien”, care oferă mai ales opere de exegeză a textelor kantiene în vederea demonstrării valabilității lor. În 1946 s-a reconstituit „Societatea kantiană”, cu filiale la Berlin, München, Nürnberg, Hanovra și alte orașe, iar în 1947 a reluat ființă „Societatea prietenilor lui Kant.” Din 1954 reappare revista *Kant-Studien*. Acum însă alte

⁵⁹ Traducerea consacrată în limba română este *Critica facultății de judecare* [n. ns. I.I.].

curente își dispută întâietatea: existențialismul, neotomismul, fenomenologia. Totuși, în 1954, cu prilejul împlinirii unui secol și jumătate de la moartea lui Kant, Ebbinghaus îndrăznește să propună, la Congresul comemorativ ținut cu acest prilej, ca filosofia kantiană să fie luată ca „busolă” în dezbaterile problematicilor filosofice contemporane. Heimsoeth (1866-) interpretează ontologist filosofia kantiană, susținând că „subiectul transcendent” nu este numai logic, ci este absolut „real.”

Cum concluzionează just cercetătorul român de care am amintit, Al. Boboc, „neokantianismul contemporan nu se remarcă prin sisteme proprii, ci-și trăiește sfârșitul în umbra sistemului kantian și a sistemelor vechilor lui școli, a căror istorie e deja încheiată” (*op. cit.*, p. 40)⁶⁰. El rămâne un amplu curent filosofic apărut într-o epocă de mari prefaceri din societatea și cultura modernă. Străduința și sensul acestui curent sunt de a reînvia spiritul critic kantian și a-l adapta la noul stadiu de dezvoltare a științei, cunoașterii și culturii în general. Neokantienii lansează un viguros apel „înapoi la Kant” și la tradițiile raționaliste moderne într-o epocă de criză a societății burgheze, în care Nietzsche lansa neliniștitoarea formulă a „devalorizării tuturor valorilor.”

Neokantienii au o contribuție de seamă la o mai bună înțelegere a filosofiei kantiene și la sesizarea valorii istorice și sistematice a criticismului. Ei mai au meritul de a fi contribuit la elaborarea unei logici și epistemologii corespunzătoare cu noile progrese ale gândirii științifice; de a fi elaborat teorii interesante în filosofia istoriei, în filosofia culturii, în antropologia filosofică.

Rămâne, de asemenea, evident că neokantianismul nu e o școală unitară, ci un curent de idei pe fundamente criticiste, afirmat în principalele domenii ale filosofiei contemporane. Reprezentanții săi au fost inteligențe ascutite, cercetători foarte informați, analiști adânci și fini. Multe dintre lucrările lor pot fi parcurse și astăzi cu folos.

Neokantianismul ne mai dovedește însă și altceva: consistența și viabilitatea unora dintre realizările fundamentale ale filosofiei kantiene: ideea critică însăși, raționalismul și umanismul genialului gânditor de la Königsberg.

⁶⁰ Referirea se face la Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, Editura Științifică, București, 1968 [n. ns. I.I.].

ANEXE

Aprecieri de ansamblu:

- „Punerea în evidență a necesității de a cerceta mijloacele de cunoștință înainte de a pasi la constituirea sistemului cunoștințelor este partea cu adevărat originală și meritul nepieritor al lui Kant pentru filosofie”. (Mihail Antoniadă, Notă introductivă la Immanuel Kant, Prolegomene la orice metafizică viitoare ... etc., pag. 9). -

Kant se opune întregii vechi metafizici, filosofii „sunt în mod solemn suspensați din funcții lor” și trimisi în fața judecării critice pentru a dovedi posibilitatea unei metafizici științifice, adică a unui „sistem coerent și logic de explicare a naturii, întinderii și valorii cunoștinței independente de experiență, deci a cunoștinței a priori, care alcătuiește domeniul metafizicii” (Ant. id. 9). -

Kant operează o critică științifică a cunoștinței care să premergă orice construcție filosofică. „Adevărata valoare a inovației lui Kant o înțelegem însă numai atunci când cercetăm sistemele filosofice dinaintea lui și vedem că toate porneau opera lor constructivă fără a cerceta și fără a pune la îndoielă valoarea mijloacelor de cunoștință pe care le întrebuițau” (id. 9). E un procedeu, totuși, care amintește puțin de „îndoielă” carteziană.

