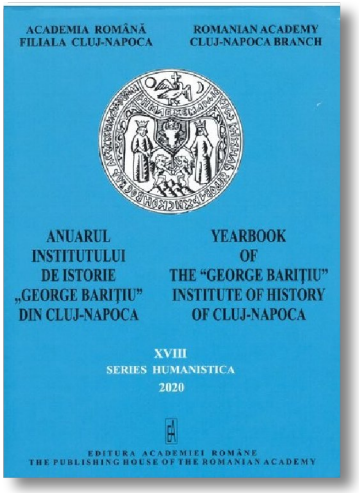


ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Note de curs, fragmente și însemnări filosofice (II) (text îngrijit și rezumat de Ionuț Isac)

Dumitru Isac

How to cite this article:
Isac, Dumitru (2020) *Note de curs, fragmente și însemnări filosofice (II) (text îngrijit și rezumat de Ionuț Isac)*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 18, pp. 379–427. DOI: 10.5281/zenodo.22964429

© 2020: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

RESTITUIRI

DUMITRU ISAC – NOTE DE CURS, FRAGMENTE ȘI ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE (II)

Ionuţ Isac

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

Abstract. *DUMITRU ISAC – COURSE NOTES, PHILOSOPHICAL FRAGMENTS AND CURSIVES (II). The fragments of the manuscripts of Professor Dumitru Isac, whose second part is published in 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 the one hand, in view of 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. On the other hand, the prepared manuscripts, now edited, were not kept in their totality – an unfortunate event to which is added their frequently mix by the author, probably motivated by the search of the optimal mean to a magistral exposure. During the print preparation stage, the editor opted for the recuperation of the most probable and logical line of thinking in the manuscript – i.e. the historical and philosophical one –, where the author discusses the main themes of the subject (e.g. Kant, post-Kantians, neo-Kantians and so on). The orthography was updated and some errors were tacitly corrected. The footnotes, the observations and the translations were separately signalled, by using square brackets, so that the reader can distinguish the ones belonging to the author from the ones of the editor. [Ionuț Isac].*

Key-words: *Dumitru Isac, history of philosophy, Kant, Herbart, Schopenhauer, critical realism*

Anuarul Inst. de Istorie „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. XVIII, 2020, p. 379–427

*

HERBART

[...] În afară de faptul că nu combate lucrul în sine – greșeală mare comisă de trinitatea idealistă –, dar Herbart a înțeles și faptul că adevărata greșeală a lui Kant – dacă este să-i găsim una – este în altă parte. Și anume, greșeala sa stă în idealismul transcendental care trebuie revăzut. Poziția sa față de criticism este deci opusă aceleia luată de idealiști și – oricât ar zice Liebmann –, dreptatea este de partea lui Herbart. Punctul său de vedere include o înțelegere justă a criticismului, am putea zice că include *adevărata* înțelegere a criticismului. Iar modul cum a înțeles să depășească „criza" kantiană însemnează un pas solid pentru întemeierea realismului critic.

Realismul kantian este accentuat, mai întâi prin noua lui formulare cuprinsă în cunoscuta expresie „*Wie viel Schein soviel Hindeutung auf Sein*"[1], care întărește caracterul reprezentativ al fenomenelor. Apoi, se merge mai departe, în sens invers idealiștilor: *în loc să susțină, cum făceau aceștia, că și materia e un produs al subiectului, Herbart afirmă că și forma experienței empirice vine tot de la obiect*. Cu aceasta se diferențiază, ce-i drept, și de Kant, dar e o depășire de o semnificație care trebuie subliniată cu toată puterea.

*

Alături de Schopenhauer, Herbart ia și el loc în partida reacției împotriva idealismului speculativ post-kantian. Delbos face o subtilă remarcă atunci când observă că, deși amândoi accentuează realismul metafizic, au o atitudine opusă în ce privește idealismul cunoașterii pe care Schopenhauer îl amplifică, pe când Herbart îl diminuează: „C'est en poussant à l'extrême, pour ce qui est de la connaissance proprement dite, la tendance subjectiviste et idéaliste de la pensée kantienne que Schopenhauer, par une sorte de compensation, en a ressuscitée et positivement déterminée, pour ce qui est de la *chose en soi*, la tendance réaliste. C'est, au contraire, en réduisant ou en rejetant du Kantisme la tendance subjectiviste et idéaliste que Herbart défend et développe un réalisme radical [...]" (p. 189)[2]. Interesul acestei constatări stă în evidența interdependenței dintre idealismul gnoseologic și realismul metafizic; ele pot coexista, ba mai mult: pot să

[1] „*Pe cât de multă aparență, pe atât de multă aluzie la ființă*" [trad. ns. I. I.] Traducerea citatelor din limba germană a fost efectuată în colaborare cu dl. Paul Andrei Mucichescu, căruia îi aducem mulțumiri pentru sugestiile interesante și substanțiale.

[2] „Printr-un anumit fel de compensare, împingând la extrem tendința subiectivistă și idealistă a gândirii kantiene privitoare la cunoașterea propriu-zisă, Schopenhauer a resuscitat și determinat în mod pozitiv tendința realistă, în ce privește *lucrul în sine*. Din contră, Herbart apără și dezvoltă un realism radical prin reducerea sau respingerea tendinței subiectiviste și idealiste din interiorul kantianismului" [trad. ns. I. I.].

fie amplificate paralel și în sânul aceluiași sistem, cum vedem la Schopenhauer, fără ca acest fapt să însemne o contradicție.

*

Metafizica herbartiană are o cu totul altă semnificație decât metafizicile dogmatice pre-kantiene – cum ar fi, ca să luăm un exemplu, metafizica lui Leibniz. La Herbart găsim o realitate în sine fundată pe elemente imanente; o încercare de a fundamenta cunoștințe despre transcendență, bazându-se pe *descifrarea* sau, dacă nu, pe *traducerea* în termeni ontologici a elementelor date în experiență. De aceea Herbart înseamnă un pas serios făcut din kantianism spre realismul critic; o încercare de precizare a transcendenței lăsate de Kant în obscuritate.

Reținem dintre precizările făcute de Herbart:

a). Din faptul că un fenomen, o aparență se prezintă ca o multiplicitate de însușiri rezultă că și realitatea ce-i stă la bază trebuie să fie concepută ca o multiplicitate;

b). Apoi, însuși faptul unității obiectului în percepție, unitate care este mai mult decât calitățile fenomenale ce-l compun, [și care] are un corespondent metafizic, ne face să bănuim că și „realele" stau într-un anumit raport între ele și cu una centrală, fapt care se traduce pe planul fenomenalității ca unitate în multiplicitate senzorială.

*

Pentru Herbart, calitățile sensibile care, prin raportul lor, constituie un obiect, trebuie să aibă corespondente anumite realități obiective, iar multiplicitatea calităților sensibile dovedește că și aceste realități trebuie să fie mai multe. El merge chiar mai departe și afirmă că realele metafizice se află în complexe de relații, complexe care stau la baza unității raportului dintre calitățile sensibile ale obiectului fenomenal.

Gândind asupra realelor metafizice, Herbart constată că ele trebuie să fie simple și neschimbătoare. Realele se deosebesc calitativ, fiecare având o calitate unică și invariabilă; sunt fără formă sau mărime, fără întindere sau durată, sunt eterne.

Fără să fie un gânditor de strălucirea speculativă a celor trei mari romantici, Herbart emite un realism care, după noi, înseamnă cu adevărat o ducere mai departe a kantianismului și un progres evident pe drumul speculației juste.

*

Această consecință solipsistă a fost evitată de unii imanentiști – Schuppe și Rehmke – printr-un idealism în care apare o conștiință (Schuppe) supraindividuală (*Bewusstsein überhaupt*) pe lângă cea individuală. După Rehmke, lumea exterioară

ne este dată nemijlocit; conștiința sesizează lucrurile, *le are pur și simplu*, fără să putem spune că sunt în afară de noi. Rehmke vrea deci să depășească realitatea fatală *exterior-interior* printr-o poziție intermediară sintetică. E de remarcat că gânditorul german are și la noi un discipol care se străduiește în același sens: Mircea Florian. „Nach Rehmke ist uns die Aussenwelt so unmittelbar gegeben, wie wir uns selbst, da die Seele der Dinge weder in sich hat, noch ausser sich: sie hat sie einfach" (Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, p. 240) *[Compendiu de istoria filosofiei]*[3].

*

IMANENTISMUL

Cu imanentismul avem un puternic curent contemporan care sprijină idealismul în forme gnoseologice, care merg până la solipsism. Pentru susținerea sa a luat ființă în 1893 un organ special: *Zeitschrift für Immanente Philosophie [Revista de Filosofie Imanentă]*, editat de M. R. Kauffmann, apoi de la 1895, de W. Schuppe.

Aceluiași curent îi aparține și Anton v. Leclair. „Leclair erkennt einen transzendenten Faktor, ein extramentales Sein nicht an und lehnt alle Metaphysik ab. Sein Fundamentalsatz ist: Denken= Denken eines Seins; Sein= gedachtes Sein, womit ungefähr der Standpunkt Berkeleys eingenommen wird" (Ueberweg p. 251)[4].

Schuppe identifică existența cu conținutul conștiinței în sensul că tot ce poate fi obiect al gândirii este conținut al conștiinței, iar existența care n-ar fi conținut de conștiință e ceva de neconceput („ein undenkbarer Gedanke")[5].

Pe lângă conștiința individuală, Schuppe concepe un Eu abstract, o conștiință în genere, care-i apare conștiinței ca realitate ultimă. „Dieses Bewusstsein überhaupt – spune Ueberweg – hat aber keine konkrete Existenz, es ist eine Abstraktion, ein «abstraktes Moment» und seine konkreten Arten sind die einzelnen räumlich zeitlich Bewusstseinsindividuen, die individuellen Iche. Dieses Bewusstsein überhaupt ist ein und dasselbe allen Individuen gemeinsame Wesen" (*Grundriss*, vol. IV, p. 241)[6].

[3] „După Rehmke, lumea exterioară ne este dată la fel de nemijlocit precum (ne suntem dați) noi nouă înșine, deoarece sufletul nu are lucrurile nici în sinele său, nici în afara sinelui, ci pur și simplu *le are*" [trad. ns. I. I.].

[4] „Leclair nu recunoaște un factor transcendent, o ființă extramentală, și respinge orice metafizică. Principiul său fundamental este: Gândire= gândire a unei ființe; ființă= ființă gândită, (principiu) prin care el se situează aproximativ pe punctul de vedere al lui Berkeley" [trad. ns. I. I.].

[5] „Un gând imposibil de gândit" [trad. ns. I. I.].

[6] „Această conștiință în genere nu are vreo existență concretă, ci ea este o abstragere, un «moment abstract». Speciile ei concrete sunt indivizii dotați cu conștiințe, particulari în timp și spațiu, adică eurile individuale. Această conștiință supraindividuală este una și aceeași esență, comună tuturor indivizilor" [trad. ns. I. I.].

Conștiința în genere e structura intimă, unitară și asemănătoare ce stă la baza tuturor conștiințelor individuale. Ea face să avem în fața noastră aceeași realitate.

Richard v. Schubert-Soldern contestă existența eului abstract (Schuppe), a conștiinței în genere și se limitează la ansamblul datului. Solipsismul său e, totuși, numai unul gnoseologic. Schubert-Soldern a văzut just că din punctul de vedere al teoriei cunoașterii nu e posibilă o transcendere, fiindcă orice încercare de acest fel duce numai la o extindere a domeniului eului, nu la o depășire a lui. Metafizic și practic însă, solipsismul nu se menține; în aceste domenii el n-ar mai fi știință, ci nebunie.

Tot pe punctul de vedere al unui solipsism gnoseologic stă și Max Kauffmann. Martin Keibel ține de Schubert-Soldern și Laas. Ueberweg numără aici și pe Ilariu Socoliu, probabil român, care emite o concepție imanentistă cu orientare de unire cu realismul.

*

După filosofia imanentistă, lumea exterioară nu este produsul eului, dar este dată cu subiectul și pentru el. Aici se numără Schuppe, Rehmke, Kauffmann, A. v. Leclair, Schubert-Soldern. Schubert-Soldern înțelege prin „lucru" un ansamblu spațial și temporal ordonat de date ale conștiinței. O conștiință în genere nu există. Poziția sa se apropie de solipsism prin faptul că-l decelează „theoretisch unwiderlegbar"7; apoi, nu avem puterea să dovedim cu siguranță existența independentă a realității pentru că chiar și eurile semenilor ne sunt date numai sub forma conținutului conștiinței mele. Apropiați de Soldern sunt M. Keibel și Oswald.

*

Ideal-realismul e reprezentat încă înainte de Kant, sub diverse forme, de Plotin – cum remarcă Eisler –, de Geulincx, Burthogge, Brooke și alții, pentru care lucrurile exterioare erau simple fenomene. Leibniz profesează, după cum se știe, un ideal-realism după care obiectele fenomenale se referă la realități nespațiale, sunt *phaenomenon bene fundatum* („*phénomène bien fondé*")[8]. După Maupertuis, în lume, „rien de ce que nous apercevons ne ressemble à ce que nous apercevons"[9], iar după Bonnet, „L'essence réelle de l'âme nous est aussi inconnue que celle du corps"[10] (Eisler, *Einführung in die Erkenntnisstheorie*, p. 244) *[Introducere în teoria cunoașterii]*.[11]

[7] „Irefutabil, la modul teoretic" [trad. ns. I.I.].

[8] „Fenomen bine întemeiat" [trad. ns. I.I.].

[9] „Nimic din ceea ce percepem nu seamănă cu ceea ce percepem" [trad. ns. I.I.].

[10] „Adevărata esență a sufletului ne este la fel de necunoscută ca aceea a corpului" [trad. ns. I.I.].

[11] Referința este R. Eisler, *Einführung in die Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Richtungen [Introducere în teoria cunoașterii. Prezentarea și critica curentelor epistemologice]*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1907.

*

Pentru Leibniz, realitatea numenală putea fi cunoscută. „Monadele erau, în adevăr, pentru Leibniz, existențele numenale ce formau suportul lumii fenomenale. Și el credea că aceste existențe, ce nu cădeau sub simțuri, puteau fi cunoscute cu ajutorul cugetării raționale. Noțiunea lucrurilor în sine devenea astfel, pentru el, o noțiune pozitivă, ce desemna lucruri, nu numai reale, dar și cognoscibile" (Negulescu, II, p. 19).[12.]

*

Realismul lucrului în sine este dovedit cu mare evidență și de Erich Adickes, „cel mai credincios și pătrunzător interpret al filosofiei critice" –, cum îl apreciază M. Florian (*Metafizica și problematica ei*, în *Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru*, p. 275)[13]. Adickes găsește că realismul kantian se marchează prin:

a). Existența unei pluralități de lucruri în sine;

b). Materia cunoașterii implică o forță străină eului;

c.) Fenomen și *lucru în sine* sunt aceeași realitate, dată într-un caz în formele conștiinței, în celălalt, „în sine";

d). Eul empiric și eul în sine se prezintă la fel ca și cuplul fenomen – lucru în sine;

e). „Categoria" are un dublu înțeles: de expresie logică a unității de apercepție și de *noțiune pură a intelectului*, în care caz e aplicabilă și lucrului în sine, cum și face Kant cu cauzalitatea, realitatea, pluralitatea, unitatea;

f). Kant deosebește „gândirea" de „cunoaștere", în sensul că cunoașterea presupune determinare intuitivă, pe când gândirea nu determină, ceea ce probabil justifică aplicarea ei strict formală la lucrul în sine, afirmându-l;

g). Kant nu pune niciodată la îndoială existența lucrului în sine, ci numai *cunoaşterea* lui.

