

IBDIS

Colecția *Noosfera*

este coordonată de Oana Camelia Șerban

We know
books

Editor: *Vasile Burlui*
Redactor: *Tatiana Dabija*
Tehnoredactor: *Cezar Baci*
Copertă: *Florentina Vrăbiuță*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
NEGULESCU, P.P.

Istoria filosofiei contemporane / P.P. Negulescu

Iași : Cartea Românească Educațional, 2023

5 vol.

ISBN: 978-606-057-301-2

Vol. 1 : **Criticismul kantian**

Pref. de Oana Camelia Șerban

- 2023. - ISBN 978-606-057-302-9

I. Șerban, Oana (pref.)

1

P.P. NEGULESCU

Istoria filosofiei contemporane

VOLUMUL I

Criticismul kantian

Prefață de P.P. NEGULESCU

Cuvânt însoțitor de Oana Camelia ȘERBAN

Grupul Editorial Cartea Românească Educațional
Copyright © Editura Cartea Românească Educațional, 2023
www.librariacartearomaneasca.ro/ecredu.ro
www.ecredu.ro



Cartea Românească
EDUCAȚIONAL

**ISTORIA MODERNITĂȚII,
O ISTORIE (POST)KANTIANĂ?
CRITICISM, REVOLUȚIA COPERNICANĂ
A FILOSOFIEI ȘI MOȘTENIREA
STÂNGII POSTHEGELIENE**

Proiectul unei istorii a modernității a fost, întotdeauna, unul capricios. Și asta pentru că înainte de a elabora sistematic orice fel de asumție privind desfășurarea filosofiei moderne, trebuie să dai seama de o viziune care te aruncă, din start, în breasla holiștilor sau a individualiștilor. Ce fel de istorie cauți atunci când pronunți modernitatea ca ethos?

Prima variantă sugerează proiectul unei istorii *totalizante*, care gândește temele mari ale filosofiei moderne pentru a-i exprima cât mai bine spiritul. Dar ce ar fi această istorie dacă nu o *systema*, o punere laolaltă a filosofiilor de dragul unei singure paradigme, al unui fir roșu al istoriei umanității văzută, prin problemele și capriciile ei, (și) prin istoria filosofiei?

O a doua variantă este cea a *istoriilor individuale*, dar și așa, se sacrifică ceva din nevoia unității, care ar da seama mai bine de conflictele și tensiunile ideologice care au condus la atâtea răspunsuri plurale. Acest disconfort e resimțit și în *Istoria filosofiei contemporane*, pe care P.P. Negulescu o instituie ca un demers de o morală intelectuală stoică: a trebuit să își reziste, să asigure demersului său o imunitate în fața propriilor preferințe filosofice și slăbiciuni epocale, pentru ca genealogia acestei istorii să deuteze, din primul volum, cu criticismul kantian, și să sfârșească, în al cincilea volum, cu așa-numita „filosofie populară”, a simțului comun. Nu vom dezvolta aici chestiunile de rigoare ale lucrării, care ar răpi pofta oricărui cititor curios și dedicat, dându-i mai multe pârgii prejudicative decât deschideri; vom menționa, doar câteva problematizări care fac deliciul cititorilor cărcotași, care ar putea

milita împotriva unei genealogii kantiene a filosofiei moderne ca filosofie contemporană, în sensul lui P.P. Negulescu.

La prima vedere, e un demers care îl salvează pe Kant de la eticheta filosofului „citat doar de cei învățați”. Salvarea lui de la acest elitism vine dintr-o nevoie de a nuanța ce înseamnă poziția sa de „luminator al maselor”, cu atât mai mult, avertizează Negulescu pe urmele lui Wollner, un *luminator* în chestiuni „de materie religioasă”. Chestiune paradoxală, pentru că biografia nu e de partea lui: „Kant nu lua, de zeci de ani, nicio parte la cultul religios al bisericii care îl primise la nașterea sa”. Și cu toate acestea, jumătate din viață și-o petrece reflectând la subtilitățile argumentului ontologic prin care probăm existența lui Dumnezeu, iar clipele de pauză i-au servit pentru a înțelege mai bine ipotezele naturalismului – care *politic* erau la modă, în vederea redefinirii contractului social, dar *religios* depindeau de asumptii antropologice referitoare la „răul radical din natura omenească”, apropo de titlul uneia dintre dizertațiile sale. Negulescu consideră că *geneza criticismului* și constituirea lui este ceea ce ne oferă, pe terenul fertil al modernității, o altfel de filosofie, care a avut succes nu pentru că a vrut să împace două poziții antagonice – *raționalismul* și *empirismul* – ci pentru că le-a sintetizat într-o *metafizică întemeiată pe morală, o religie în limitele rațiunii și o filosofie a istoriei* care e dependentă de modelul unei *finalități*.