În acest sens, Kant declară pe prima pagină din Prolegomene: „Intenția mea este să conving pe toți cei ce cred că metafizica merită să fie studiată, că este neapărată nevoie să - și întrerupă pentru un moment orice activitate”.

sitate, să nu mai țină socoteală de nimic din
cîte s-au făcut pînă acum și să-și pună
întrebuțare de toate această întrebare: „cîte posibi-
lități are metafizică?” (trad. Ant. pap. 13).

Kant sesizează o criză istorică a me-
tafizicii, a filosofiei tradiționale însăși, din care
caută soluții de ieșire.

Este metafizica o știință? Atunci de
ce nu face progrese ca și celelalte științe, de ce
nu primește o aprobare generală și durabilă, ca
și acestea? Iar, dacă nu este o știință, de ce se
făcă ca atare și „încurcă mintea omenească cu spe-
rante care nu sînt realizabile”, dar nici nu se îm-
plinesc niciodată?” (Proleg. - Ant. 14). Și Kant a pro-
fund neamuluit de că metafizica și-a compromis
reputația arătîndu-se ca o știință „în care oștine,
chiar neapărat în toate celelalte ramuri, întră-
neste să formuleze judecări hotărîte, pentru că în
acest domeniu nu există încă nici măsură nici
greutate sigură cu care să deosebim ce este te-
meinut de ceea ce este vorba goală” (id. 14). -

→ sau a unei părți din ea.

Kant întreprinde temeluirea unei filosofii de-
finitivă prin analiza conceptelor a priori care sînt materie și
instrumentele metafizicii. „Metafizica e constituită de judecări
sintetice, - - „Metafizica nu se ocupă cu judecările
sintetice a priori și că numai acestea alcătuiesc obiectul ei” (Pro-
- 39-40). - „Numai elaborarea cunoștinței a priori, fie prin intuiție,
fie prin concepte, și elaborarea judecăților sintetice a priori în do-
menul cunoștinței filosofice constituiesc conținutul esențial al
metafizicii” (id. 41). -

Kant însuși n-a scos în evidență unele aspecte de valoare ale filosofiei sale: spiritul critic, antimisticismul, utilitatea pentru omul de rând (v. Proleg. pag. 203).

(x)

Partea pozitivă a gândirii sale, inclusiv materialismul (realismul), luciditatea, străduința de coerență și utilitate, respingerea „doγματισmului” și a facilităților imaginatiei, sunt consecința educației sale științifice și practice în luzigi, fie și numai teoretic de la catedră, a altor științe. —

x

Curiosul de început al lui Kant nu e idealismul ci materialismul. Încă în 1747 în lucrarea Cugetări asupra adevăratei evaluări a forțelor vie el spunea în prefată: „Este ușor de înțeles că întinderea și spațiul n-ar exista, dacă substanțele n-ar avea puterea să lucreze în afara de ele însele. Fără această putere, n-ar exista legătură; fără aceasta, n-ar exista ordine; iar, fără aceasta, în sfârșit, n-ar exista spațiu” (ap. G.F. Heg. — Probl. curs. 374). Îată, deci, că în acea vreme, spațiul nu era formă apriorică, ci, — sub influența leibniziană —, era văzut ca provenind din realul obiectiv, exterior. —

Acest concept de cunoștință metafizică, obținut prin asimilare cu apriorul, nu prezintă un interes direct în rezolvarea problemei lucrului în sine. - Ea are importanță pentru caracterizarea (idealismului) raționalismului kantian: distincția jud. sintetice și analitice, deci posibilitatea amplificării prin anumite judecări, a unor cunoștințe.