Tot Adickes mai aduce în discuție – ceea ce M. Florian consideră o genială interpretare a lui Kant – tema dublei afectări a eului: transcendentă și empirică (E. Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich*, 1929) *[Doctrina lui Kant despre dubla afectare a eului nostru]*. Kant ar fi recunoscut fenomenelor (corpuri și suflete) o realitate de ordin secundar; în ochii săi n-ar fi fost simple subiectivități. Apoi, el vorbește de acțiunea fenomenelor asupra simțurilor, ceea ce n-ar avea niciun sens dacă ele ar fi concepute ca simple elemente ale conștiinței.

[12] Referința completă este: P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. II, *Idealismul german post-kantian*, Academia Română, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, București, 1942, p. 19.

[13] Vezi M. Florian, *Metafizica și problematica ei*, pp. 233-316, în ***, *Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru*, „Revista de Filosofie", vol. XVII, Societatea Română de Filosofie, București, 1932.

Adickes pornește de la ideea kantiană – ceva mai obscură și nesistematică – a dublei afectări a eului. Realități originare sunt *Eul în sine* (conștiința generică) și *Lucrurile în sine*. Afectarea transcendentă are loc între aceste două realități, care se caracterizează prin *activitate spontană*. Eul pur își transformă apoi afecțiunile, stările interne, *în obiecte*. Obiectele construite în primul rând sunt fenomenele în spațiu și timp, precum și sufletele empirice. Corpurile sunt deci construite de eul în sine sau absolut, nu de cel empiric. Ele nu sunt decât centre de forță în spațiu și timp (un fel de *fenomene în sine*). Eul în sine creează fenomenele după indicațiile Lucrului în sine din actul afectării.

„Rezultatul este că eul empiric, și el fenomen de primul grad, găsește în fața sa o lume de corpuri, centre de forță în mișcare, dar fără calități. Numai pentru Eul în sine lumea corporală e fenomenală; pentru eul empiric, cel puțin la început, ea este un «fenomen în sine». Kant acceptă dar hotărât realismul empiric" (M. Florian, *Metafizica și problematica ei*, p. 278. *Adickes este expus după Florian, aproape în termenii săi. Paginile trebuie deci refăcute*)[14]. Forțele acestea afectează apoi (afecția empirică) empiric organele senzoriale (și ele centre de forță), producând senzațiile, care sunt subiective, obiecte de al doilea grad. Eul empiric are și el *formele* sale, precum le are și Eul pur, adică *aceleași* forme, transpuse în planul fenomenalității.

*

FICHTE

Kant emite ideea conștiinței creatoare, dar o limitează numai la forma cunoștințelor. Rămâne astfel la mijlocul drumului, menținând ideea unui „lucru în sine" care, procurând „materia cunoștințelor", devine factor determinant în cunoaștere, pentru că formele nu operează decât sesizate de aceste lucruri în sine.

De aceea, Fichte se simte obligat să-l completeze pe Kant și să realizeze astfel idealismul integral. Or, această operație nu putea s-o facă decât renunțând la lucrul în sine. Iar atitudinea sa e categorică: nu e de conceput cum ar fi putut Kant să dea acestei idei alt înțeles decât unul *limitativ, negativ*, așa cum se exprimase de altfel marele cugetător în unele părți ale *Criticii* sale. Expresiile lui Fichte sunt pe această temă destul de violente: „A pune pe seama unui om, care este încă stăpân pe mintea sa, o asemenea absurditate, îmi este, mie cel puțin, cu neputință. Cum aș putea dar s-o atribui lui Kant?" (Negulescu, II, p. 111). Totuși, Kant a înșelat așteptările lui Fichte, răspunzându-i la critica făcută și rămânând pe poziția sa. „Pentru el, așa numitele lucruri în sine rămâneau cauzele fenomenelor. Idealismul său transcendental rămânea căptușit cu un iremediabil realism critic" (*Ibidem*).

[14] Nota aparține autorului, fiind inserată în cuprinsul parantezei cu subliniere [n. ns. I.I.].

Ciudată rămâne, desigur, poziția lui Fichte față de Kant. Ceea ce i se reproșase acestuia din urmă de către Jacobi și Schulze, reproș pe care-l reia și Fichte, este că, după analitica transcendentală, principiul cauzalității nu se aplică lumii în sine, și atunci lucrurile în sine nu mai există ca origine a materiei fenomenelor. În fața acestei obiecții, Kant sacrifica, teoretic, principiul cauzalității prin faptul că menținea lucrul în sine. Fichte însă ținea mai mult la acest principiu decât la lucrul în sine. Prin urmare, nu-i îngăduia lui Kant să-și valorifice singur părțile sistemului și să decidă care e de natură să primeze în conflictul iscat. Îl obliga, cu alte cuvinte, și îi impunea în ce părți să fie Kant mai kantian și în care mai puțin...

Trecem peste faptul că Fichte voia să anuleze o ordine de realități pe baza unei simple presupuneri, și anume aceea că principiul cauzalității nu se aplică și lucrurilor în sine. Acorda lui Kant prea mult credit într-o spusă a sa care-l incomoda și nu-l admitea acolo unde Kant se afirma mai cu tărie...

E drept că, teoretic, viziunea idealismului integral aducea lui Fichte unele câștiguri înșelătoare. Astfel, concepția sa voia să dovedească posibilitatea metafizicii ca știință a absolutului, ceea ce Kant respinsese. Pentru că, de vreme ce nu există decât fenomene, urmează că ele sunt absolutul și ca atare metafizica are un obiect cognoscibil. Pe de altă parte, Fichte flutura și mirajul unei cunoașteri totale și absolute: fenomenele pot fi cunoscute, și cum ele sunt singura realitate, urmează că și cunoașterea noastră va fi absolută și totală.

Dar aceste avantaje nu pot justifica saltul speculativ cu totul hazardat al concepției sale.

Odată înlăturat lucrul în sine, îi rămânea, bineînțeles, lui Fichte, sarcina să arate originea materiei cunoștințelor noastre.

*

Bineînțeles că Jacobi îl va aproba pe Fichte în ce privește înlăturarea lucrului în sine. Va constata însă că Fichte ajunge la idealitatea completă a lumii. Și va mai constata că nici existența subiectului nu mai este asigurată, pentru că subiectul nu exista decât ca reprezentare sau idee a sa însuși. Eul apare atunci când se „pune", adică se reprezintă și se cugetă pe sine însuși, și nu există decât atâta timp cât se reprezintă sau se cugetă.

În ochii lui Jacobi, idealismul fichteean e ros de nihilism. Lumea devine o fantasmagorie fără sens și fără niciun suport real, pentru că nu există nici subiect, nici obiect substanțial. Nici măcar „vis" nu putea să fie considerată lumea, privită prin viziunea „teoriei științei". „Mai întâi, un vis nu putea fi considerat ca atare, după Jacobi, decât numai în opoziție cu o realitate dată, care i se opunea sau care îl contrazicea. Apoi, un vis nu putea fi, după el, decât al cuiva – al unui om care nu putea fi tot un vis, care trebuia să fie realitate. Din amândouă aceste puncte,

visul presupunea o realitate, pe care idealismul lui Fichte o nega. Acest idealism nu putea fi dar decât un «nihilism», peste putință de înțeles" (Negulescu, II, p. 157).

În ce-l privea pe Jacobi, el nu se mulțumea să-i combată pe Kant și pe Fichte. Absurditatea la care duce idealismul subiectiv al acestuia din urmă era o dovadă suficientă de greșelile făcute de cel dintâi. Iar greșeala capitală a lui Kant era – după Jacobi – că negase posibilitatea de cunoaștere a transcendenței și cu aceasta închisese orice posibilitate de întemeiere a metafizicii ca știință a transcendenței. Cât pentru el, Jacobi socotea asigurată cunoașterea realităților supreme: Dumnezeu, lume exterioară, suflet nemuritor – și aceasta pe baza „credinței".

Pentru Jacobi pare să fi avut putere de convingere, în vederea afirmării existenței lumii exterioare, faptul că percepțiile ce le avem de la fenomenele acestei lumi nu iau înfățișarea voită de noi, ci ni se impun cu independență și tărie.

Criticile lui Jacobi, anumite evenimente din viața sa particulară, cât și unele influențe, cum a fost aceea a lui Schleiermacher, spirit conciliator între idealism și realism, l-au determinat pe Fichte să-și modifice unele teze fundamentale ale cugetării sale și să dea idealismului subiectiv pe care-l dusese până dincolo de solipsism, o coloratură mai realistă.

*

Acuza că n-a rămas credincios primei poziții a sistemului i-a fost adusă [lui Kant – n. ns. I.I.], pe rând, de numeroși comentatori și adversari, așa cum vom avea ocazia să vedem în cele ce urmează. Ea se bazează în fond pe convingerea că idealismul gnoseologic nu este îndreptățit să afirme nimic ca existent dincolo de cursul conștiinței. În orice caz, Kant, care susținuse un asemenea idealism în *Estetica transcendentală*, a devenit inconsecvent când a formulat realitatea lucrului în sine. Iar această inconsecvență, divers formulată și repetat pronunțată, e susținută de capete de diferite puteri și din diferite tabere. Chiar și unii care nu aderă la idealismul post-kantian, ci prescriu imperios o întoarcere la Kant – așa cum face Otto Liebmann –, aderă la campania purtată contra lucrului în sine, învederând inconsecvența kantiană: „Im Allgemeinen besteht diese Inconsequenz darin: während aus der transzendentalen Aesthetik und der, von Kant selbst hervorgehobenen und oft wiederholten Tatsache dass der theoretische Intellekt nur innerhalb seiner Erkenntnissformen oder mittelst seiner Funktionen erkennen darf, und irgend etwas, was ausser diesen und unabhängig von ihnen existieren sollte, ihm gar nicht in der Sinn kommen kann, *notwendig folgt*, dass wir etwas Ausserräumliches und Ausserzeitliches durchaus nicht vorzustellen oder gar zu denken vermögen, lässt sich Kant von vornherein doch dazu herbei, ein solches, von den Erkenntnissformen emanzipiertes, also irrationales Objekt anzuerkennen,

d.i. etwas vorzustellen, was nicht vorstellbar ist – ein hölzernes Eisen" (O. Liebmann, *Kant und die Epigonen*, ed. B. Bauch, pp. 26-27)[15].

Pentru Liebmann, însăși denumirea de „fenomen" (*Erscheinung*) este neîndreptățită. Denumirea „apariție" implică ideea unui ceva ce apare, or acest ceva nefiind în spațiu și timp, singurele forme sub care el poate exista pentru intelectul nostru, urmează că nu avem de-a face cu o realitate de care să se poată vorbi și, deci, fenomenele n-au *a cui* aparență să fie. „Ein ausserhalb von Raum und Zeit Liegendes ist ein für allemal – *unsinn*" (*ibidem*, p. 27)[16]. Iar dacă n-ar exista decât aceste „apariții", încă nu le-am putea numi fenomene, pentru că, neexistând decât ele, nu avem cu ce le compara ca să le numim astfel. Fenomenele nu trebuie numite „apariții", pentru că nu putem concepe ca existentă o realitate care le-ar sta la bază. Deci, Liebmann atacă însăși dualitatea fenomen-noumen.

Tot Liebmann evidențiază oscilațiile lui Kant, care vede lucrul în sine când problematic, când asertoric, când apodictic. Recunoaște însă că „In den *Prolegomenis* und den späteren Schriften ist dieses notwendige Dasein des «Dinges an sich» als eine bekannte, über allen Zweifel erhabene Tatsache vorausgesetzt" (*ibidem*, p. 29)[17]. Ceea ce, evident, e un progres pe care Liebmann, deși îl recunoaște, nu-l admiră și nici admite câtuși de puțin: „Um aber der Sache die Krone aufzusetzen, wird es schliesslich für «*eine Ungereimtheit erklärt, wenn wir die Dinge an sich nicht einräumen wollen*». Dies ist nun das Äusserste; der Parasit ist unentbehrlich geworden" (*ibidem*)[18].

Introducerea lucrului în sine este, deci, o greșeală capabilă să ducă tot criticismul la moarte. O. Liebmann nu stă la îndoială să tabere asupra lui cu toată inteligența și cu tot remarcabilul său talent de polemist și scriitor. Este lucrul în sine un concept inteligibil? – se va întreba Liebmann. Nicidecum. Lucrul în sine este tocmai opusul unei idei, este „*ein Unbegriff*"[19], o noțiune falsă și inconceptibilă care întunecă părțile glorioase ale sistemului. De aceea, el va și aplauda în acest punct critica lui Aenesidemus, reproducând obiecțiile acestuia pe pagini întregi – deși în alte privințe ia apărarea lui Kant, contra lui Aenesidemus.

[15] „În general, această inconsecvență constă în următoarele: cu toate că, din *Estetica transcendentală* și din faptul evidențiat și adesea repetat de Kant însuși, că intelectul teoretic e îndreptățit să cunoască /ceva/ numai în interiorul limitelor formelor sale cognitive sau doar prin intermediul funcțiilor sale, și orice altceva, care ar trebui să existe în afara acestora și independent de ele, nu ar putea fi un conținut al său, *rezultă cu necesitate* că noi nu putem să reprezentăm ori fie numai să gândim ceva în afara spațiului și a timpului – totuși, Kant admite de la început existența unui asemenea obiect irațional (dat fiind că este desprins de formele cunoașterii), ceea ce înseamnă a reprezenta ceva ce nu este reprezentabil – «un fier de lemn»" [trad. ns. I.I.].

[16] „Un ceva exterior spațiului și timpului este, o dată și pentru totdeauna – *un nonsens*" [trad. ns. I.I.].

[17] „În *Prolegomene* și scrierile târzii, această existență necesară a «Lucrului în sine» este presupusă ca un fapt cunoscut, dincolo de orice îndoială" [trad. ns. I.I.].

[18] „Iar, pentru a pune acestei idei «vârful», în cele din urmă «*declară un non-sens să nu vrem să admitem lucrurile în sine*». Aceasta e culmea; parazitul a devenit indispensabil" [trad. ns. I.I.].

[19] „*Un Non-concept*" [trad. ns. I.I.].

*

Succesiunea kantiană. Succesiunea sistemului a fost deschisă încă înainte ca marele cugetător să fi închis ochii definitiv. Kant lăsa moștenire secolului al XIX-lea o comoară imensă, la inventarierea, exploatarea și fructificarea căreia s-a trecut cu înfrigurare și sârguință. Așezați pe marginile „criticii rațiunii", putem spune că întreg secolul ce i-a urmat, cu toate originalitățile și dezvoltările sale, este impregnat de problematica kantiană.

Trasând profilul speculativ al secolului precedent[20], putem spune că numai în prima sa jumătate găsim sisteme cu predominanță răsunătoare și originalitate pronunțată. După ce marile sisteme romantice apun, atmosfera filosofică e lipsită de limpezime. Intrăm într-a doua jumătate, într-un desiș de concepții felurite, cu orizonturi diverse – parte încercând o reîntoarcere la Kant, parte atașate școlilor romantice, parte luând o orientare științifică, materialistă, parte căutând noi posibilități de ieșire din cadrele antecesorilor.

În a doua jumătate a sa, sec. al XIX-lea cunoaște o polarizare și o diversificare a concepțiilor, o înmulțire a lor.

*

Influența idealistă a lui Kant se străvede – ca și cea realistă – la urmașii săi imediați. Ramura idealistă pare să se fi manifestat mai viguros și mai zgomotos.

Pe această ramură stă, printre alții, Lichtenberg, la care găsim formulată o poziție idealistă cu tendințe de eliminare a lucrului în sine, fiindcă circumscrie hotărât valoarea cunoașterii la sfera conștiinței. „Äussere Gegenstände zu erkennen, ist ein Widerspruch; es ist dem Menschen unmöglich, aus sich herauszugehen. Wenn wir glauben, wir sehen Gegenstände, so sehen wir bloss uns. Wir können von nichts in der Welt etwas eigentlich erkennen, als uns selbst und die Veränderungen, die in uns vorgehen" (Eisler, *Einführung in die Erkenntnisstheorie*, p. 210)[21]. De asemenea, Lichtenberg /spune/ că putem opera cu principiul cauzalității până la o cauză exterioară nouă.