De fapt, kantianismul livrează gândirii moderne tonul de care avea nevoie pentru desprinderea de ethosul modernității ca o epocă a îndrumării intelectului, a supunerii pasiunilor exercițiului rațiunii, a cuceririlor umanismului. Aceasta trece de la *modernitate* – o stare de spirit a unui ethos (post)raționalist la eticheta *filosofiei moderne, ca proiect criticist*. Prin urmare, dacă există ceva care zidește genealogia istoriei filosofiei moderne, pentru Negulescu va fi, într-o poziție exclusivă, tonul *criticist*.

Ce înseamnă *criticismul kantian*? Veți spune, poate, o atitudine care a alimentat iluminismul și a oferit romantismului de mai târziu toate pârghiile reacționare. Nimic mai neadevărat, cum ar spune Sir Isaiah Berlin, Kant nefiind nici iluminist, nici romantic! Punctul de plecare seamănă cu dezideratul cartezian: testarea capacităților rațiunii omenești, sub asumptia că „ajunge într-o încurcătură fără vina ei”. Vina tutelară e a

tuturor celor care fie au propus-o într-o accepțiune dogmatică, asumând că poate cunoaște oricât, orice, oricum, fie într-o accepțiune pur speculativă, fără a împlini caracterul ei liber într-o formă a sistemului filosofic. Aceste două poziții au condus însă la apariția unei crize a metafizicii ca „regină a tuturor științelor”. Kant voia să salveze utopia aristotelică, să facă din filosofie prima și unica știință, care le face posibile pe toate celelalte în apetitul lor pentru certitudine și claritate. Or Kant consideră că niciunul dintre aceste criterii nu a fost înțeles corect.

Pe de o parte, critica certitudinii e apodictică și pleacă de la investigarea facultăților intelectului. Deducția conceptelor intelectuale pure devine o obsesie doar pentru că obiectele intelectului pur și validitatea obiectivă a concluziilor lui a priori nu au fost elucidate. Mai simplu spus, kantian vorbind, nu ne interesează care e posibilitatea facultății de a gândi la acest nivel, ci ce și cât pot cunoaște intelectul și rațiunea independent de experiență. Claritatea rămâne o marcă a discursului filosofic. Ea poate fi discursivă, așadar *logică*, și operabilă prin concepte, sau intuitivă, deci *estetică*, rezultată din intuiții și exemple concrete. Odată angajate, aceste criterii conduc la un proiect al metafizicii ca inventar sistematic ordonat a tot ce posedăm prin *rațiunea pură*. Și odată cu acesta, critica științelor începe să se insinueze ca o cunoaștere a rațiunii prin raportare la obiectele ei, alternată de la paradigma teoretică la cea practică.

În evaluarea științelor, chestiune pe care Negulescu o recunoaște ca punct de plecare al criticismului, *matematica* survine ca o revoluție a gândirii. De la Thales știm că nu trebuie să urmărești ce vezi în figură sau în conceptul ei și să înveți din proprietățile ei, ci s-o produci prin ce gândești în ea a priori prin concepte. Or asta înseamnă, spune Kant, atribuirea lucrului ce rezultă necesar din conceptul lui. Din *fizică*, știm că principiile empirice nu pot fi ignorate, iar modelul explicativ Galilei-Stahl ne arată că rațiunea sesizează ce produce după planul ei, constrângând natura după legi să-i răspundă la întrebări. De aici, Kant va păstra importanța relației natură-rațiune. Dar abia *metafizica* e cea care descoperă cunoașterea rațională speculativă. Marele ei eșec? A fost, fără îndoială, orientarea subiectului după obiect.

Ce înseamnă *criticismul*? Debutul unei *revoluții*, prin implementarea modelului copernican din știință în filosofie. Vom spune că așa cum prin proprietățile lor, soarele, pământul și corpurile cerești se orientează unele după celelalte, tot așa, la nivelul gândirii noastre, subiectul e dotat cu niște capacități – facultăți – pentru a se orienta după obiecte și invers, obiectul are niște proprietăți în baza cărora „se dă” subiectului. Apare *revoluția totală* a modernității, cea care revendică sarcina criticii rațiunii pure speculative, care se constituie ca un „tratat despre metodă” și în care sunt „evaluate principiile (în sine și prin interacțiune cu celelalte)”.