Judecățile analitice sunt apriorice, întrucât supuse rigoros principiului contradicției: - ele nu fac decît să analizeze conceptul. -

Unele judecări sintetice sunt și ele apriorice, adică izvoare din intelectul pur și din rațiunea pură.

⊗

Kant acordă importanță experienței în cunoaștere. "Judecățile de experiență sînt totdeauna sintetice" (Pröl. 30)

Apriorismul kantian e subiectiv și relativ. "Orce corp are întindere, este o propoziție stabilită a priori, iar nu o judecată de experiență. Căci înainte de a ne duce la experiență, am toate condițiile necesare judecării în înșirarea conceptului meu din care nu am decît să extrag' predicatul după principiul contradicției. În acest chip înșir sau îndată seama și de necesitatea judecării, necesitate pe care experiența nu mi-ar arăta-o niciodată" (Pröl. - Ant. 31).

100 h

-54-

- Pe cât de hotărât și de complet era Kant în trasarea idealismului său, tot atât de hotărât, fără să fie și la fel de complet, și-a susținut realismul metafizic al lucrului în sine. Despre neajunsurile ivite pe linia de angrenare a realismului cu idealismul, în sâmbul sistemului kantian, ne vom mai ocupa în paginile de vii, pentru că aceste neajunsuri au fost obiectul criticii comentatorilor săi imediați și sâmbului sistemelor idealistilor germani. Acum vom menționa doar că realismul lucrului în sine reiese neîndoielnic ca o concepție de bază a kantismului.

Kant vedea, dincolo de fenomen, realitatea în sine ~~absolută~~ care participa la lumea fenomenală prin faptul că produce materialul sensibil. Fără să arate mai pe larg, cum ne-am fi așteptat judecând după importanța conceptului în discuție, motivarea afirmării lucrului în sine, Kant îl arată totuși ca inevitabil. „Lumea sensibilă nu cuprinde decât fenomenul care nu este nu lucru în sine. Intelectul însă totuși pentru că și să seama că obiectele experienței sunt pure fenomene trebuie să aducă existența lucrurilor în sine.”⁽¹⁾ În vederile lui Kant, conceptul

①, Kant: *Proleg.* pag. 170.

1001

-55-

de „lucru în sine” pare a fi necesarul legat de acela de „fenomen” în așa fel încât cine afirmă fenomenul implică și afirmarea numelui. Altfel ar fi absurd. Dar incognoscibilitatea lucrului în sine are apare nu impediment pentru afirmarea lui: „Dacă noi nu putem cunoaște obiectele ca lucruri în sine, putem cel puțin să le gândim ca atare, căci altfel am ajunge la afirmarea absurdă că există fenomene (aparente) fără ca să fie nimic ce să apară.”⁽¹⁾

— Interesant pentru noi este ^{ca} idealismul transcendent al lui Kant nu este străin, ci dimpotrivă legat, de progresele realizate de problema, la înaintașii săi. Într-un pretios text din Prolegomena, Kant apărându-se de acuzația că este un idealist ~~absolut~~ metafizic, aduce cătiva înaintași de ai săi, arătând că el n'a făcut decât ce făcuseră și aceștia, - mersese adică pe același drum cu ei. „Este în deosebi adus cu mult chiar înainte de Locke, dar mai ales în urma acestui filosof, că fără a compari existența lucrurilor exterioare putem spune despre o mulțime din predicatele lor, că ne aparțin.”⁽¹⁾ Kant: *Cr. rat. pur.*, pag. 26.

Difficultăți inerente Kantismului.

"Un sceptic ar putea observa că exemplul însuși al lui Kant învederează, pentru unii cercetători ai filosofiei lui, greutatea întemeierii criticii științifice a cunoștinței, căci unele din construcțiile filosofice ale criticii Ratiunii pure, sunt, de pildă, conceptul de lucru în sine, înțeleși în acelasi timp ca limită a cunoștinței noastre și ca substrat al fenomenelor, nu se pot explica decât prin aplicarea nelegitimă a unor lucruri care, prin definiție, sunt obiect pur și nu trebuie să continue nici cel mai îndepărtat element antropomorf" (Antonies, o.c. 10).