Marea problemă la care urmașii lui Kant n-au știut să răspundă era /aceea/ de a încerca să împace cele două părți în discordie ale sistemului, și nicidecum să mărească și mai mult distanța dintre ele, sau să ceară eliminarea uneia sau alteia. Acest fapt nu l-au înțeles urmașii săi și imensa lor greșeală a fost decapitarea lucrului în sine. Fructul acestei greșeli s-a văzut în izbucnirea nemăsurată a idealismului, care s-a sfârșit cu întoarcerea la Kant, ajungând deci acolo de unde trebuia, în mod corect, să pornească.

[20] Al XIX-lea [n. ns. I.I.].

[21] „A cunoaște lucruri exterioare nouă este o contradicție; omului îi este imposibil sa-și iasă din sine. Atunci când credem că vedem obiecte, ne vedem pur și simplu pe noi înșine. De fapt, nu putem cunoaște nimic despre ceva din lume, în afară de noi înșine și de schimbările care se produc în noi" [trad. ns. I.I.].

*

Idei materialiste găsim, bunăoară, la Strauss. „Cât despre viața sufletească, ea nu putea fi decât un produs mai înalt – mai rafinat și mai subtil – al vieții organice, fiziologice [...] simțirea, gândirea, voirea, ca fenomene psihice, nu puteau fi decât produsele mișcărilor fiziologice ale materiei nervoase, din care era alcătuit sistemul nervos, și îndeosebi creierul (Negulescu, III, p. 316)"[22]. De altfel, Strauss declara că materialismul și idealismul nu se deosebesc decât verbal, denumind prin cuvinte diferite aceeași realitate.

*

„Așa încât, pentru Stirner, real era numai Eul individual al omului; el crea lumea, care era, astfel, dependentă de el, care era adică, în toată puterea cuvântului, «proprietatea» lui" (*Ibidem*, p. 363). E vorba aici de un solipsism ontologic, căruia Stirner îi adaugă unul moral.

Interesul gândirii lui Stirner este deosebit pentru noi, fiindcă ciudatul gânditor german este unul dintre foarte puținii filosofi care au dus până la capăt idealismul ontologic, cu toate consecințele lui teoretice și morale, ancorându-l în solipsism și egoism. Sfârșitul acestui straniu cugetător e colorat de toată ironia și cruzimea sorții ca un contrast violent cu teoria sa: „*Unicul*, care considera lumea ca «proprietatea» lui, se muta, la scurte intervale, dintr-o casă într-alta, dat afară de proprietarii cărora nu le plătea chiria. A fost chiar aruncat în închisoare de câteva ori, de creditorii care erau singurii oameni ce nu-l uitaseră. În sfârșit, realitatea, care nu era, pentru el, decât o creație a lui însuși, i-a arătat, și ea, că era ceva mai mult decât atât, sub forma unei muște, care, înțepându-l, i-a otrăvit sângele și i-a provocat moartea, la 25 iunie 1856" (*Ibidem*, p. 367).

*

Mișcarea materialistă

Cu Stirner, idealismul german își încheie glorioasa lui carieră. Combătut din multe părți, opus noilor curente ale timpului, el dispare, lăsând locul marii mișcări științifice și materialiste: „[...] înmormântarea i-a fost oficiată, cu pompa cuvenită, de marea mișcare materialistă de la jumătatea veacului al XIX-lea, care a constituit forma cea mai accentuată, cea mai violentă chiar și, poate, cea mai eficace, a reacțiunii în contra idealismului " (*Ibidem*, p. 368).

[22] Referința se face la P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. III, *Reacțiunea în contra idealismului și întoarcerea la Kant*, Academia Română, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, București, 1943, p. 363.

Ceea ce a determinat prăbușirea idealismului a fost, printre altele, și faptul că nu se întemeia, în bună parte și mai ales în părțile cele mai importante din punct de vedere teoretic, decât pe arbitrara putere de construcție speculativă a gândirii. Speculația își întinsese pretențiile chiar asupra unor domenii care de fapt trebuie să cadă în competența științei, iar de aici prestigiul ei nu are decât de pierdut. Astfel, este elocvent cazul lui Hegel, care susținea că, în conformitate cu principiile filosofiei, nu se poate să mai existe vreun corp ceresc între Marte și Jupiter. Afirmația sa a trebuit să cadă însă în fața constatării obiective și reale a astronomului Piazzi din Palermo, care descoperi – contrar părerii lui Hegel – una dintre cele câteva sute de planete mici care se rotesc între cele două planete mari.[23]

*

ÎNTOARCEREA LA CRITICISM[24]

[...] Helmholtz încearcă să stabilească ce este subiectiv, ce ține adică de simțuri, și ce este obiectiv, adică provocat de lucrurile exterioare, în senzații. El precizează aici că de simțuri depinde numai calitatea generală sau modalitatea comună a senzațiilor, pe când calitățile speciale ale senzațiilor sunt determinate de realitățile din afara noastră. Ceea ce înseamnează că simțurile, prin energia lor specifică, ne dau sunete, culori, mirosuri etc., dar ceea ce face ca o culoare să fie roșie, alta verde – un miros de liliac și altul de crin –, aceasta nu mai ține de simț, ci de realitatea exterioară.

„Din aceste date ale experienței, Helmholtz trăgea concluzia că există, desigur, în senzațiile noastre, o parte ce ne este impusă de structura subiectivă a simțurilor de la care ne vin, sau, după cum zicea Johannes Müller, de energia specifică a lor. Dar mai există în senzațiile noastre și o parte ce ne este impusă de caracterele obiective ale lucrurilor din afară de noi. Cea dintâi din aceste două părți ar corespunde cu ceea ce numea Kant «forma» intuițiilor noastre, iar cea din urmă cu ceea ce numește el «materia» lor” (*Ibidem*, III, p. 571). Înțelesul dat de Helmholtz acestei distincții este că senzația rămâne subiectivă mereu, dar determinarea cauzală a calității sale speciale este obiectivă. Senzația însă este totdeauna doar semn, simbol al realității care în sine rămâne necunoscută.

[23] Pentru un punct de vedere diferit, vezi, de ex., http://articles.adsabs.harvard.edu//full/1992JHA....23..208C/0000208.000.html: „For what we find [in Hegel's text] is no proof that the gap between Mars and Jupiter must be empty, but only a criticism of the argument that was leading contemporary astronomers to think that it was likely to be occupied”. [„Fiindcă ceea ce găsim /în textul lui Hegel/ nu este o dovadă că distanța dintre Marte și Jupiter trebuie să fie un spațiu gol, ci doar o critică a argumentului dominant al astronomilor contemporani de atunci, de a crede că era probabil ca spațiul să fi fost ocupat” – trad. ns. I.I.].

[24] Titlul este șters în manuscris, de către autor [n. ns. I.I.].

Helmholtz mai explică apoi de ce vedem senzațiile obiective în lucruri, deși ele sunt subiective. E aici, zice el, o tendință de a raporta orice fenomen la cauza sa pentru a-l înțelege mai bine. Și atunci raportăm senzațiile la lucrurile exterioare, deoarece aceste senzații apar fără voia noastră. „În fond, perceperea unui obiect exterior nu este decât o judecată ce rezultă, ca concluzie, dintr-un raționament întemeiat pe principiul cauzalității" (*Ibidem*, III, pp. 573-574).

Printre marii susținători ai întoarcerii la Kant trebuie numărat Otto Liebmann, care admite fenomenalitatea lumii exterioare și incognoscibilitatea lucrului în sine. Nu se împăca însă cu denumirea de *Lucru în sine*, fiindcă noțiunea „lucru" e luată din lumea fenomenală, concretă, pe când realitatea în sine e un non-fenomen, un *non-lucru*. Atât subiectul cât și obiectul au însă, în ele însele, realități necunoscute, iar lumea fenomenală rezultă din modul cum aceste două realități necunoscute se află în relație. Liebmann zice: „Este relația dintre un necunoscut (Y) și un altul, deopotrivă de necunoscut (X) –, care, aceasta din urmă, ne apare ca fiind corpul nostru –, din care iau naștere de fapt, în conștiința noastră, acele calități sensibile, pe care intelectul nostru le transformă, după legi date *a priori*, în natura perceptibilă, fenomenul lumii materiale din afară de noi" (*Ibidem*, III, p. 576).

Toți acești gânditori cereau o întoarcere la Kant, combătând idealismul; s-a ridicat însă un altul care, propunând același lucru, a efectuat o critică a concepției materialiste, care, opusă idealismului, amenința să-i ia locul în considerația timpului. Și acest gânditor nu e altul decât autorul apreciatei *Istorii a materialismului*, Albert Lange. În această operă a sa, Lange caută să arate că materialismul nu se poate susține ca o concepție ontologică și propune o întoarcere la Kant.

Tot Lange înlocuiește apriorismul formelor kantiene cu organizarea psihofiziologică a omului. Iar cât privește poziția sa teoretică față de realismul lucrului în sine, Lange are o atitudine neclară, mai mult sceptică, de non-pronunțare: „Nu știm în adevăr – zice el – dacă există un lucru în sine. Știm numai că aplicarea consecventă a legilor gândirii noastre ne duce la noțiunea a Ceva cu totul problematic, pe care îl admitem ca fiind cauza fenomenelor, de îndată ce am recunoscut că lumea noastră nu este decât o lume a reprezentării" (*Ibidem*, III, p. 590). Cu aceasta, Lange se atașează de ideea „conceptului limită": „El înclina să admită definiția, pe care se văzuse silit Kant însuși s-o dea, în cele din urmă, lucrului în sine, zicând că nu era decât «un concept-limită» (*ein Grenzbegriff*), cu valoare strict negativă, ce indica adică numai ceea ce nu se putea cunoaște, cu niciun chip, din cauza formelor subiective ale minții omenești" (*Ibidem*, III, p. 589).

*

Schelling își va colora mult mai realist concepția sa. Absolutul nu stă în *eu*, care nu poate exista fără non-eu, ci trebuie conceput ca o realitate superioară

acestor contrarii. Absolutul e izvorul și al eului și al non-eului. În concepția sa, natura capătă realitate în fața conștiinței. Iar absolutul poate să fie „prins" prin *intuiție intelectuală*.

Acest absolut, transcendent pentru Schelling, va deveni imanent pentru Hegel.

Schopenhauer, care înaintează din poziția kantiană a Lucrului în sine, afirmând cu mai multă tărie și explicit existența Transcendenței, îi precizează și esența ei: Lucrul în sine este voință. E de notat, totuși, că deși ieșind din poziția kantiană, Schopenhauer nu duce lucrurile chiar până la capăt, întrucât va accentua că voința nu este însuși Lucrul în sine, ci manifestarea sa cea mai directă. Chiar surprinsă în interiorul nostru, prin introspecție, voința nu este, însă, absolutul, întrucât păstrează forma timpului și a facultății de a cunoaște.

Spencer susține și el relativitatea cunoștințelor. Absolutul nu poate să fie cunoscut. Spre deosebire, însă, de antecesorii săi Hamilton și Mansel, pentru care absolutul era o negație a cărei existență nu se poate afirma, „Spencer admitea că deși nu-i putem cunoaște esența, avem totuși conștiința pozitivă a existenței lui, ca purtător al relativului și al fenomenului, și pe baza ei trebuie să admitem existența lui reală" (*Istoria filosofiei moderne*, III, p. 42)[25].

Spencer nu rămâne însă fidel poziției că absolutul este incognoscibil, deoarece face un pas de determinare a naturii sale, specificând că ar fi o *forță omniprezentă*. Empirismul său sfârșește astfel într-un așa-zis realism transfigurat care susține existența transcendenței și socoate cunoașterea ei ca neconformă cu originalul. Aceasta spre deosebire de Mill, al cărui empirism conchidea la idealism, neadmițând, în afară de senzații, decât posibilități de senzații.

Mach volatilizează în egală măsură substanța eternă ca și eul, reducând totul la elemente-senzații.

Filosofia imanenței (Schuppe, Richard von Schubert-Soldern, Anton von Leclair, Max Kauffmann, Theodor Ziehen, J. Rehmke)[26] are ca temă fundamentală „Respingerea oricărei transcendențe și aplicarea cu toată strictețea posibilă a imanenței. Gândul unei existențe neraportate la conștiință, a unui obiect transcendent sau total independent de eu, este absurd. Orice obiect e o *existență conștientă*, e un «conținut de conștiință», e deci *imanent* eului sau subiectului" (M. Florian, *Istoria filosofiei moderne*, III, p. 112).

NEOKANTIANISMUL

Neokantianismul e un puternic curent filosofic care s-a desfășurat în filosofia burgheză europeană la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, și chiar până la mijlocul secolului al XX-lea.

[25] Vezi ***, *Istoria filosofiei moderne*, vol. III, *Perioada contemporană*, Societatea Română de Filosofie, *Omagiu Profesorului Ion Petrovici*, București, 1938, p. 42.

[26] M. Florian face opoziție notării lui Rehmke printre imanentiști [n.a. – D.I.].

Neokantianismul cunoaște în evoluția sa trei etape:

a). Constituirea școlilor neokantiene, aproximativ de la 1870 până pe la 1930;

b). Descompunerea școlilor neokantiene și combinarea lor cu noi forme de idealism;

c). Neokantianismul contemporan (după Al Doilea Război Mondial)

Condițiile social-politice în care se constituie neokantianismul în Germania, în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, sunt marcate de o intensificare a reacțiunii politice după înfrângerea revoluției de la 1848. Teoriile social-politice ale neokantianismului sunt legate de ideologia păturilor liberale ale burgheziei.

Curentul filosofic neokantian e pregătit de o mare mișcare de idei care vroia să evidențieze necesitatea reluării criticismului kantian. S-a desfășurat o amplă „Kantbewegung"[27], inițiată încă înainte de 1860 de lucrările lui Prantl, Helmholtz, Drobisch, R. Haym și care își găsește o expresie culminantă în Kuno Fischer, *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre [Viața lui Kant și fundamentele doctrinei sale]* (1860), în Eduard Zeller, *Über die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie [Despre semnificația și datoria teoriei cunoașterii]* (1862), Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen [Kant și epigonii]* (1865) și Fr. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart [Istoria materialismului și critica însemnătății sale în prezent]* (1866). Ideea întoarcerii la Kant și-a găsit ca purtător de cuvânt mai ales pe Otto Liebmann, care-și încheia fiecare capitol al lucrării enunțate mai sus cu concluzia: „Also muss auf Kant zurückgegangen werden"[28].

Dezvoltarea neokantianismului sistematic a fost sprijinită de cercetări atente și exegetice asupra textului kantian, desfășurate de o adevărată „Kantphilologie"[29] (R. Reicke, B. Erdmann, A. Krausse, E. Adickes etc.), de o „Kantforschung"[30], prin inițierea revistei „Kant-Studien" de către Vaihinger în 1896 și prin înființarea „Societății Kant" („Kant-Gesellschaft") în 1904.

Un cercetător român al neokantianismului, Al. Boboc, depistează, într-o lucrare recentă[31], nu mai puțin de șapte orientări în acest curent, și anume:

a). O orientare fiziologică (Helmholtz, Lange);

b). O orientare metafizică (Liebmann, Volkelt);

c).O orientare realistă (Riehl);

d). O orientare logicistă (Cohen, Natorp, Cassirer – Școala de la Marburg);

[27] Mișcare kantiană [trad. ns. I.I.].

[28] „Așadar, trebuie să ne întoarcem la Kant" [trad. ns. I.I.].

[29] „Filologie kantiană" [trad. ns. I.I.].

[30] „Cercetare kantiană" [trad. ns. I.I.].

[31] Este vorba despre lucrarea lui Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, București, Edit. Științifică, 1968 [n. ns. I.I.].

e). Criticismul axiologic (Windelband, Rickert, Münsterberg – Școala de la Baden);

f). Interpretarea relativistă a criticismului (Simmel);

g). Psihologismul sau neofriesianismul (L. Nelson)

Și se mai adaugă aici neocriticismul francez (Renouvier), neokantianismul italian (Cantoni, Tocco etc.) și neokantianismul din alte țări.