De aici, Kant derivă două urgențe ale proiectului criticist. Prima constă în *critica sufletului omenesc*: voința lui e liberă și supusă necesității naturale, dar nu e aceasta o contradicție? Aplicând critica, în baza căreia înțelegem că lucrul în sine de diferit de lucrul ca fenomen, contradicția dispare. A doua constă în *introducerea experimentului copernican în filosofie*. Efectul, pe termen lung, este reconfigurare metodei filosofice, prin care obiectele pot fi gândite în mod necesar prin rațiune: „cunoaștem despre lucruri a priori numai ceea ce noi înșine punem în ele”.

Dar Kant moștenea probleme insuficient dezbătute în filosofia de dinainte: *perpetuarea sufletului după moarte*, fără a creștina abordarea – ceea ce ținea de simplitatea substanței; *libertatea voinței* ca o contrapondere a mecanicismului universal – ceea ce necesită introducerea relației de dublă determinare dintre obiect și subiect, respectiv *existența lui Dumnezeu*, dedusă din conceptul ființei reale. Ca toate problemele de mai sus să găsească un răspuns, Kant destituie ceea ce, pentru Negulescu, face obiectul unei istorii reconstituite: materialismul, fatalismul, ateismul, necredința, fanatismul, superstiția, idealismul, scepticismul. Toate cad, pentru că odată aplicat, criticismul nu le mai îngăduie. Vor fi puse în locul acestor forme de psuedocunoaștere singura cunoaștere veritabilă, cea intelectuală, propusă de obiectele rațiunii pure: Dumnezeu, Libertatea și Nemurirea.

Cum acestea nu pot fi cucerite niciodată, cunoscute altcumva decât ca reprezentări ale lucrurilor în sine, să ne mulțumim cu ceva mai modest. Să vedem, deci, care sunt cuceririle revoluției criticiste kantiene?

Kant reconsideră premisa potrivit căreia cunoașterea umană trebuie să fie conformă obiectelor cunoașterii, inversând-o: obiectele se conformează capacităților noastre cognitive. Prin urmare, inovația kantiană constă în abordarea unei noi metode: „Există două căi posibile în care reprezentarea sintetică și obiectele aferente ei sunt puse într-o conexiune necesară. (1.) Fie obiectul singur trebuie să facă reprezentarea posibilă, (2.) Fie reprezentarea singură trebuie să facă obiectul posibilă.” În cazul (1.) relația e exclusiv empirică, reprezentarea nu e posibilă niciodată a priori, în cazul (2.) reprezentarea în sine nu produce obiectul atât timp cât vizează existența.

Prima cucerire va fi, așadar, una *metodologică*. Reprezentarea a priori nu produce obiectul, ci determină obiectul în sensul în care doar prin ea obiectul este cognoscibil. Invers, obiectul este asumat ca fiind existent, însă nu reușim să explicăm cum poate fi cunoscut. Kant face astfel câmpul obiectelor existente dependent de condițiile subiective ale cunoașterii. Revoluția metodologică constă, potrivit lui Green, de pildă, în înlocuirea epistemicului cu principii și concepte ontologice.

A doua cucerire constă în *dezlegarea problemei filosofiei teoretice*, considerând că matematica și fizica deopotrivă se constituie pe judecăți sintetice a priori. În acord cu Kant, cunoașterea noastră este parțial a priori când nu este inferată din experiență, parțial a posteriori când e bazată pe experiența câștigată prin percepția senzorială. Așadar, cunoașterea umană este compusă atât din propoziții a priori cât și din propoziții a posteriori, și acestea fac posibilă cunoașterea noastră asupra lumii.

A treia constă în *dizolvarea teoriei ideilor înnăscute* care făcuseră carieră în timpuri carteziene, propunând, în locul lor, o nouă formă de cunoaștere, a priori. O cunoaștere este a priori dacă are loc independent de orice experiență. O judecată care este gândită împreună cu necesitatea ei și în strictă universalitate este o judecată a priori. Trebuie spus că a priori nu implică o prioritate temporală. Orice cunoaștere începe cu experiența și nu există cunoaștere care să preceadă experiența în timp. Dar e posibil ca o cunoaștere să nu fie derivată din experiență și să nu fie dependentă de aceasta. Deci, experiența poate fi compositumul dintre ceea ce impresiile ne dau