*

"Din moment ce ipoteza, care pare atât de firească mintii omenești, că cunoștința pe care o avem despre lucruri este reflexul adevăratei naturi a realității, nu a putut rezista criticii întreprinsă de Kant, nu mai rămânea posibilă decât ipoteza inversă: lucrurile, experiența, realitatea și natura sunt produsul facultății noastre de cunoaștere. Pentru Kant senza posibilităților se reducea la această alternativă, întocmai ca și pentru Copernic, care din moment ce înțelea contradicțiile ipotezei geocentrice, nu mai putea face altceva decât să recurgă la ipoteza heliocentrică." (Id. 10). Dar, astăzi, se ridică întrebarea: erau acestea singurele alternative posibile? -

*

Aprioritatea

La Kant, zona certitudinilor bazate pe cunoștință critic întemeiată, e limitată de alte certitudini, bazate pe alte izvoare: pe credință morală sau religioasă. Așa sînt argumentele pentru existența lui Dumnezeu, cele pentru a fi cea lumii, pentru existența substanțială a sufletului, pentru permanența eului, sau pentru libertatea morală. Acestea nu pot fi obiecte de cunoștință ci numai de credință, morală sau religioasă.

(X)
 - Depășirea ^{onțarei} experienței posibile și trecerea în transcendente Proleg. 122-123.

↓
 Deci, Kant învins „zboară” în vechea meta-fizică; Proleg. 123. → intra în aventură!

x
 - Kant e debitor unei vechi și absurde prejudecăți cu care a crescut peste două mii de ani genealogia filosofică: adevărul e identitatea dintre subiect și obiect; trebuie să fie identitatea subiectului cu obiectul. Din această perspectivă subiectul nu poate fi în sine, pentru că prinde înseamnă: sau obiectul să devină subiect sau subiectul să devină obiect. El n-a sesizat în cunoaștere esența ei dialectică de a fi o relație, o unitate de contrariu, o fuziune dialectică sui-generis între real și subiectiv. El a rămas debitor și a succumbat sub învoarea conceptului ~~de~~ sau condiției de „adequatio rei et intellectus”...

- "Conceptele pure ale intelectului nu au niciun sens dacă sînt despărțite de obiectele experienței și sînt aplicate lucrurilor în sine (noumena). Ele nu revine, ca să spun astfel, decît pentru a stabili fenomenele spre a le putea citi în formă de experiență." (Prolep. Ant. 99).

- "Noi cu întreaga noastră rațiune nu putem niciodată trece dincolo de timpul experiențelor" (id. 101).

Critica filosofiei kantiene :

a) Rationalism à outrance : încearcă după propria lui etichetă, să extragă știința din izvoarele rațiunii; placează centrul de greutate în explicarea cunoștinței, pe rațiune, pe forme a-priorice și nu pe obiect, deci nu-i refuză recunoașterea contribuției la constituirea cunoștinței.

x

b). Necesitatea nu poate fi scoasă din experiență, spune Kant.

a). Există la Kant un anumit înclina și o deducție numai logică, deci formală, a cunoștinței. În Prolegomena, Kant invită cititorul să pătrundă cu gândirea, pe ușa-tul „ într-un sistem care la baza lui nu admite alt datum decât însăși rațiunea și care fără să se rețină pe vreun fapt, caută să arate cum se dezvoltă cunoștința din germenii ei originali ” (40-41).

x

- Kant afirmă că „ asemenia cunoștințe sintetice pure a priori există în realitate ” (Proleg. 45).

- Există, după Kant, o intuitie a priori care precede obiectul ! Cum e posibil ?

c) Postularea formelor a-priorice ale intuiției pure a-priori care stau la baza oricărei intuiții empirice a obiectelor simțurilor. Intuitia pură, ca formă a sensibilității „ preexistă apariției reale a obiectelor și pe care numai ea singură o face posibilă ” (Proleg. 56).