Forma cea mai veche a neokantianismului e reprezentată de *interpretarea fiziologică a apriorismului kantian*, susținută de Hermann Helmholtz (1821-1894) și Fr. A. Lange (1828-1875). Celebra formulă „Zurück zu Kant”[32] se sprijinea mai ales pe reactualizarea apriorismului prin interpretarea idealistă a fiziologiei simțurilor de către Johannes Müller (1801-1858) și Helmholtz. În lucrarea sa fundamentală *Handbuch der Physiologie des Menschen [Manual de fiziologie umană]* (1833-1840), Müller a enunțat teoria „energiei specifice” a nervilor senzitivi, iar Helmholtz a văzut un echivalent al formelor apriorice kantiene, a interpretat fiziologic kantianismul și a ajuns la un „apriorism genetic”.

*

Imanentismul. Se poate revendica istoricește din Kant, cu influența recunoscută a lui F. A. Lange. De asemenea, principiile sale corespund în egală măsură cu ale lui Berkeley și Hume. E o concepție a *datului imediat* sau a *experienței pure*, cu concluzia elementului transcendent. Ca antecesor, imanentismul ar putea cu drept cuvânt să-l revendice numai pe Hume – sau *mai ales* pe Hume –, de vreme ce atât Locke, Berkeley [cât și] Kant n-au rămas în concepțiile lor pe linia strictă a datului imediat și subiectiv. „Hume dagegen war der erster Vertreter einer rein immanenten Weltanschauung, indem er aussprach, dass nur die sogennanten Vorstellungen oder Objekte Wirklichkeit besässen, das Subjekt aber nichts als Name in dem Zusammenhang dieser Objekte wäre” (Ueberweg-Heinze, vol. IV, 1902, p. 240)[33].

Imanentismul tinde către un idealism absolut (solipsism) prin faptul că asimilează existența cu datul imediat al conștiinței.

*

Külpe, care cu diverse contraargumente a combătut cu amănunțime întreaga argumentare kantiană, aduce și aici unele observații cît se poate de interesante. Pentru el, există suficiente motive care fac ca teza unei origini empirice a spațiului să nu pară imposibilă. Contra primului argument kantian, el ridică obiecția că exterioritatea

[32] „Înapoi la Kant” [trad. ns. I.I.].

[33] „Hume, dimpotrivă, a fost primul reprezentant al unei concepții pur imanentiste despre lume, exprimându-se în sensul că numai așa-numitele «reprezentări» sau «obiecte» ar deține realitate, pe când subiectul nu ar fi nimic decât un nume dat unei anumite configurații a acestor obiecte” [trad. ns. I.I.].

senzațiilor (acel „*Neben – und Aussereinander*”) nu este ceva nemijlocit, la toate felurile de senzații. Cu alte cuvinte, ar exista senzații care nu apar din capul locului încadrate în spațiu, deși ar avea între ele o situație de exterioritate, dar de altă natură decât spațială. Spusele kantiene s-ar adeveri mai degrabă pentru senzațiile vizuale și de tact[34]. „Die Gehörs-, Geruchs-, und Geschmacksempfindungen werden nur mittelbar auf etwas ausser uns bezogen, nämlich durch die mit ihnen assoziierten Tast- oder Gesichtsvorstellungen. Ihr Neben- und Aussereinander ist für die unmittelbare Erfahrung kein räumliches, wie die Wahrnehmung eines Akkords oder eines zusammengesetzten Geruchs und Geschmacks ohne weiteres lehrt. Darum darf der Raum nicht schlechthin als die Form des äusseren Sinnes oder der äusseren Erfahrung bezeichnet werden...” (Külpe, *Kant*, p. 49)[35].

*

[...] că lucrurile stau întocmai astfel, P. P. Negulescu adaugă unele considerente din istoria filosofiei, de reală valoare probatorie. „Dovadă că e așa, e faptul că, în toate cosmogoniile, prin care, după timpuri și împrejurări, au încercat întemeietorii de religii și făuritorii de sisteme filosofice sau de ipoteze științifice, să-și reprezinte modul cum a trebuit să ia naștere Universul, preexistența spațiului a fost luată, totdeauna, ca dată. Toți cugetătorii de acest fel au încercat să ne arate cum a putut să ia naștere lumea, care s-a instalat în spațiul gol ce o aștepta, dar niciunul n-a încercat să ne arate, cum luase naștere acel spațiu gol, el însuși. Sau – întrucât cei mai mulți din autorii de cosmogonii aveau nevoie și de un material preexistent, din care să construiască edificiul lumii – la originea Universului se punea de cele mai multe ori, haosul, adică nu spațiul gol, ci un spațiu plin, în care elementele materiale, ce urmau a intra în constituția lumii, se găseau amestecate într-o masă confuză, lipsită de orișice ordine” (P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei moderne*, I, p. 157-158)[36].

Dar, după părerea lui Külpe, și acest de al doilea argument kantian se izbește de mari greutăți. Külpe neagă mai întâi categoric că ne-am putea imagina un spațiu purificat de orice [...][37].

[34] Tactile [n. ns. I.I.].

[35] Vezi O. Külpe, *Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung [Immanuel Kant. Prezentare și omagiu]*, Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig, 1907, p. 49: „Senzațiile de auz, miros și gust sunt puse doar într-un raport mediat cu ceva din afara noastră, adică prin intermediul reprezentărilor pipăitului sau văzului, care le sunt asociate. Alăturarea sau despărțirea lor nu este un dat spațial în experiența imediată, așa cum ne învață, fără dificultate, perceperea unui acord muzical sau percepția unui miros compus și cea a unui gust compus. Din acest motiv, spațiul nu poate fi numit pur și simplu forma simțului extern sau a experienței externe...” [trad. ns. I.I.].

[36] Referința exactă este P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I, *Criticismul kantian*, Academia Română, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, București, 1941, pp. 157-158.

[37] Manuscrisul se întrerupe [n. ns. I.I.].

*

„Noțiunea generală «om» bunăoară se cuprinde, ca notă comună a lor, în toate reprezentările particulare, ale oamenilor individuali, reali sau posibili – reprezentări ce pot să fie, evident, în număr infinit. Dar ea nu cuprinde, în conținutul ei, un număr infinit de reprezentări, privitoare la diferitele lor calități; nu pot intra, în adevăr, în conținutul ei, decât numai caracterele ce le sunt comune tuturor oamenilor fără deosebire, și al căror număr este foarte mic. De aceea și sunt noțiunile generale mai sărace, mult mai sărace, ca conținut, decât reprezentările particulare. Nu tot așa e însă cu cunoștința pe care o avem despre spațiu, în general. Ea este mult mai bogată, infinit mai bogată, ca conținut, decât reprezentările spațiilor particulare, pe care le-am perceput în experiență sau pe care ni le putem închipui. Căci spațiul general, pe care ni-l reprezentăm, neputând fi, cum am văzut, decât unic, cuprinde în sine, ca părți constitutive ale lui, toate reprezentările spațiilor particulare, cu toate caracterele ce le deosebesc. Iar în afară de aceasta, reprezentarea spațiului general cuprinde, ca o notă în plus, față de reprezentările spațiilor particulare, infinitatea" (*Ibidem*, p. 160).

Se pune însă întrebarea dacă spațiul, fiind unic și infinit, nu e vorba de o noțiune individuală, a unei realități externe, care deci nu are nevoie de o multiplicitate de reprezentări prealabile.

*

[...] În ce privește spațiul și timpul, dacă Durkheim vrea să le arate modul lor de apariție în conștiință prin faptul că ele ne vin prin societate, teza sa nu afectează apriorismul kantian, pentru că, după cum se știe, acesta nu și-a pus întrebarea asupra originii empirice a categoriilor. În acest sens, desigur, nici problema idealității lor n-ar fi deosebit afectată. Dacă însă Durkheim vrea să susțină idealitatea pe bază de reprezentare colectivă, în modul arătat, atunci apare evident – după cum am mai arătat în altă parte a lucrării noastre – că spațiul și timpul, ca intuiții, nu pot apărea prin organizarea și împărțirea socială a reprezentărilor, fiindcă tocmai această organizare și împărțire în dreapta-stânga, Nord-Sud, sau antecedent-consecvent, presupun existența spațiului și timpului în cadrul cărora se efectuează.

În ce privește însă importanța argumentelor kantiene, ea este divers interpretabilă. Pentru Schopenhauer, de ex.: „Estetica transcendentală este o operă atât de neprețuită încât ea singură ar fi de ajuns pentru a imortaliza numele lui Kant. Demonstrațiile ei sunt atât de perfect convingătoare încât nu stau la îndoială deloc de a pune afirmațiile ei în numărul adevărurilor nerăsturnabile; de altfel, ele sunt mai mult decât oricare bogate în consecințe și constituiesc deci ceea ce este mai rar, adică o adevărată și mare descoperire metafizică" (I. Petrovici, *Schopenhauer*, pp. 83-84)[38].

[38] Vezi I. Petrovici, *Schopenhauer*, București, Edit. „Biblioteca pentru toți", 1944, pp. 83-84.

Oricum ar fi, argumentația kantiană, cât și poziția luată față de cele două concepte, spațiu și timp, a produs o adevărată revoluție prin consecințele de ordin metafizic la care au dat loc. Teoria idealității spațiului și timpului „[...] a produs la apariția ei o imensă emoție căci ea răstoarnă toate deprinderile mentalității comune, smintește toate obiceiurile gândirii curente, care e ancorată în credința că spațiul și cu-atât mai vârtos timpul există aievea, excluzând orice deosebire profundă între lumea cum este și lumea cum apare" (I. Petrovici, *Kant*, p. 109)[39].

Concepția kantiană aduce ce-i drept o răsturnare surprinzătoare în felul de a vedea al viziunii comune. Timpul și spațiul și, evident, tot ce există în ele, nu există aievea, ci sunt numai „fenomene", există adică numai în reprezentarea noastră, în limitele conștiinței, deci. Cu aceasta însă, Kant nu subscria unei concepții absolut idealiste. Lumea spațio-temporală este într-adevăr fenomen, reprezentare, dar cu ea nu se epuizează întreaga existență. Dincolo de aspectul lor fenomenal, lucrurile mai au o existență, în sine, existența cu adevărat reală și absolută. Este Lucrul în sine, la care nu putem ajunge prin niciuna dintre funcțiile noastre de cunoaștere, fie că e vorba de sensibilitate, inteligență sau rațiune. El a dat naștere unei vaste discuții, adunând în jurul său adversari înverșunați, care s-au întărâtat să-i conteste conceptibilitatea. Lucrul în sine este pasibil de toate criticile care am văzut că se pot aduce din punct de vedere idealist transcendenței și a căror valoare vom discuta-o amănunțit în acestă lucrare. Kant însă nu i-a contestat existența. I-a afirmat-o și i-a apărat-o chiar cu aceeași îndârjire cu care i-a susținut incognoscibilitatea. Este aici un element contradictoriu în sistemul kantian? E, de asemenea, contradicție că marele gânditor a declarat că inteligența omenească nu poate trece dincolo de fenomenalitate prin categoriile sale și totuși în cele din urmă zice că transcendența „există" și este „cauza" lumii fenomenale? S-ar putea să fie adevărat. În ce ne privește, am încercat să dăm un răspuns, într-unul din studiile noastre, la această chestiune. Oricum ar fi însă, chiar dacă ar fi o contradicție în cele de mai sus, *înseamnă că s-a contrazis Kant, nu că însuși conceptul de transcendență e contradictoriu*.

*

Dezvoltarea gnoseologică a realismului critic[40]

Aici căutăm să evidențiem în ce măsură factorul transcendent e capabil să explice fenomenul, sau întorcând problema, să vedem care sunt acei factori ai experienței a căror înțelegere implică introducerea elementului transcendent.

Am văzut că realismul critic nu se mulțumește cu constatarea, așa cum făcuse Kant pur și simplu, că există un indeterminat lucru în sine. Această realitate

[39] Vezi I. Petrovici, *Viața și opera lui Kant (Douăsprezece lecții universitare)*, București, Edit. Casei Școalelor, 1936, p. 109.

[40] Titlul este șters în manuscris, de către autor [n. ns. I.I.].

acționează, e prezentă și eficientă în lume. De aceea se pune întrebarea: în ce măsură o putem introduce ca factor explicativ, cauzal, al lumii fenomenale?

Astfel, Riehl, referindu-se la teoria energiei specifice a simțurilor precizează că senzația este condiționată numai de calitatea simțului, dar nu creată de aceasta singură (Riehl, *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, p. 69 f) *[O introducere în filosofia contemporană]*. Alți gânditori merg mai departe pe acest drum și accentuează și mai mult contribuția factorului fizic și fiziologic în determinarea calitativă și cantitativă a fenomenului.

, ca mișcarea și razele, nu sunt lucruri în sine, ci fac parte tot din lumea fenomenală: „Wenn wir [...] sagen, dass den Empfindungen Bewegungen entsprechen, so ist dies so zu verstehen, dass ihnen Vorgänge entsprechen, welche den äusseren Sinnen, Tastsinn und Gesicht, als Bewegungen erscheinen und in der Wundt (*Grundriss der Psychologie*, p. 54): „Alles spricht demnach dafür, dass die Verschiedenheit der Empfindungsqualität durch die Verschiedenheit der in den Sinnesorganen entstehenden *Reizungsvorgänge* bedingt ist, und dass die letzteren in erster Linie von der Beschaffenheit der *physikalischen* Sinnesreize und erst in zweiter von der durch die Anpassung an diese Reize entstehenden Eigentümlichkeit der Aufnahmeapparate abhängen" (v. Eisler, *Einführung in die Erkenntnisstheorie*, p. 249)[41].

În același proces, Riehl precizează că stimulenții exterioriVorstellungsweise dieser Sinne als Bewegungen gedacht werden müssen. Auch die Bewegung fällt noch in die Erscheinungswelt hinein" (*Der philosophische Kritizismus*, II, p. 37, v. Eisler, *Einführung in die Erkenntnisstheorie*, p. 249)[42].

Eisler crede însă că „Nicht bloss die qualitativen, auch die *quantitativen* Bestimmtheiten der Ausserdinge müssen im An sich der Wirklichkeit einen «Grund» haben" (*Einführung in die Erkenntnisstheorie*, p. 250)[43].

După Riehl, formele intuiției sunt „empirische Grenzbegriffe, deren Inhalt in gleichem Grade für das Bewusstsein wie für die Wirklichkeit selber gültig ist" (*Der philosophische Kritizismus*, I, 2, p. 73)[44].

După Wundt, de asemenea, spațiul are un corespondent în sânul realității în sine. „În sinele" spațiului este „die regelmässige Ordnung eines Mannigfaltigen,

[41] „Toate acestea susțin concluzia că diversitatea calității senzoriale este determinată de *procesele de stimulare* dezvoltate în organele de simț și că aceste procese, la rândul lor, depind în primul rând de constituția stimulilor *fizici*, iar doar în al doilea rând de caracteristicile receptorilor, rezultate din adecvarea la acești stimuli" [trad. ns. I.I.].

[42] „Atunci când [...] spunem că senzațiilor le corespund mișcări, acest lucru trebuie înțeles în sensul că senzațiilor le corespund procese, care apar simțurilor exterioare – simțului tactil și simțului vizual – drept mișcări. Procesele în cauză trebuie gândite ca mișcări în modalitatea de reprezentare a acestor simțuri. Mișcarea face parte și ea din lumea aparențelor" [trad. ns. I.I.].

[43] „Nu doar determinările calitative ale lucrurilor exterioare, ci și cele *cantitative*, trebuie să aibă un «temei» în «în sinele» realității" [trad. ns. I.I.].

[44] „Concepte-limită empirice, al căror conținut este în egală măsură valabil atât pentru conștiință cât și pentru realitatea însăși" [trad. ns. I.I.].

das aus einzelnen selbständig gegebenen realen Objekten besteht" (Eisler, *Einführung in die Erkenntnisstheorie*, p. 250)[45]. Spațiului și timpului le corespunde o anumită ordine în transcendență.