ca materie și ceea ce puterile cunoașterii ne dă ca formă a experienței. Pentru Kant nu contează cum se constituie experiența – aceasta este și va rămâne o problemă psihologică – ci ce este conținut în ea, sau care sunt condițiile și presupuzițiile experienței. În privința temporalității, Kant folosește termenul „înainte” și „precede” în conexiune cu cunoașterea noastră a priori. Intuiția precede gândirea, cunoașterea începe cu simțurile, urmate de înțelegere și culminând cu rațiunea. De asemenea, adevărul transcendent precede empiricul și îl face posibil. Dacă spațiul e cunoscut a priori de mintea noastră, putem spune că mintea noastră are o formă de spațiu în ea ca potențialitate înainte ca experiența să înceapă. Așadar e posibil să existe o confuzie între prioritatea logică și cea temporală, care nu face parte însă din doctrina kantiană esențială. Cei interesați de acest subiect pot găsi lămuriri mai analitice, să le spunem, în lucrările lui Paton, care dezvoltă, pe larg, implicațiile noțiunii „a priori” ca un construct logic, obiectiv. Timpul este obiectiv anterior tuturor schimbărilor, drept condiție formală a posibilității. Subiectiv, ideea de timp este, ca oricare alta, dată de stimulul percepțiilor senzoriale. Deși nu e locul unor distincții – banale, de altfel, în spiritul filosofiei kantiene – între propoziții analitice și sintetice aici, trebuie spus că două tipuri ale constructelor propoziționale a priori sunt posibile. Avem, în primă instanță, judecățile analitice a priori, care nu implică experiența, dar depind totuși de analiza unor concepte empirice. Ele articulează cunoașterea, dar nu adaugă nimic ei. Prin urmare, a doua clasă emerge din posibilitatea noului – ceva ce și Noica ar fi întrebat în termenii unei schițe a cum e cu puțință ceva nou? Judecățile sintetice a priori sunt cele care extind cunoașterea noastră și se regăsesc în matematică, fizică și metafizică. Pentru a răspunde posibilității acestor judecăți, confruntăm alte două întrebări: *Cum este posibil ca problemele metafizicii să stea, în mod necesar, în experiența noastră?*, respectiv *Cum pot fi soluționate aceste probleme?*

Prin revoluția sa copernicană, Kant reconstituie o metafizică menită a face față acestor probleme, impulsionând fie extinderea încrederii noastre în ea pentru uzul rațiunii pure, fie stabilirea unui set de limite ale acesteia. Alternativa din urmă e rezultatul criticii: ea ne oferă cunoaștere a priori sigură în

limitele experienței. Dincolo de aceasta se trece nu prin cunoaștere, ci prin *credință*.

A patra cucerire constă în *proclamarea unei relații directe între transcendențialitatea și idealitatea filosofică*. Pentru Kant, spațiul și timpul sunt reale empiric și ideal transcendentale. Transcendențialitatea ideala a spațiului și timpului este afirmată pe temeiul condițiilor a priori ale sensibilității umane. Idealitatea este folosită să caracterizeze universalul, necesarul, și astfel condițiile a priori ale cunoașterii umane. Astfel reflecțiile filosofice arată judecățile a priori ca precondiții ale adevărului judecăților a posteriori. O precondiție a cunoașterii este și unitatea acesteia, întemeiată pe sinteză, colecție și unificare.

Vedem, deci, cum criticismul a făcut din Kant un Copernic al filosofiei. Așa cum Copernic a crezut că mișcarea în jurul pământului atribuită de individ soarelui era doar o aparență din pricina propriei sale mișcări, tot așa Kant crede că spațiul și timpul pe care omul le atribuie realității sunt doar aparențe din pricina propriei sale acțiuni. Copernic face trecerea de la un observator staționar la unul în mișcare, Kant explică caracteristicile aparente ale realității ca fiind datorate minții cunoscătorului. Așa cum știința a forțat natura să răspundă în acord cu planurile omului de știință, Kant crede că și rațiunea a forțat natura să se conformeze regulilor propriilor sale planuri.

Am putea vorbi, prin urmare, despre *principiul copernican kantian*: determinarea obiectelor cunoașterii noastre depinde de o determinare a priori a condițiilor cunoașterii omenești. Principiul implică două aspecte. Primul este *metoda filosofică*, stipulând că ceea ce este construit ca obiect posibil al cunoașterii este o funcție a ceea ce rezultă dintr-o analiză a priori a condițiilor epistemice și ale limitelor cunoașterii umane. Al doilea aspect implică cunoașterea umană și asumă că (1.) ființele umane au o intuiție sensibilă care este aceea prin care ne raportăm la obiecte și ne lășăm afectați de ele și (2.) ființele umane au o înțelegere discursivă, adică pot gândi obiectele prin reprezentări mediate (concepte). Însă până unde ar trebui susținută similaritatea dintre Copernic și Kant?