Singura cunoaștere posibilă... (2)

"Spatiul nu este altceva decât forma intimă a fenomenelor externe; singura formă sub care obiectele simțurilor ne pot fi date" (Prolegomene, - Ant. 61).

în sine:

- imposibilitatea de a cunoaște lucrurile

"Dacă natura ar înseamna..." etc (Prolog. 73)
73-74)

- în continuare, pag. 75-76. La pag. 76 se vorbește de lucruri care obiecte lucruri ca obiecte ale unei experiențe posibile și de lucruri în sine, dar în finalul frazei se vede că e vorba de două aspecte ale aceleiași realități.

- Există cunoaștere obiectivă și universală; cunoașterea e posibilă, - Kant e un gnostic în felul său -, ea e obiectivă nu în sensul de a fi o cunoaștere imediată a obiectului ("căci această cunoaștere este imposibilă" - spune Kant în Prolegomene, pag. 80). "Obiectul în sine rămâne întotdeauna necunoscut" (id).

↑
subiectivă.

- Judecată de percepție: "zahărul e dulce"

- Judecată de experiență: → au valoare obiectivă: "aerul este elastic" → o judecată universală în orice timp.

- "Nu spun că lucrurile în sine au o măsură, că realitatea lor are un grad, că existența lor cuprinde o legătură a accidentelor într-o substanță, etc. Aceasta nu o poate nimicui dovedi, deoarece o asemenea legătură sintetică prin simple concepte este cu desăvârșire imposibilă, cum lipsește altfel orice raport cu intimitatea sensibilă, cit și orice legătură a intuițiilor într-o experiență posibilă" (Proleg. 93).

Nici intuitivă sensibilă, nici conceptele pure ale intelectului, nu au posibilitatea unei aplicații transcendente, adică asupra lucrului în sine. (Prolep. 104-105) - (-a se vedea aici și nota de sub pagină!). La Kant: o replică la genealogia platoniciană și la orice altă mistică, posibilă.

x

Kant înfățișează limpede condițiile și elementele constituirii și cunoașterii lumii fenomenale (naturii): sensibilitatea e impresionată într-un mod ce-i este propriu, de lucrurile în sine, necunoscute ca atare, dar diferite de fenomenele lor

x

cum se explică însă proprietățile sensibilității și intelectului, care îi fac să opereze într-un anumit fel asupra materialului cunoașterii? La aceasta, spune Kant, nu se mai poate da un răspuns (v. Prolep. 108)

x

- (Prolep. 155 - Agnosticism și gnosticism la Kant)
- Cunoașterea noastră singura posibilă? (p. 155)
- Agnost. (Prolep. pag. 156). - id. 158. -
- id. 161. -
- fenomenele ne dau de stire de l. în sine ¹⁶¹
- l. în sine trezesc legăte de l. fenomenelor ¹⁶² (id. 162).

(x)

- Lucrul în sine = concept-limită (Prolep. p. 170)
- Lucrul în sine → necunoașterea lui (p. 172) ¹⁷¹

(x)

- Kant contra vechii metafizici! (182).

- 18 -

Idealismul kantian. Partea idealistă a concepției kantiene se manifestă prin: afirmarea formulei apriorice ale cunoașterii, prin declararea lumii materiale exterioare ca fiind „fenomenală” și prin susținerea incognoscibilității „lucrului în sine”.

Examinând originea și valoarea cunoștinții noastre Kant ajunge la concluzia că ea este în cea mai mare parte o creație a cunoștinții noastre și că din exterior, dela „lucrul în sine” ne vine numai materialul hortic rezultat din afecțiunea de către acest lucru a simțurilor noastre.

Sub impulsul și la acțiunea lucrului în sine exterior cunoștinții, dar necunoscute de noi și incognoscibil, simțurile produc senzațiile, material hortic, nelegat, neorganizat și care, în starea lipsită de orice formă în care ^{ne} e dat ~~atfel~~, nu poate constitui o cunoștință.