Pentru Liebmann, formele intuiției au de asemenea un fundament în ordinea substanței în sine a lumii.

Cu aceasta, realismul critic răstoarnă raportul dintre gnoseologic și ontologic în favoarea ontologicului. Ne amintim că idealiștii făceau în gnoseologic criteriu de existență a realității: *esse est percipi*. De data aceasta gândirea se străduiește să arate că, dimpotrivă, cunoașterea își are un fundament în realitatea adevărată și nu realitatea se măsoară și se fundamentează pe cunoaștere. Idealismul e depășit și viziunea lumii [e] completată ontologic.

Idealismul este, după cum am zis, menținut în realismul critic, cu unele corecturi, bineînțeles. Astfel, după ce idealismul cedează poziția că „*numai ceea ce cunoaștem există*", va trebui de asemenea să se admită că atât conținutul cât și formele cunoașterii sunt mai mult decât existențe pur ideale.

Dificultatea cea mai mare din întregul problemei noastre este acum atinsă. Și anume, ea este dată de întrebarea: cum e posibil ca un același obiect să fie și obiect de cunoaștere, deci imanent, și în același timp să fie și expresie a unei realități în sine? Mai mult: cum e posibil ca tocmai în termenii imanenței să ghicim și să descoperim efectivitatea transcendenței? Dacă acest lucru e bine înțeles și admis, atunci realismul critic câștigă partida și o dispută clasică, și cu tendință de definitivare, ia sfârșit.

Dar nu numai spațiul și timpul ca atare, ci și determinările, delimitările în spațiu și timp își au „momente" corespondente în „în sinele" lumii. „*Es muss, scrie Helmholtz, «topogene» Momente im An sich der Dinge geben, aus welchen die Verschiedenheit der räumlichen Gestalten und die Konstanz bestimmter Anordnungsmöglichkeiten und Notwendigkeiten entspringt*" (Eisler, *Einführung in die Erkenntnisstheorie*, p. 251)[46].

*

„Es gibt eine ontologische Ordnung, aus welcher die phänomenale Ordnung entspringt, die wir Raum nennen; es gibt eine ontologische Ordnung, aus welcher die phänomenale Ordnung entspringt, die wir als Zeit kennen" (Spencer, *Psychologie*, I, § 95, S. 238, Ausgabe von Wetter, vezi Eisler, *Einführung...*, p. 251)[47].

[45] „Ordinea regulată a unei multiplicități fenomenale, constituită din obiecte individuale, reale, date [ca fiind] de sine stătătoare" [trad. ns. I.I.].

[46] „*Trebuie ca în «în sinele» lucrurilor să existe momente «topogenice», din care să ia naștere diversitatea formelor spațiale și constanța anumitor posibilități de ordonare/ configurare și a anumitor relații de necesitate/ reglementări apodictice/ legi necesare*" [trad. ns. I.I.].

[47] „Există o ordine ontologică din care rezultă ordinea fenomenelor, pe care o numim spațiu; există o ordine ontologică din care rezultă ordinea fenomenelor, pe care o cunoaștem ca a fi timpul" [trad. ns. I.I.].

„*Das Räumliche ist keine Eigenschaft des an sich Seienden, sondern höchstens eine Form, unter der uns Verhältnisse des transzendenten Faktoren erscheinen, es ist symbolischer Art wie das Qualitative der Wahrnehmung*" (Eisler, *ibidem*)[48].

Realismul critic avansează deci în precizări asupra transcendenței, în sânul căreia delimitează anumite momente topogene, chronogene, kinematogene, aritmogene, hylogene etc., care condiționează apariția fenomenală a spațiului, timpului, mișcării, numărului, materiei etc. „Unabhängig von aller Wahrnehmung muss es also im An sich der Dinge Bedingungen geben, welche im Vereine mit einem hinzukommenden erkennenden Subjekt die Dinge als ausgedehnte, bewegte, körperliche Objekte, also als Raumdinge erscheinen lassen" (Eisler, *ibidem*)[49].

*

Realismul critic susține deci îndreptățirea completă pentru afirmarea realității în sine și pentru situarea ei ca fundament al lumii fenomenale. De asemenea, el nu găsește o contradicție între admiterea idealismului lumii sensibile și postularea unui în sine. Lumea fenomenală ar dispărea dacă n-ar mai fi simțurile, dar în locul ei rămâne ceva, nu se instaurează nimicul. „Die flächenhafte Erde war nicht, wenn nicht Sinne waren; aber auch ohne Sinne war etwas, und dieses unbekannte Etwas hat irgend einen Konnex zu dem, was beim Dasein von Sinnen die flächenhafte Erde bildet" (R. Wahle, *Über den Mechanismus des geistigen Lebens*[50], S. 57; vezi Eisler, *ibidem*, p. 253)[51].

„Wir können uns ganz legal vorstellen, dass etwas ist und wirkt, was uns nie vorkommt. Aus dem für mich Seienden kann ich sicher durch Subtraktion die Abstraktion eines ohne mich, nicht für mich, an und für sich Seienden gewinnen" (a.a.O., S. 59; Eisler, p. 253)[52].

„Jeder Körper, jede Bewegung, jede Veränderung in unserer Aussenwelt, alles, was wir je wahrnehmen, ist selbsverständlich durch jene Welt der Dinge an

[48] „*Spațialitatea nu este vreo proprietate a ceea ce există în sine, ci cel mult o formă, în cadrul căreia ne apar raporturi ale unor factori transcendenți – ea are o natură simbolică, precum și calitatea [categoria calității angajate] în percepție*" [trad. ns. I.I.].

[49] „Independent de orice percepție trebuie deci să existe în cadrul «în sine»-lui lucrurilor [astfel de] condiții, care în unirea lor cu un subiect cunoscător alăturat le face să apară ca obiecte extinse, mișcate, corporale, așadar ca lucruri-în-spațiu" [trad. ns. I.I.].

[50] *Asupra mecanismului vieții spirituale* [trad. ns. I.I.].

[51] „Planeitatea pământului nu ar fi fost, dacă nu ar fi fost simțurile; dar și fără simțuri ceva există, iar acest necunoscut Ceva are o legătură cu ceea ce, prin existența simțurilor, construiește planeitatea pământului" [trad. ns. I.I.].

[52] „Putem să ne reprezentăm în mod cu totul legitim, că ceva niciodată sesizat există și are efecte. Printr-o operație de scădere pot să obțin într-un mod sigur din ceea ce există pentru mine abstracția unei existențe fără mine și nu pentru mine, ci în și pentru sine" [trad. ns. I.I.].

sich veranlasst; alles das sind Hinweise auf sie" (L. Dilles, *Weg zur Metaphysik /als exakter Wissenschaft/*[53], I, 114f; v. Eisler, p. 253)[54].

*

În realismul critic, planul gnoseologic se încrucișează cu cel ontologic, într-o fructuoasă sinteză prin care omul este repus ca entitate în angrenajul Ființei.

Ca o primă mare consecință, se înlătură discuția sterilă purtată în termeni pur epistemologici, discuție care artificializase existența, trecând-o în rândul fantomelor neviabile și separase omul de transcendență printr-un paravan de netrecut, tăindu-i astfel problematica semnificațiilor sale mari.

Astfel, omul este repus în angrenajul ontologic, este fărâmă a lumii în comerț permanent cu transcendența. În sens ontologic, omul trăiește în transcendență, în măsura și în sensul că este o „ordine fenomenală" care, ca orice ordine fenomenală, e „bine fundată", adică se sprijină pe o corespondență transcendentă. Numai gnoseologic suntem în afara transcendenței, dar aceasta nu din motive transcendente, nici imanente, în sensul că puterile noastre de cunoaștere sunt mici sau funcțiile nepotrivite. Motivul că transcendența ne refuză gnoseologic stă în noi și anume *într-o falsă concepție despre ceea ce vrem de la transcendență*.

Spus mai pregnant și mai „tare", omul e absurd cînd vrea să cunoască transcendența altfel decât o cunoaște de fapt. Ne face impresia că omul nu știe ce vrea când ridică pretenția de a cunoaște „în sinele" lumii. Și ne vom strădui îndată să dovedim că așa este.

E necesar să stabilim mai întâi un șir de premise.

a). Cunoașterea este un proces esențialmente legat de formele gândirii și de natura sensibilității noastre. În esența sa însăși, cunoașterea este un act „sui-generis" care comportă prezența a doi factori: obiect și subiect. El este, de asemenea, esențialmente un proces relațional al cărui sens este acesta: ca unul din factori (subiectul) să-l prindă în sine pe celălalt (obiectul) fără ca totuși să-i tulbure cu nimic poziția sa reală;

b). În termenii aceștia /fiind/ enunțată cunoașterea, teoretic apare imposibil de realizat în forma ei *absolută*. În această formă, cunoașterea, ca proces, este chiar absurdă, pentru că pretinde două lucruri contradictorii: *prinderea poziției în sine a obiectului, dar care totuși să nu fie obiect, ci în subiect*. Această structură contradictorie a procesului cognitiv a fost rădăcina tuturor discuțiilor gnoseologice. Căci, pentru a-i da rangul de cunoaștere adecvată, erau numai două posibilități de bază:

[53] *Drumul spre metafizică /în calitate de știință exactă/* [trad. ns. I.I.].

[54] „Fiecare corp, fiecare mișcare, fiecare schimbare în lumea noastră exterioară, toate cele percepute vreodată sunt cauzate de acea lume a lucrurilor în sine; toate sunt indicii ale ei" [trad. ns. I.I.].

sau să fie trecut subiectul în obiect, sau obiectul în subiect. Prima formă e realizată de realismul naiv: cunoașterea e absolută pentru că datele sale stau chiar în obiect. Cea de a doua e idealismul subiectiv: cunoașterea e absolută pentru că ea este absolutul însuși: *esse est percipi*. Kant imaginase și o altă explicație pentru această dificultate, dar dovedise totodată că nu poate exista cunoaștere absolută, ci numai subiectivă;

c). În concluzie, avem impresia că omul a încâlcit singur lucrurile și s-a lăsat furat de o problemă iluzorie. Cunoașterea e un produs – cu toate virtuțile și structura sa – al imanenței. Faptul că putem cunoaște un lucru sau altul de aici, ne-a amăgit, creindu-se mirajul unei cunoașteri care să aibă ca obiect „în sinele" lumii, fără a-și da seama cineva că *e contradicție, e absurditate, a cunoaște absolutul ca absolut*.

„Cunoaștere" și „absolut" sunt două ordini existențiale deosebit orientate prin natura și sensul lor. *A cunoaște înseamnă a dezabsolutiza și a pătrunde în absolut înseamnă a elimina cunoașterea*.

Raportul acesta dintre cunoaștere și absolut emană el însuși anumite alte probleme. Se iscă întrebarea privitoare la sensul suprem al cunoașterii și la importanța sa față de lumea ființei în sine. Realismul critic pune accentul prim pe transcendență ca factor suprem și copleșitor față de imanență. El e mult departe de afirmația lui Schopenhauer „die Welt ist meine Vorstellung"[55]... Lumea „în sinelui" deține infinite carate de intensitate existențială și față de ea, imanența reprezintă un simplu reflex fragmentar, supus vremelniciei.

De asemenea, se iscă întrebarea și despre sensul cunoașterii. În urma celor spuse, pare lămurit că planul genezei sale n-a intenționat o prindere a transcendenței, căci pentru aceasta nu era necesar să iasă ontosul din poziția pentru sine. El putea să emane o autopătrundere, vag-similară introspecției noastre, în urma căreia să fie în posesia plinătății sale. Nu era nevoie să treacă în faza de subiect, căci având potența de a crea subiecte, e de presupus că o avea și pe aceea de a fi el însuși subiect și obiect în același timp.

Cunoașterea își găsește rost în slujba unor fragmente ontice trecute peste linia de demarcație a absolutului. E deci tot în slujba transcendenței, care din necunoscute motive și-a dualizat ființa, aruncând protuberanțe trecătoare în imanență. A fost poate o catastrofă în Ființa însăși, o „cădere" și un „păcat", așa cum rezonanța biblică își imaginează *Geneza*.

*

În orice caz, noi subscriem cu totul punctului de vedere reprezentat de Eisler, care îmbină în al său „*Ideal-Realismus*" cele două mari teorii filosofice: „*Der Realismus irrt, wenn er die «phänomenale» Welt objektiver Inhalte zu Dingen an sich macht, wenn er das «Physische», den Inbegriff räumlicher Zusammenhänge verabsolutiert; er irrt nicht, sofern er überhaupt transzendente Faktoren als die*

[55] „Lumea este reprezentarea mea" [trad. ns. I.I.].

absolut realen «Gründe» der objektiven Bestimmtheiten und Gesetzlichkeiten voraussetzt und fordert" (*Einführung in die Erkenntnisstheorie*, p. 201)[56].

*

Fundamentele Realismului

Dacă încercăm să găsim originea conștiinței de „lucru exterior" vom fi obligați să ne oprim la constatarea că ea este un dat primordial, pre-reflexiv, al conștiinței noastre. S-a repetat de atâtea ori că, originar, trăirea noastră nu face o accentuată distincție între „subiectiv" și „obiectiv". „Das ursprüngliche, empfindende, und fühlende Bewusstsein kennt weder ein Selbst noch ein Objekt, es verhält sich in Bezug auf diesen Gegensatz noch indifferent" (Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, II, 1, p. 69)[57].

Obiectivizarea conținutului perceptiv nu este un act al gândirii, ci are fundamente în întreaga noastră experiență, mai cu seamă în sfera simțirii și voinței. De importanță primordială este caracterul de independență și persistență ce-l are conținutul percepției obiectului față de subiect și voința lui.

Factorul acesta este frecvent semnalat, astfel că suntem în drept a-l socoti ca piesă de temelie în eșafodajul realismului. „Die Wahrnehmungsinhalte kommen und gehen ohne, ja wider Willen des Erlebenden, sie haben dauernden Bestand, sind immer wieder da, auch wenn man sie nicht wahrnehmen will, sie kommen immer wieder zum Vorschein, erweisen sich also *von unserem Willen völlig unabhängig*. Das Wahrgenommene leistet unserem Willen, sei es dem Wahrnehmungswillen, sei es dem Bewegungswillen, *Widerstand*, hemmt unser Tun, zwingt es und unseren Willen in bestimmte Bahnen, setzt uns allenthalben *Schranken und Grenzen*. Wir merken, dass wir *nicht allein, nicht selbstherrlich* sind, wir merken in unserem Erleben selbst die Gegenwart einer uns begrenzenden Macht, einer Reihe von Faktoren, die wir nicht selbst sind, und über die wir keine Macht besitzen. Das Objektbewusstsein ist also zunächst eine Art *Willenserfahrung*, das Bewusstsein eines Gegen-ständlichen, *dem eigenen Willen oder Ich Entgegenstehenden*" (Eisler, *Einführung in die Erkenntnisstheorie*, p. 178)[58]. Și Eisler ține să sublinieze, în continuare că, primordial,

[56] „*Realismul se înșeală, dacă face din lumea «fenomenală» a conținuturilor obiective Lucruri în sine, dacă absolutizează «fizicul», chintesența relațiilor spațiale; el nu se înșeală, în măsura în care presupune și reclamă în mod general factori transcendenți drept «temeiuri» absolut reale ale determinațiilor și legităților obiective*" [trad. ns. I.I.].

[57] „Conștiința originară, senzitivă și sensibilă nu cunoaște nici sine, nici obiect, ci se raportează încă indiferentă față de această opoziție" [trad. ns. I.I.].

[58] „Conținuturile perceptive apar și dispar, fără voința sau chiar în pofida voinței subiectului lor, ele au o existență durabilă, apar iarăși și iarăși, chiar și atunci când nu se dorește perceperea lor, revin în repetate rânduri la suprafață, dovedindu-se așadar a fi *complet independente de voința noastră*. Ceea ce este perceput opune *rezistență* voinței noastre, fie că e vorba de voința perceptivă, fie de cea motrice, împiedică activitatea noastră, impune câte un anumit curs asupra activității și

este dată obiectivitatea lucrului perceput și numai ulterior vine problematizarea sa gnoseologică. Cu alte cuvinte, conștiința obiectului e dată în experiența noastră imediată. „*Bevor wir Dinge denken, behandeln und werten wir Inhalte als Objekte, setzen wir sie, durch das Erleben motiviert, als solche*" (*Ibidem*, p. 179)[59].

În acest sens, existența lumii exterioare nu rezultă dintr-o problematizare, nu e un obiect de credință, o concluzie de raționament sau o ipoteză, ci un *dat al conștiinței*.

În afară de considerentele de mai sus, conștiința unei lumi exterioare e întărită și prin mărturiile semenilor care ne atestă că lucrurile există chiar și când noi nu suntem prezenți și deci nu le mai percepem.

Concepțiile se împart, iarăși, când e vorba să explice modul în care ajungem, obișnuit, la conștiința și acceptarea lucrurilor exterioare.

a). Unii (Schopenhauer, Mainländer, Drossbach, Helmholtz, O. Liebmann, Ad. Fick, Ed. Zeller ș.a.) sprijină conștiința existenței lucrurilor exterioare pe o judecată și concluzie (deducție) de natură inconștientă;

b). Alții (H. Ritter, Krause, I. H. Fichte, Boltzmann) afirmă o deducție de la senzație la lucru, ca de la efect la cauză;

c). Și, în sfârșit, un al treilea grup (Krug, W. Hamilton, Royer-Collard, Fechner, Kirchmann, Glogan, Volkelt, J. Wolff, Laas, Mach, Höffding, Janet ș.a.) acceptă lucrurile ca date originare și nemijlocite (vezi Eisler, *ibidem*, p. 180).

*

După Dilthey, credința în lumea exterioară trebuie să se explice „nicht aus einem Denkzusammenhang, sondern aus einem in Trieb, Wille und Gefühl gegebenen Zusammenhang des Lebens, der dann durch Prozesse, die den Denkvorgänge äquivalent sind, vermittelt ist" (vezi Eisler, *ibidem*)[60].

În constituirea conceptului de obiect intră, în oarecare măsură, și un proces de analogie. Și anume, obiectul e considerat ca o unitate, ca o individualitate similară celei a subiectului, cu o autonomie și un centru de forță și acțiune ca și subiectul. E o analogie care nu e totuși antropomorfizare, pentru că obiectul se și prezintă deseori cât mai apropiat de conceptul ce ni-l formăm în sensul de mai sus: se delimitează ca o unitate, prin proprietăți ce îi aparțin, care sunt adică „bine fundate" în substanța sa.

---

voinței noastre, ne constrânge peste tot prin *îngrădiri și limite*. Observăm că *nu suntem singuri, autonomi*; observăm în însăși trăirea noastră prezența unei puteri delimitative față de noi, a unei serii de factori, care nu suntem noi înșine, și asupra cărora nu avem nicio putere. Așadar, conștiința obiectuală este, în primul rând, un fel de *experiență volițională*, conștiința a ceva pus-împotrivă*, a unui ceva opus față de voința proprie sau față de eul propriu*" [trad. ns. I.I.].

[59] „*Înainte de a gândi lucruri, tratăm [diferite] conținuturi ca obiecte și le apreciem, le «punem» ca atare, în funcție de felul în care ne motivează trăirea*" [trad. ns. I.I.].

[60] „Nu din vreun ansamblu al rațiunării, ci dintr-un ansamblu al trăirii, dat prin instinct, voință și simțământ și mediat apoi de procese echivalente celor ale gândirii" [trad. ns. I.I.].

*

SCHOPENHAUER

Filosofia schopenhauerianã accentueazã realismul kantian. Lucrul în sine existã, îl cunoaștem în oarecare mãsurã, și cunoașterea lui este scopul suprem al metafizicii și omului, cãci omul, în concepția sa, e un animal metafizic. Cu Hume și Kant metafizica apusese în înțelesul ei clasic de știință a substanței lumii; la Hume, pentru cã nu recunoștea existența acestei substanțe, la Kant, pentru cã nu admitea cunoașterea substanței. Schopenhauer repune metafizica în drepturile sale clasice: „J'entends par métaphysique le mode de connaissance qui dépasse la possibilité de l'expérience, la nature, des phénomènes donnés, pour expliquer ce par quoi chaque chose est conditionnée, dans un sens ou dans l'autre; ou en termes plus clairs, pour expliquer ce qu'il y a derrière la nature et qui la rend possible" (Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, p. 27-28)[61].

Fãrã îndoialã, unul din marile merite ale gândirii lui Schopenhauer este de a fi cerut cu accent și talent separarea filosofiei de amestecul teologiei. Putem spune cã el se aflã în același spirit cu David Hume, care se rupsese, în acest punct, de șirul filosofilor pre-kantieni, pentru a-și întocmi o filosofie pe bazã de efort critic al gândirii libere, fãrã ingerințe de ordin teologic. Cu aceasta, Schopenhauer se integreazã spiritului filosofic contemporan, eliberat de dogmatismul religios. Mãrturisirile sale în acest sens sunt categorice. „Le mérite et l'honneur de la philosophie c'est de ne pas prendre, comme les mysthiques, ses *data* dans les faits exceptionnels, mais au contraire dans tout ce qui est donné par la perception du monde extérieur. Par conséquent *elle doit rester une cosmologie et ne jamais devenir une théologie*" (*ibidem*, p. 30)[62].

El subscrie deci, prin toatã convingerea sa, unei pozitivãri a filosofiei, în sensul de cunoaștere obiectivã și controlatã a ceea ce existã. Aici Schopenhauer devine precis, cerând chiar eliminarea din preocupãrile filosofiei a temelor finaliste: „La véritable philosophie, celle qui nous apprend à connaître l'essence du monde, et nous élève ainsi au-dessus des phénomènes, ne se demande ni *d'ou* vient le monde, ni *où* il va, ni *pourquoi* il est, mais simplement *ce qu'il est*" (*ibidem*, p. 30-31)[63]. Cuvintele lui Schopenhauer cad ca o sentințã definitivã care separã

[61] Vezi Th. Ribot, *Filosofia lui Schopenhauer* (traducere din limba francezã Cornel Sterian), București, Edit. Tehnicã, 1993, p. 26: „Înțeleg prin metafizicã acest mod de cunoaștere care depășește posibilitatea experienței, natura, fenomenele date, pentru a explica acel ceva prin care este condiționat fiecare lucru, într-un sens sau altul; sau, în termeni mai clari, pentru a explica ce se aflã în spatele naturii și o face posibilã".

[62] *Ibidem*, pp. 28-29: „Meritul și onoarea filosofiei este de a nu-și lua *datele*, ca misticii, din faptele excepționale, ci dimpotrivã din tot ce este dat prin percepția lumii exterioare. Prin consecințã, *trebuie sã rãmânã o cosmologie și sã nu devinã nicicând o teologie*".

[63] *Ibidem*, p. 28: „Veritabila filosofie, cea care ne învațã sã cunoaștem esența lumii și ne înalțã astfel deasupra fenomenelor, nu se întreabã nici *de unde* vine lumea, nici *unde* se duce ea, nici *de ce* este, ci pur și simplu *ce este ea*".

două lumi diferite, în sfera speculativă; Dumnezeu trebuie lăsat în pace: „La philosophie est essentiellement la connaissance du monde: son problème est le monde: c'est de lui seul qu'elle s'occupe et elle laisse les dieux en repos; elle espère qu'ils feront de même à son égard" (*ibidem*, p. 37)[64].

Filosofia lui Schopenhauer este unul din monumentele cele mai de seamă ale realismului critic. În ea găsim prezente, bine dezvoltate și armonizate, cele două membre ale sale: idealismul cunoașterii și realismul metafizic. Realismul critic kantian este, din acest punct de vedere, rămas în urmă; el nu ajunsese până la metafizică pentru că nu accentuase îndeajuns realismul lucrului în sine. Prin Schopenhauer, realismul critic se ridică la demnitatea unei metafizici bazate pe un factor suprem, care explică fenomenalitatea și se armonizează cu teza idealității cunoașterii.

Gândirea lui Schopenhauer e toată impregnată de o convingere care, ce-i drept, nu-i aparține ca noutate, dar pe care a sintetizat-o într-o formulă celebră: *lumea e reprezentarea mea*. Formula sa nu are însă semnificație metafizică, ci numai gnoseologică. De fapt, pentru a exprima corect conținutul concepției sale, formula avea nevoie de o completare: lumea *cunoașterii* e reprezentarea mea... Iar completarea se poate face ușor dacă amintim celălalt pol al sistemului său: *lumea, în sine, e voință*.

Idealismul său constă din convingerea că lumea cunoașterii este o creație, în întregime, a subiectului care, ca și la Kant, o modelează conform structurii sale. Să remarcăm însă că Schopenhauer, care în privința idealismului gnoseologic putem spune că a rămas la Kant, în privința realismului ontologic și-a depășit maestrul, accentuând și existența lucrului în sine și natura și cognoscibilitatea lui.

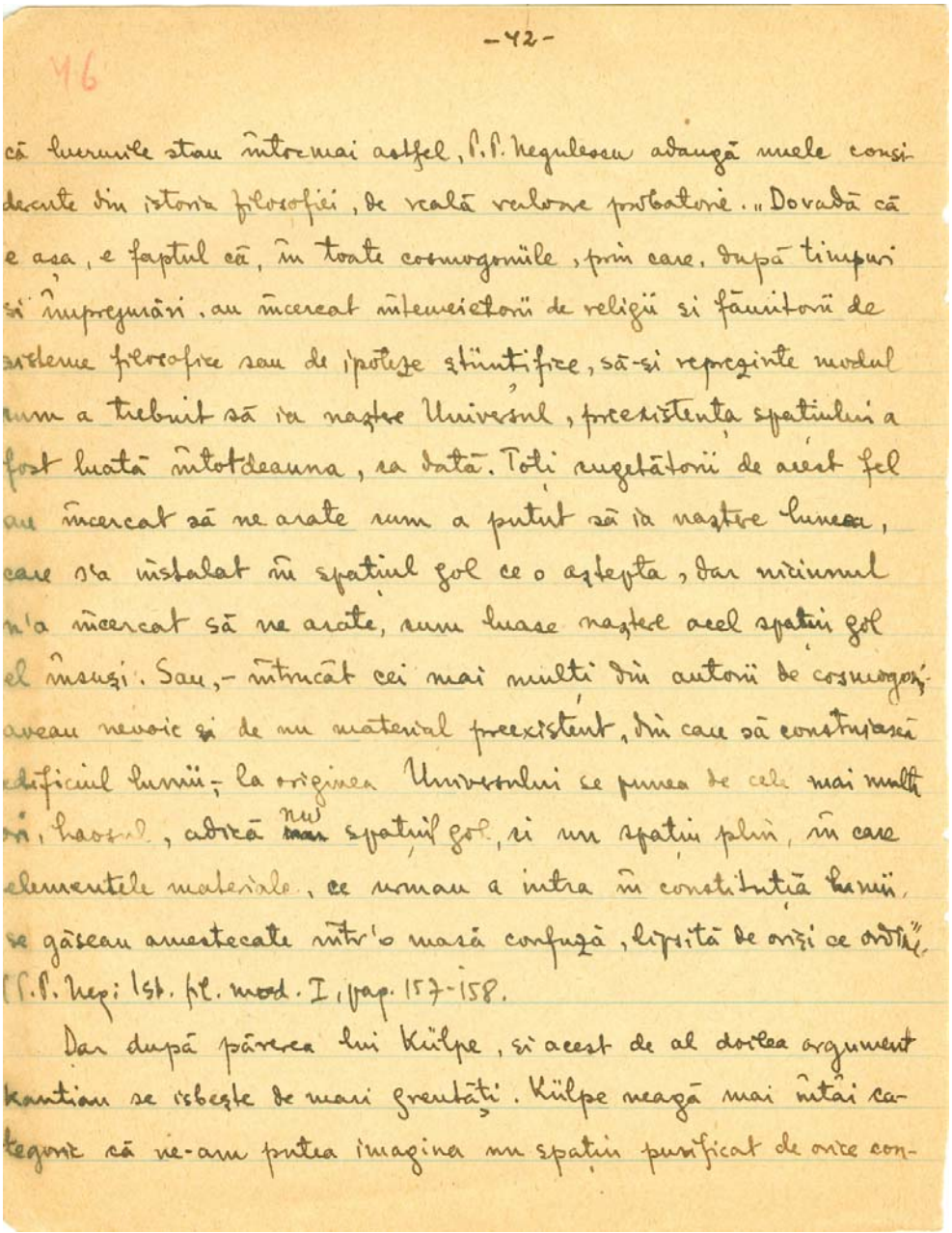
Realitatea exterioară există; cum putem însă pătrunde până la dânsa pentru a o cunoaște? Și Kant afirmase că există lucrul în sine, dar nu găsise niciun instrument, în inventarul spiritului omenesc, cu care să-i poată explora esența. Pentru Kant, absolutul rămânea închis oricărei priviri omenești.

Schopenhauer depășește poziția kantiană; pentru el există un mijloc de cunoaștere a lumii în sine, neluat în seamă de marele său înaintaș. Totul este să ne ferim de a mai bate drumul direct al cunoașterii obișnuite care vrea să prindă *din exterior* esența lucrului. O asemenea încercare e sortită eșecului. „Nous voyons donc que *du dehors*, on ne pourra jamais parvenir jusqu'à l'essence des choses; si longtemps qu'on cherche, on n'y gagnera rien, que des images et des mots: c'est ressembler à un homme qui tourne autour d'un château, cherchant vainement une entrée et qui, en attendant esquisse la façade. Telle est cependant la route que tous les philosophes ont suivie avant moi" (*ibidem*, p. 63)[65].

[64] *Ibidem*, p. 33: „Filosofia este în esență cunoașterea lumii: problema sa este lumea; numai de aceasta se ocupă ea și-i lasă pe zei în pace, speră însă că și ei vor face la fel, în ceea ce o privește".

[65] *Ibidem*, p. 52: „Vedem deci că *din afară* nu se va putea nicicând ajunge până la esența lucrurilor; oricât de mult se caută, nu se va câștiga nimic altceva, decât imagini și cuvinte. Seamănă cu situația unui om care se învârte în jurul unui castel, căutând zadarnic o intrare și care, în așteptare, schițează fațada. Aceasta este totuși calea pe care au urmat-o toți filosofii înaintea mea".

ANEXE



-42-

46

că lucrurile stau într-un mai astfel, P.P. Negulescu adaugă unele considerații din istoria filosofiei, de reală valoare probatorie. „Dovadă că e așa, e faptul că, în toate cosmogoniile, prin care, după timpuri și împrejurări, au încercat întemeietorii de religii și făuritorii de sisteme filosofice sau de ipoteze științifice, să-și reprezinte modul cum a trebuit să ia naștere Universul, preexistența spațiului a fost luată întotdeauna, ca dată. Toți cugetătorii de acest fel au încercat să ne arate cum a putut să ia naștere lumea, care s'a instalat în spațiul gol ce o aștepta, dar niciunul n'a încercat să ne arate, cum luase naștere acel spațiu gol el însuși. Sau, - întrucât cei mai mulți din autorii de cosmogonii aveau nevoie și de un material preexistent, din care să construiască edificiul lumii; - la originea Universului se punea de cele mai multe ori, haosul, adică nu spațiul gol, ci un spațiu plin, în care elementele materiale, ce urmau a intra în constituția lumii, se găseau amestecate într'o masă confuză, lipsită de orice ordine". (P.P. Neg: Ist. fil. mod. I, pag. 157-158.