Asupra acestui material senzorial hortic trebuie să vină cunoștința și să efectueze o anumită operație de organizare a lui, de prefacere în vedea constituirii unui ansamblu clar, ordonat, legat. În felul acesta spiritul nostru, va susține Kant, confectionează cunoștința.

Prin urmare, una din afirmațiunile de temelie ale idealismului kantian este aceea că despre caracterul nostru, activ-creator al cunoștinții în procesul de cunoaștere. În constituirea cunoștinții Kant neglijează aproape cu desăvârșire contribuția

Thales (624-548).

Anaximander (610-

Anaximenes -528)

Pythagoras (570-

Xenophanes (580-470)

Farmenides (540-

Zenon (-460-?)

Melissos

Heraclit (540-480)

Empedocle (483-

Anaxagoras (500-427).

Democrit (460-370)

Protagoras (480-

Gorgias (480-375

Hippias (430-

Prodicos (

-19-

luminilor exterioare („în sine”). Ele nu furnizează decât materia primă, și aceea trecută prin ~~structura~~ transformare a simțurilor. Aceasta „materie primă”, ^{hastie} ~~diversul~~ ^{hastie} ~~sensibil~~, este apoi prelucrată, modificată și ajustată, după ^{structura} ~~conștientă~~ ^{și} mecanismului conștiinței. Materia conștiinței noastre e înfățișată de Kant ca o pastă inertă, pasivă cu totul, lipsită de legi proprii, lipsită de orice inițiativă și rezistență; - din care apoi intelectul nostru va confecționa, după legile sale, lumea ordonată a conștiinței.

- Pentru înțelegerea pură a idealismului kantian trebuie ~~înțelegerea pură~~ ^{reținut} că procesul de prelucrare a materialului furnizat prin simțuri și constituit din sensații ^{hastie} este identic cu procesul de formare a naturii însăși. Vreau să precizăm, cu aceasta, că la Kant nu e vorba de un paralelism, în sensul că procesul cognitiv ar reproduce ordinea lumii reale exterioare, ci trebuie înțeles că ^{„infățișarea”} ~~reprezentarea~~ spațiotemporală cu tot ce se află în ea și cu toate legile ce o conduc și fenomenele care o frământă, este rezultatul acestui proces cognitiv. Nu în sensul că întreg universul material și infinit în spațiu ar fi în conștiință și ar exista alveea ei, în sensul strict că, în calitate de ~~proces~~ ^{direct} ~~conștient~~ ^{conștient} rezultat al unui proces al conștiinței, el nu există decât în conștiință, ca fenomen, diferent exterior,

3 -20-

Numai în cadrul acestui idealism groserbo-
 zic se înțeleg afirmațiile kantiene de felul
 acestora: „Nu cunoaștem natura ~~decât~~ altfel decât
 ca o totalitate de fenomene abia de reprezen-
 tări care au loc în noi „... „Intelectul nostru
 este originea ordinii universale a naturii „...
 „Intelectul nu-și scoate legile lui din natură
 ci dimpotrivă prescrie naturii legile sale „...
 Spus în alți termeni: după concepția kan-
 tiană, omul creează ^{cognitiv} natura, din doi factori:
 unul venit (nu știm de unde, dar dinafară de
 noi) prin simțuri (materia cunoașterii) și
 altul dat de conștiința noastră: activitatea
 și organizatoare după anumite forme proprii.
 Călea luată de Kant în explicarea proce-
 sului cunoașterii este exact antimaterialistă.
 El n'a dat foarte bine seama că „există nu-
 mai două căi pe care se poate gândi o con-
 cordanță necesară a experienței cu conceptele
 despre obiectele ei: sau experiența face pos-
 bile aceste concepte sau conceptele fac pos-
 bile experiența. Acestea sunt cele două căi
 antagoniste: materialism și idealism. Din pă-
 cate Kant n'a văzut-o pe cea dintâi și
 a urmat-o pe a doua, ajungând la afirma-
 tii de a căror năstruznicie pe deadea și el seama:

-21-

„Pe cât de exagerată și pe cât de parabolicală pare expunerea că intelectul însuși este izvorul legilor naturii și a unității formale a naturii, pe atât de exactă și de corespunzătoare experienței este totuși o atare afirmație” („Critica”, p. 160) — „Ordinea și regularitatea în fenomene pe care le numim natură le-o impunem noi înșine și noi nici n'am putea-o găsi în ele dacă noi sau structura minții noastre n'ar fi pus-o dela început într'ânsele”. („Id.”, 157) —

Totuși idealismul kantian nu este complet subiectiv. Conștiința nu poate scoate din sine însăși ~~toată~~ ^{toată} intinutul cunoștinței. Ea nu deține decât formule după care materialul sensibil se va ordona dar acest material însuși trebuie să-i fie dat dinafară, prin simțuri. La Kant rămâne mereu trează ideea existenței lucrurilor în sine înafara conștiinței și totuși în această constă materialismul său.

Pe de altă parte, cu toată puterea de a organiza datul sensibil, de a-l legifera și a-i impune forme, conștiința e, într'un sens dependentă și ea de acest material când e vorba de ~~la~~ redarea adevărului. „Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat niciun obiect și fără intelect nimic n'ar putea fi gândit. Lugetări fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt orbe”.

-22-

5

În aceasta Kant se desparte de ratiomul exagerat care vrea să deducă întreaga cunoștință din simpla activitate a gândirii. „Ratiunea, prin toate principiile ei apriorice nu ne arată niciodată altceva decât numai obiecte ale unei experiențe posibile; și despre aceste obiecte nu ne învață nimic mai mult decât putem cunoaște în experiență”.

Kant contestă deci posibilitatea unei metafizici ratiionaliste - el contestă de altfel posibilitatea oricărei metafizici în sensul ei vechi de cunoaștere a realității în sine. Categorie se ridică el de asemenea împotriva unei intuiții a ratiunii care ar fi în stare să treacă dincolo de datele experienței. Cunoștințe despre ceea ce filosoful considera „suprasensibil” nu se pot obține nicicum.

Metafizica își capătă și ea la Kant, un alt înțeles, legat de natura gnoseologică: „Numai elaborarea cunoștinței apriorice ~~apriorice~~ fie prin intuiție fie prin concepte și elaborarea judecăților sintetice apriorice în domeniul cunoștinței filosofice, constituiesc continutul esențial al metafizicii” - spune Kant în Prolegomena (pag. 40).

Formele apriorice ale cunoașterii. În concepția kantiană cunoștința rezultă din colaborarea a doi factori: ^{activ} subiectul și ^{pasiv} obiectul exterior (sau în sine) care formează

Windelband este însă și un reprezentant de seamă al filozofiei valorilor (mai ales în lucrarea Präludien (1884) și Einführung in die Philosophie (1914)). În această direcție el pleacă de la Fichte și anume de la concluziile a-celutrei trase din Critica rațiunii practice. El precumizează de altfel o renastere a hegelianismului ca o completare necesară a neokantianismului.

După Windelband, filozofia nu cercă valori; misiunea ei este însă aceea de a dezaga ~~valorile~~ din haosul confuz al experienței aceste valori ~~care~~ al căror sistem constituie constituția normală și reprezintă „cultura” umană. Windelband crede în valori absolute.

H. Rickert rămâne fidel spiritului și orientării filozofice a lui Windelband; idealismul lui poate fi numit un idealism transcendent, spre deosebire de idealismul subiectiv, întrucât dă prioritate logică valorii și datoriei în determinarea adevărului.