Dar după părerea lui Külpe, și acest de al doilea argument kantian se isbește de mari greutăți. Külpe neagă mai întâi categoric că ne-am putea imagina un spațiu purificat de orice con-

-46-

50

ticulare, ale oamenilor individuali, reali sau posibili, – reprezentări ce pot să fie, evident, în număr infinit. Dar ea nu cuprinde, în conținutul ei, un număr infinit de reprezentări, privitoare la diferitele lor calități; nu pot intra, în adevăr, în conținutul ei, decât numai caracterele ce le sunt comune tuturor oamenilor fără deosebire, și al căror număr este foarte mic. De aceea și sunt noțiunile generale mai sărace, mult mai sărace, ca conținut, decât reprezentările particulare. În tot așa e însă cu noțiunea ce o avem despre spațiu, în general. Ea este mult mai bogată, infinit mai bogată, ca conținut, decât reprezentările spațiilor particulare, pe care le-am perceput în experiență sau pe care ni le putem închipui. Căci spațiul general, pe care ni-l reprezentăm, repetând fi, cum am văzut, decât mic, cuprinde în sine, ca părți constitutive ale lui, toate reprezentările spațiilor particulare, cu toate caracterele ce le deosebesc. Dar afară de aceasta, reprezentarea spațiului general cuprinde, ca o notă în plus, față de reprezentările spațiilor particulare, infinitatea." (Kop: Ist. fil. mod. I 159-160)

Se pune însă întrebarea dacă spațiul fiind mic și infinit nu e vorba de o noțiune individuală, a unei realități externe, care deci nu are nevoie de o multiplicitate de reprezentări prealabile.

aprioricul si-i dă o explicație: arată originea socială a aprioricității categoriilor. În ce privește spațiul și timpul, dacă Durkheim vrea să le arate modul lor de apariție în conștiință prin faptul că ele ne vin prin societate, teza sa nu afectează aprioricul kantian, pentrucă după cum se știe, acesta nu și-a pus întrebarea asupra originii empirice a categoriilor. În acest caz, bineînțeles, nici problema idealității lor n'ar fi deloc afectată. Dacă însă Durkheim vrea să susțină idealitatea pe bază de reprezentare colectivă, în modul arătat, atunci apare evident, - după cum am mai arătat în altă parte a lucrării noastre -, că spațiul și timpul, ca intuiții, nu pot apărea prin organizarea și împărțirea socială a reprezentărilor, fiindcă tocmai această organizare și împărțire în dreapta-stânga, Nord-Sud, sau antecedent-consecvent, presupun existența spațiului și timpului în cadrul cărora se efectuiază.

În ce privește însă importanța argumentelor kantiene, ea este diversă interpretată. Pentru Schopenhauer de ex: „Critica transcendentală este o operă atât de nepreținită încât ea singură ar fi ajuns pentru a imortaliza numele lui Kant. Demonstrațiile ei sunt atât de perfecte convingătoare încât nu stau la îndoială

69

de loc de a pune afirmațiile ei în numărul adevărurilor necăsturnabile: de altfel, ele sunt mai multe decât oricare bogate în consecințe și constituiesc deci ceea ce este mai rar, adică o adevărată și mare descoperire metafizică." (V. Petrov: Schop. 83-84).

Oricum ar fi, argumentația kantiană, cât și poziția luată față de cele două concepte, spațiu și timp, a produs o adevărată revoluție prin consecințele de ordin metafizic la care au dat loc. Teoria idealității spațiului și timpului „a produs la apariția ei o imensă emoție căci ea răstoarnă toate deprinderile mentalității comune, smintește toate obișnuințele gândirii curente, care e ancorată în credința că spațiul și cu atât mai vârtos timpul există aievea excluzând orice deosebire profundă între lumea cum este și lumea cum apare." (I. Petr: Kant, pag. 109).

Concepția kantiană aduce re-i dreptul o răsturnare surprinzătoare în felul de a vedea al viziunii comune. Timpul și spațiul și, evident, tot ce există în ele nu există aievea ci sunt numai „fenomene", există adică numai în reprezentarea noastră, în limitele conștiinței, deci. Cu aceasta însă Kant nu subscrie unei concepții absolut idealiste. Lumea spațio-temporală este

-66-

70

într'adevăr fenomen, reprezentare, dar cu ea nu se epuizează întreaga existență. Dincolo de aspectul lor fenomenal, lucrurile mai au o existență, în sine, existența cu adevărat reală și absolută. Este lucrul în sine, la care nu putem ajunge prin nici una dintre funcțiunile noastre de cunoaștere, fie că e vorba de sensibilitate, înțelegență sau rațiune. El a dat naștere unei vaste discuții, adunând în jurul său adversari înverșunați care s'au întărîtat să-i conteste conceptibilitatea. Lucrul în sine este pasibil de toate criticile care au văzut că se pot aduce din punct de vedere idealist transcendental și a căror valoare vom discuta-o amănunțit în această lucrare. Kant însă nu i-a contestat existența. I-a afirmat-o și i-a apărat-o chiar cu aceeași înverșunare cu care i-a susținut incognoscibilitatea. Este aici un element contradictoriu în sistemul kantian? E deasemenea contradictie că marele gânditor a declarat că înțelegența omenească nu poate trece dincolo de fenomenalitate prin categoriile sale și totuși în cele din urmă zice că transcendentul „există" și este „cauza" lumii fenomenale? S'ar putea să fie adevărat. În ce ne privește, am încercat să dăm un răspuns, într'unul din studiile

47

216-

Desvoltarea gnoseologică a realismului critic.

Azi căutăm să evidențiem în ce măsură factorul transcendent e capabil să explice fenomenul, sau întrucât problema, să vedem care sunt acei factori ai experienței a căror înțelegere implică introducerea elementului transcendent.

Am văzut că realismul critic nu se mulțumește cu constatarea, așa cum făcuse Kant pur și simplu, că există un indeterminat lucru în sine. Această realitate acționează, e prezentă și eficientă în lume. Deaceea se pune întrebarea: în ce măsură putem introduce ca factor explicativ, cauzal, în lumea fenomenală?

Astfel, Riehl, referindu-se la teoria energiei specifice a simțurilor precizează că senzația este condiționată numai de calitatea simțului, dar nu creată de aceasta singură. (Riehl, Zur Einf. in die Phil. d. Gegw. p. 69 f). Alți gânditori merg mai departe pe acest drum și accentuiază și mai mult contribuția factorului fizic și fiziologic în determinarea calitativă și cantitativă a fenomenului.

Wundt: (Grundriss der Psychol. p. 54) „Alles spricht demnach

51

-220-

– „Es gibt eine ontologische Ordnung, aus welcher die phänomenale Ordnung entspringt, die wir Raum nennen; es gibt eine ontologische Ordnung, aus welcher die phänomenale Ordnung entspringt, die wir als Zeit kennen." (Spencer, Psychol. I § 95, S. 238, Ausg. von Vetter, – vezi. Eisler, Einf. Erk. pag. 251).

– „Das Räumliche ist ~~keine~~ keine Eigenschaft des an sich Seienden, sondern höchstens eine Form, unter der uns Verhältnisse der transzendenten Faktoren erscheinen, es ist symbolischer Art wie das Qualitative der Wahrnehmung." (Eisler Einf. Erk. p. 251).

– Realismul critic avansează deci în precizări asupra transcendentii, în sânul căreia delimitează anumite momente topogene, cronogene, kinematogene, aritmogene, hylogene, etc. care condiționează apariția fenomenală a spațiului, timpului, mișcării, numărului, materiei, etc. „Unabhängig von aller Wahrnehmung muss ~~Also~~ es also im An sich der Dinge Bedingungen geben, welche im Vereine mit einem hinzukommenden erkennenden Subjekt die Dinge als ausgedehnte, bewegte, körperliche Objekte, also als Raumdinge erscheinen lassen." (Eisler, Einf. in d. Erk. p. 252).

52 -221-

– Realismul critic susține deci îndreptățirea completă pentru afirmarea realității în sine și pentru situarea ei ca fundament al lumii fenomenale. Deosebirea el nu găsește o contradicție între admiterea idealismului lumii sensibile și postularea unui în sine. Lumea fenomenală ar dispare dacă n'ar mai fi simțurile, dar în locul ei rămâne ceva, nu se instaurează nimicul. „Die flächenhafte Erde war nicht, wenn nicht Sinne waren; aber auch ohne Sinne war etwas, und dieses unbekannte Etwas hat irgend einen ~~Komplex~~ Konnex zu dem, was beim Dasein von Sinnen die flächenhafte Erde bildet." (R. Wahle, Üb. d. Mechanismus d. geist. Leben. S. 57; – vezi Eisler, Ş.Erk. p. 253).

– „Wir können uns ganz legal vorstellen, dass etwas ist und wirkt, was uns nie vorkommt. Aus dem für mich Seienden kann ich sicher durch Subtraktion die Abstraktion eines ohne mich, nicht für mich, an und für sich Seienden gewinnen" (a. a. O. S. 59) → Eisler 253.)

– „Jeder Körper, jede Bewegung, jede Veränderung in unserer Aussenwelt, alles, was wir je wahrnehmen, ist selbstverständlich durch jene Welt der Dinge an sich veranlasst; alles das sind Hinweise auf sie." (Dilley: Weg zur Met. I 114 f. – v. Eisler 253). –

53 -229-

- În realismul critic, planul gnoseologic se încrucișează cu cel ontologic, într'o fructuoasă sinteză prin care omul este repus ca entitate în angrenajul Ființii.

La o primă mare consecință se înlătură discuția sterilă purtată în termeni pur epistemologici, discuție care artificializase existența trecând-o în rândul fantomelor nevalide și separase omul de transcendență printr'un paravan de netrecut, tăindu-i astfel problematica semnificațiilor salvatoare.

Astfel, omul este repus în angrenajul ontologic, este ființă a lumii în contact permanent cu transcendența. În sens ontologic, omul trăiește în transcendență, în măsura și în sensul că este o „ordine fenomenală" care, ca orice ordine fenomenală, e „bine fundată", adică se sprijină pe o corespondență transcendentă. Numai gnoseologic suntem înafara transcendenței, dar accesăm nu din motive transcendente nici imanente în sensul că puterile noastre de înțelegere sunt mici sau funcțiunile neputincioase. Motivul că transc. ne refuză gnoseologic stă în noi și anume într'o falsă concepție despre ceea ce vrem dela transcendență.

Spus mai pregnant și mai „tare", omul e absurd

55

-224-

tăți de bază: sau să fie trecut subiectul în obiect, sau obiectul în subiect. Prima formă e realizată de realismul naiv: cunoștința e absolută pentrucă datele sale stau chiar în obiect. Cea de a doua e idealismul subiectiv: cunoștința e absolută pentrucă ea este absolutul însuși; esse est percipi. Kant imaginase și o altă explicație pentru această dificultate, dar dovedise totodată că nu poate exista cunoștință absolută ci numai subiectivă.

c) În concluzie, avem impresia că omul a încâlcit singur lucrurile și s'a lăsat furat de o problemă iluzorie. Cunoștința e un produs – cu toate virtuțile și structura sa –, al imanenții. Faptul că putem cunoaște un lucru sau altul de aici, ne-a amăgit creindu-ne miragul unei cunoștinți care să aibă ca obiect „în sinele" lumii, fără a-și da seama ~~[illegible]~~ cineva, că e contradicție, e absurditate, a cunoaște absolutul ca absolut.

Cunoștință" și „absolut" sunt două ordini existențiale ~~[illegible]~~ deosebit orientate ~~[illegible]~~ prin natura și sensul lor ~~[illegible]~~. A cunoaște înseamnă a desabsolutiza și a pătrunde în absolut înseamnă a elimina cunoașterea.

Raportul acesta dintre cunoștință și absolut ~~[illegible]~~ emană el însuși anumite alte probleme. Se iscă întrebarea privitoare

56

-225-

la sensul suprem al cunoştinţii ~~Realace „repezit" acesta al transcendenţii faţă de cunoştinţă~~ şi la importanta sa faţă de lumea fiinţii în sine. Realismul critic pune accentul prim pe transcendenţă ca factor suprem şi copleşitor faţă de imanenţă. El e mult departe de afirmaţia lui Schopenhauer „Die Welt ist meine Vorstellung"... Lumea „însinelui" deţine infinite carate de intensitate existenţială şi faţă de ea, imanenţa reprezintă un simplu reflex fragmentar, supus vremelniciei.

Deasemenea se iscă întrebare şi despre sensul cunoştinţei. În urma celor spuse, pare lămurit că planul genezei sale n'a intenţionat o ~~cunoştinţă ad~~ prindere a transcendenţii, căci pentru aceasta nu era necesar să iasă ontosul din poziţia pentru sine. El putea să emane o autopătrundere, vag similară introspecţiunii noastre, în urma căreia să fie în posesia plinătăţii sale. Nu era nevoie să treacă în faza de subiect căci având potenţa de a crea subiecte, e de presupus că o avea şi pe aceea de a fi el însuşi subiect şi obiect în acelaş timp.

Cunoştinţa îşi găseşte rost în slujba unor fragmente ontice trecute peste ~~[illegible]~~ linia de demarcaţie a absolutului. E deci tot în slujba transcendenţii care din necunoscute motive şi-a dualizat fiinţa, aruncând particule trecătoare în imanenţă. A fost poate o catastrofă în fiinţa însăşi, o „cădere" şi un „păcat", aşa cum rezonanţa biblică îşi imaginează geneza. —

66 -239-

– În orice caz, noi subscriem cu totul punctul de vedere reprezentat de Eisler care îmbină în als său „Ideal-Realismus" cele două mari tezii filosofice: „Der Realismus irrt, wenn er die „phänomenale" Welt objektiver Inhalte zu Dingen an sich macht, wenn er das „Physische", den Inbegriff räumlicher Zusammenhänge verabsolutirt; er irrt nicht, sofern er überhaupt transzendente Faktoren als die absolut realen „Gründe" der objektiven Bestimmtheiten und Gesetzlichkeiten voraussetzt und fordert." (Einf. in die Erk. pag. 201).

2ba

-245-

Fundamentele Realismului.-

Dacă încercăm să găsim originea conștiinței de „lucru exterior" vom fi obligați să ne oprim la constatarea că că ea este un dat primordial, prereflexiv, al conștiinței noastre. S'a repetat de atâtea ori că „originar, trăirea noastră nu face o accentuată distincție între „subiectiv și „obiectiv". „Das ursprüngliche, empfindende und fühlende Bewusstsein kennt weder ein Selbst noch ein Objekt, es verhält sich in bezug auf diesen Gegensatz noch indifferent." (Riehl, Phil. Krit. II 1, 69)

Obiectivizarea conținutului perceptiv nu este un act al gândirii ci are fundamente în întreaga noastră experiență, mai cu seamă în sfera simțirii și voinței. De importanță primordială este caracterul de independență și persistență ce-l are conținutul percepției obiectului față subiect și voința lui.

Faptul acesta este frecvent semnalat, astfel că tuturor în drept a-l socoti ca piesă de temelie în eșafodajul realismului. „Die Wahrnehmungsinhalte kommen und gehen ohne, ja wieder Willen des Erlebenden, sie haben dauernden Bestand, sind immer wieder da, auch wenn man sie nicht wahrnehmen will, sie kommen immer wieder zum Vorschein,

266

-246-

erweisen sich also als von unserem Willen völlig unabhängig. Das Wahrgenommene leistet unserem Willen, sei es dem Wahrnehmungswillen, sei es dem Bewegungswillen, Widerstand, hemmt unser Tun, zwingt es und unseren Willen in bestimmte Bahnen, setzt uns allenthalben Schranken und Grenzen. Wir merken, dass wir nicht allein, nicht selbstherrlich sind, wir merken in unserem Erleben selbst die Gegenwart einer uns begrenzenden Macht, einer Reihe von Faktoren, die wir nicht selbst sind, und über die wir keine Macht besitzen. Das Objektbewusstsein ist also zunächst eine Art Willenserfahrung, das Bewusstsein eines Gegen-ständlichen, dem eigenen Willen oder Ich Entgegenstehenden." (Eisler: Einf. in d. Erk., pag. 178), Și Eisler ține să sublinieze, în continuare că, primordial, este dată obiectivitatea lucrului perceput și numai ulterior vine problematizarea sa gnoseologică. Cu alte cuvinte, conștiința obiectului e dată în experiența noastră imediată. „Bevor wir Dinge denken, behandeln und werten wir Inhalte als Objekte, setzen wir sie, durch das Erleben motiviert, als solche" (idem, pag. 179).

În acest sens existența lumii exterioare nu rezultă dintr'o

26c

problematizare; nu e un obiect de credință, o concluzie de raționament sau o ipoteză, ci un dat al conștiinții.

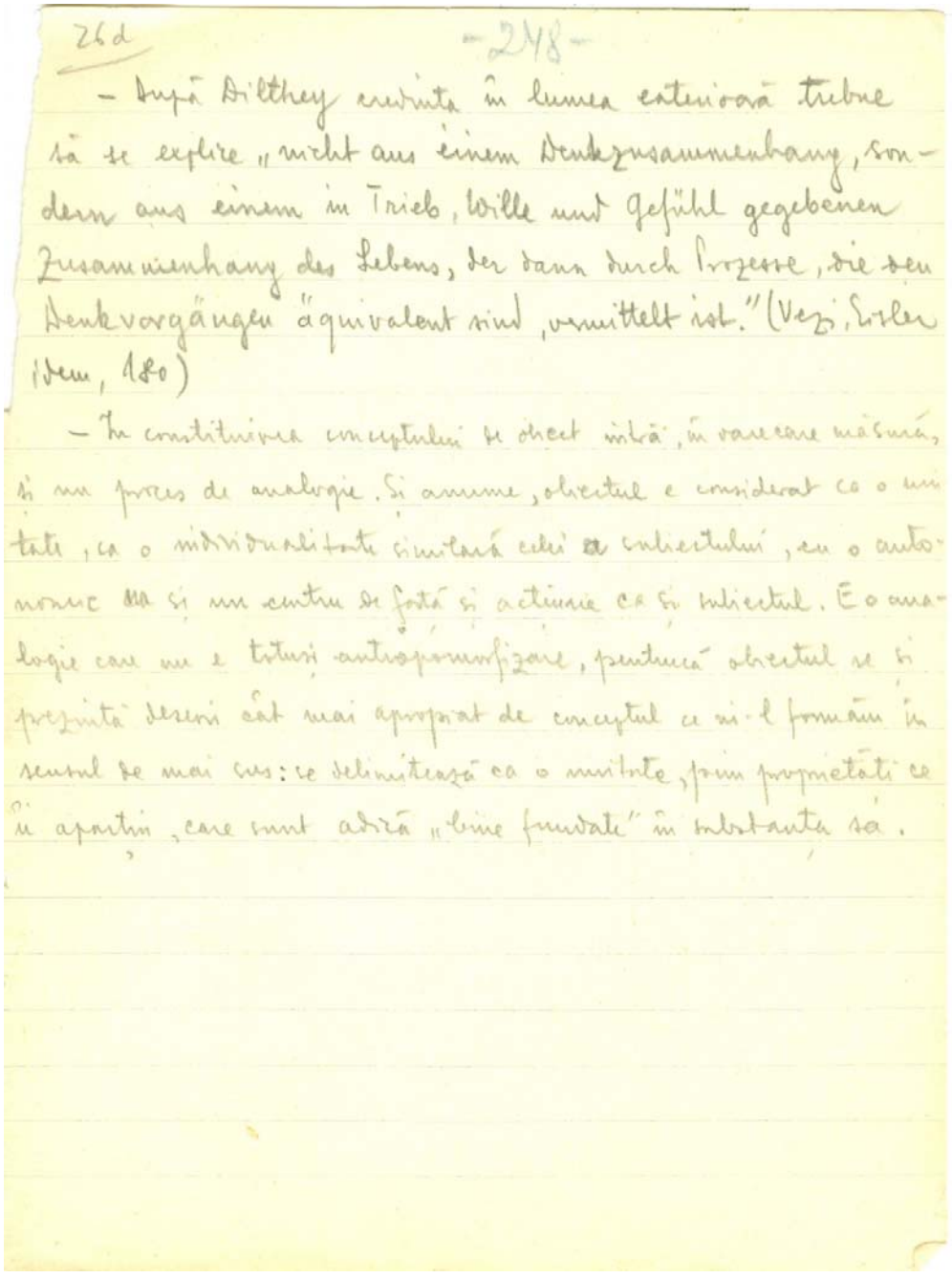
— Înafară de considerentele de mai sus, conștiința unei lumi exterioare e întărită și prin mărturiile semenilor cari ne atestă că lucrurile există chiar și când noi nu suntem prezenți și deci nu le mai percepem.

— Concepțiile se împart, iarăși, când e vorba să explice modul în care ajungem ~~la acceptare~~ în, obișnuit, la conștiința și acceptarea lucrurilor exterioare.

a) Unii (Schopenhauer, Mainländer, Drossbach, Helmholtz, O. Liebmann, Ad. Fick, Ed. Zeller, ~~etc~~ ș.a.) sprijină conștiința existenții lucrurilor exterioare pe o judecată și concluzie, deducție, de natură inconștientă.

b) Alții (H. Ritter, Krause, I. H. Fichte, Boltzmann) afirmă ~~ca~~ ~~vedere~~ o deducție ~~cauzală~~ dela sensație la lucru, ca dela efect la cauză.

c) Și insfârșit, un al treilea grup (Krug, W. Hamilton, Royer-Collard, Fechner, Kirchmann, Glogau, Volkelt, J. Wolff, Laas, Mach, Höffding, Janet, ș.a.) acceptă lucrurile ce date originare și nemijlocite. (Vezi ~~[illegible]~~ Eisler, idem 180).

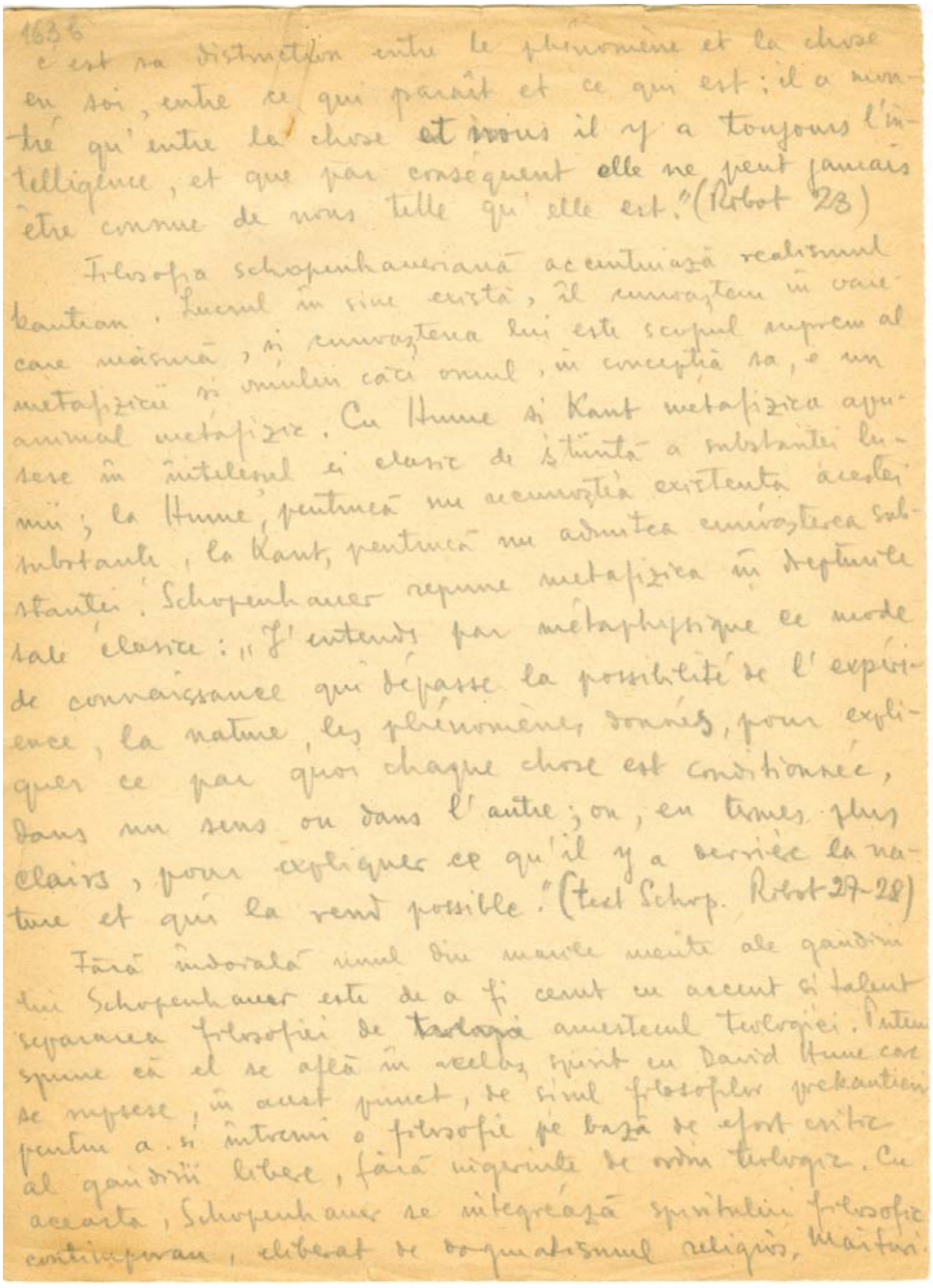


26d

-248-

– După Dilthey credința în lumea exterioară trebue să se explice „nicht aus einem Denkzusammenhang, sondern aus einem in Trieb, Wille und Gefühl gegebenen Zusammenhang des Lebens, der dann durch Prozesse, die den Denkvorgängen äquivalent sind, vermittelt ist." (Vezi, Eisler idem, 180)

– În constituirea conceptului de obiect intră, în vare care măsură, și un proces de analogie. Și anume, obiectul e considerat ca o unitate, ca o individualitate similară celei a subiectului, cu o autonomie ca și un centru de forță și acțiune ca și subiectul. E o analogie care nu e totuși antropomorfizare, pentrucă obiectul se și prezintă deseori cât mai apropiat de conceptul ce ni-l formăm în sensul de mai sus: se delimitează ca o unitate, prin proprietăți ce îi aparțin, care sunt adică „bine fundate" în substanța sa.



1636

c'est sa distinction entre le phénomène et la chose en soi, entre ce qui paraît et ce qui est; il a montré qu'entre la chose et nous il y a toujours l'intelligence, et que par conséquent elle ne peut jamais être connue de nous telle qu'elle est." (Ribot 23)

Filosofia schopenhaueriană accentuiază realismul kantian. Lucrul în sine există, îl cunoaștem în care măsură, și cunoașterea lui este scopul suprem al metafizicii și omului căci omul, în concepția sa, e un animal metafizic. Cu Hume și Kant metafizica apusese în înțelesul ei clasic de știință a substanței lumii; la Hume, pentrucă nu recunoștea existența acestei substanțe, la Kant, pentrucă nu admitea cunoașterea substanței. Schopenhauer repune metafizica în drepturile sale clasice: „J'entends par métaphysique ce mode de connaissance qui dépasse la possibilité de l'expérience, la nature, les phénomènes donnés, pour expliquer ce par quoi chaque chose est conditionnée, dans un sens ou dans l'autre; ou, en termes plus clairs, pour expliquer ce qu'il y a derrière la nature et qui la rend possible." (text Schop. Ribot 27-28)

Fără îndoială unul din marile merite ale gândirii lui Schopenhauer este de a fi cerut cu accent și talent separarea filosofiei de teologie amestecul teologiei. Putem spune că el se află în acelaș spirit cu David Hume care se supsese, în acest punct, de șirul filosofilor prekantieni pentru a-și întocmi o filosofie pe bază de efort critic al gândirii libere, fără ingerințe de ordin teologic. Cu aceasta, Schopenhauer se integrează spiritului filosofic contimporan, eliberat de dogmatismul religios, Maituri.

163c

sirile sale în acest sens sunt categorice. „Le mérite et l'honneur de la philosophie c'est de ne pas prendre, comme les mystiques, ses data dans les faits exceptionnels, mais au contraire dans tout ce qui est donné par la perception du monde extérieur. Par conséquent elle doit rester une cosmologie et ne jamais devenir une theologie." (Ribot, 31 text Schop.)

El subscrie deci, prin toată convingerea sa, unei pozitivări a filosofiei, în sensul de cunoaștere obiectivă și controlată a ceea ce există. Aici Schopenhauer devine precis, cerând chiar eliminarea din preocupările filosofiei a temelor finaliste: „La véritable philosophie, celle qui nous apprend à connaître l'essence du monde, et nous élève ainsi au-dessus des phénomènes, ne se demande ni d'où vient le monde, ni où il va, ni pourquoi il est mais simplement ce qu'il est." (vezi Ribot, 30-31) Cuvintele lui Schopenhauer cad ca o sentință definitivă care separă două lumi diferite, în sfera speculativă: Dumnezeu trebue lăsat în pace: „La philosophie est essentiellement la connaissance du monde: son problème est le monde: c'est de lui seul qu'elle s'occupe et elle laisse ~~de~~ les dieux en repos; elle espère qu'ils feront de même à son égard." (text Schop. – Ribot 37). –

163d

Filosofia lui Schopenhauer este unul din monumentele cele mai de seamă ale realismului critic. În ea găsim prezente, și bine dezvoltate și armonizate ale două membre ale sale: idealismul cunoștinței și realismul metafizic. Realismul critic kantian este, din acest punct de vedere, rămas în urmă; el nu ajunsese până la metafizică pentrucă nu accentuase îndeajuns realismul lucrului în sine. Prin Schopenhauer, realismul critic se ridică la demnitatea unei metafizici bazată pe un factor suprem — care explică fenomenalitatea și se armonizează cu teza idealității cunoștinței. —

— Gândirea lui Schopenhauer e toată împregnată de o convingere care, ce-i drept, nu-i aparține ca noutate, dar pe care a sistematizat-o într'o formulă celebră: lumea e reprezentarea mea. Formula de mai are însă semnificație metafizică ci numai gnoseologică. De fapt, pentru a exprima corect conținutul concepției sale, formula avea nevoie de o completare: lumea cunoștinței e reprezentarea mea... Iar completarea se poate face ușor dacă amintim celălalt pol al sistemului său: lumea, în sine, e voință.

Idealismul său constă din convingerea că lumea cunoștinței este o creație, în întregime, a subiectului care, ca și la Kant, o modelează conform structurii sale. Să reamintim

163 e

însă că Schopenhauer care în privința idealismului gnoseologic putem spune că a rămas la Kant, în privința realismului ontologic și-a depășit maestrul accentuând și existența lucrului în sine, și natura și cognoscibilitatea lui.

Realitatea exterioară există; cum putem însă pătrunde până la dânsa pentru a o cunoaște? Și Kant afirmase că există lucrul în sine dar nu găsise nici un instrument, în inventarul spiritului omenesc, cu care să-i explora esența. Pentru Kant absolutul rămânea închis oricărei priviri omenești.

Schopenhauer depășește poziția kantiană; pentru el există un mijloc de cunoaștere a lumii în sine, relevat în seamă de marele său înaintaș. Totul este să ne ferim de a mai bate drumul direct al cunoașterii obișnuite care vrea să pătrundă din exterior esența lucrului. O asemenea încercare e sortită eșecului. „Nous voyons donc que du dehors, on ne pourra jamais parvenir jusqu'à l'essence des choses; si longtemps qu'on cherche, on n'y gagnera rien, que des images et des mots: c'est ressembler à un homme qui tourne autour d'un château, cherchant vainement une entrée et qui, en attendant, esquisse la façade. Telle est cependant la route que tous les philosophes ont suivie avant moi." (v. Ribot. 63)