Valoarea, după Rickert, e independentă de realitate, - de ex. valoarea unui tablou e independentă de substața chimică întrebuințată de pictor; valoarea e independentă și de actul de evaluare care de fapt o presupune; e independentă și de caracterul ei normativ (*Sollen*) care presupune raportul valorii cu un subiect care o ia ca regulă. Cu un cuvânt, pentru Rickert, valoarea formează un regn aparte, care transcende și subiectul și obiectul. Îi revine filozofiei, după Rickert, să determine nu numai domeniul acestor valori ci și raporturile pe care ~~au~~ realitatea le au cu valorile, adică semnificația sau sensul (*Sinn*) pe care obiecte sau evenimente îl au în raport cu o valoare anumită. Dar un criteriu, un principiu pentru fixarea acestor valori nu dau, nici Rickert nici Windelband,

Destruimarea școlii din Marburg se simte încă în ultimele lucrări ale lui Natorp în care acesta vorbește de un „Logos” ca „ultimă unitate originară” (letzte Urseinheit), producător al cunoștinței și existenței. El a fost urmat îndeaproape de Knittenmeyer (1891-1958) care însă se apropie și de existențialism.

Ernst Cassirer, al treilea reprezentant de seamă al școlii de la Marburg se îndepărtează și el spre un sistem propriu, așa numita de el filosofia a formulelor simbolice. La rândul său Artur Liebert renunță complet la idealismul „logic”.

Școala de la Baden se diluiază și ea chiar de la ultimele lucrări ale lui Rickert, procesul de desmembrare continuându-se la Kroner, Bauch, Jonas Cohn. După primul război mondial activitatea lui Rickert se îndreaptă mai mult spre elaborarea unei filosofii a culturii.

Bruno Bauch (1877-1942), elev al lui Windelband și Rickert ajunge și el la un sistem propriu pe baza interpretării kantianismului. În acest sistem el se străduiește să sintetizeze punctele de vedere ale celor două școli, cu tendință spre idealismul obiectiv. Școala de la Marburg amorsează ca punct de plecare mai mult critica rațiunii pure; școala din Baden critica rațiunii practice. Bruno Bauch consideră însă că scopul final al criticismului ar fi critica puterii de judecată.

Kant și-a găsit continuatori și admiraatori chiar și după cel de al doilea război mondial. În această epocă neokantianismul mai trăiește prin lucrările unor reprezentanți ai vechilor școli și prin unii cercetători de la

"Kant-Studien" care oferă mai ales opere de exegeză a textelor kantiene în vederea demonstrării valabilității lor, în 1946 s-a reînălțuit "Societatea Kantiană", cu filiale la Berlin, München, Nuremberg, Hanovra și alte orașe, iar în 1947 a reluat ființă "Societatea prietenilor lui Kant". Din 1954 reapare revista Kant-Studien. Acum însă alte curente își dispută întâietatea: existențialismul, neotomismul, fenomenologia. Totuși, în 1954, cu prilejul împlinirii a unui secol și jumătate de la moartea lui Kant, Ebbinghaus îndrăznește să propună, la Congresul comemorativ ținut cu acest prilej, ca filozofia kantiană să fie luată ca "busolă" în dezbaterile problematicilor filozofiei contemporane. Heimsoeth (1886 -) interpretează ontologic filozofia kantiană subliniind că "subiectul transcendent" nu este numai logic ci este absolut "real".

Cum concluzionează just cercetătorul român de care am amintit, Al. Boboc, "neokantianismul contemporan nu se remarcă prin sisteme proprii ci-și trăiește spiritul în umbra sistemului kantian și a sistemelor vechilor lui școli, a căror istorie e deja încheiată." (o.c. pag. 40). El rămâne un amplu curent filozofic apărut într-o epocă de mari prefaceri din societatea și cultura modernă. Străduința și sensul acestui curent este de a reînvia spiritul critic kantian și a-l adapta la noul stadiu de dezvoltare a științei, culturii și societății în general. Neokantienii lănsau un viguros apel "înapoi la Kant" și la tradițiile rationaliste moderne într-o epocă de criză a societății burgheze, în care Nietzsche lănsa neliniștitoarea formulă a "devalorizării tuturor valorilor."