La o vedere atentă, Kant observă două contribuții în sensul originar al revoluției copernicane: înlocuirea inducției

oarbe cu proiecția unei ipoteze explicatorii și o inovație metodologică radicală având drept consecință schimbări în doctrină. Diferența constă în respingerea metodelor dogmatică și inductivă pentru cea transcendentă, arătând că lumea, așa cum apare în cunoașterea noastră, e dependentă de structura și activitatea minții noastre. Deci Kant prezintă formele pure ale intuiției și categoriile a priori ale înțelegerii drept condiții ultime necesare ale experienței și cunoașterii, iar dovada transcendentă a unui principiu metafizic stabilește adevărul ca precondiție pentru obiectivitatea experienței.

Copernic militează pentru acceptarea ipotezei sale de lucru ca substituție a geocentrismului și, implicit, îmbunătățire a astronomiei Ptolemice. Dar dacă revoluția copernicană nu este una în același sens cu subversiunea totală provocată de gândirea științifică și filosofică (revin, de fiecare dată, la ipotezele lui Green, unul dintre cei mai relevanți autori ai exegezei kantiene, care pare că dau un alt sens criticismului decât cel pe care îl întrevădea Negulescu, ca motor al unei noi modernități, nu încă „iluministă”). Mai curând, ea a indicat o inovație în gândirea științifică și filosofică, făcând recurs la concepții anterioare potrivite într-o nouă schemă conceptuală. Și Kant resemnifică idealuri anterioare. Petru el, metafizica a decăzut și deci trebuie să justifice că poate procura cunoașterea demonstrabilă. moștenește două metode de demonstrație, cea inductivă și cea dogmatică. Calea de mijloc: *metoda transcendentă*. Termenul „transcendentă” este luat de către Kant atât în sensul cunoașterii adevărurilor necesare, dar și în sensul cunoașterii sintetice a priori. Transcendentalul arată caracterul activ al cunoașterii noastre, dar filosofia transcendentă este un mod de cunoaștere al relației dintre cunoașterea sensibilă a posteriori și cea intelectuală, a priori.

Ce va face Negulescu din toate aceste câștiguri kantiene?

În volumul II al *Istoriei* sale, va căuta ecourile asupra idealismului german post-kantian, considerând că singura distincție care merită discutată e cea dintre idealismul obiectiv și cel subiectiv. Psihologismul lui Fries, realismul de tip Herbart și voluntarismul schopenhauerian rămân obiectele de interes ale lui Negulescu. Dar nu rămân cu mult în urmă nici autorii „stângii hegeliene”: Strauss, Feuerbach, Marx și Stirner. Creștinismul cu metode științifice nu va putea fi decât politizat și

nu va fi interesat, crede Negulescu, decât de instanța în care „Dumnezeu devine om”. Acolo unde filosofia modernă a încetat să mai fie interesată de „filosofia misticii raționale” sau de teologia politică – în stilul lui Feuerbach și Strauss, criticismul înnoit prin dialectica materialistă a condus la socialism. Negulescu va găsi în Engels o filosofie a orgoliilor, iar ecoul ei, în ansamblul filosofiei germane moderne, ne arată că idealismul a făcut posibilă o filosofie a subiectului, care a preferat să se descotorosească de unele probleme, fără ca (neapărat) să le rezolve:

„Filosofia clasică germană a fost idealism, adică filosofie a Subiectului. Rodnicul Subiect construieste, cu gândirea lui, lumea, – și; când puterile i-au slăbit, și-a întors gândirea în contra lui însuși. Speculația a devenit atunci critică, iar flagelantismului gândirii oboseite i-a pus capăt Stirner; el a aruncat biciul criticei, –al criticei care era de asemenea gândire, – și n-a mai rămas atunci decât Subiectul gol, lipsit de gânduri, care a zvârlit, ca pe niște haine de care nu mai avea nevoie, toate idealurile, a răsuflat adânc: și s-a culcat să doarmă. Și această noapte bună a filosofiei germane o iau astăzi credincioșii lui Stirner ca un semnal de deștep-tare al dimineții!”

De la acest „noapte bună” al lui Stirner, filosofia a spus „bună dimineața” simțului comun, gândirii populare, spiritualismului și pozitivismului, cărora Negulescu le dedică al patrulea volum al istoriei sale. Ultimul are să ne arate cum școala scoțiană, renașterea empirismului, reacțiunea idealistă și pozitivismul englez împlinesc ramuri ale criticismului kantian producând ceva ce Kant își dorise independent de rezultatul propriei gândiri: noul în filosofie.

Închei prin a spune că ceea ce cititorul va descoperi în aceste pagini vor fi istorii ale modernității postkantiane. Plurale, neliniștite, cu un apetit sistematizator feroce, filosofie modernității s-au dezvoltat în spiritul culturilor adverse și reacționare. Un creștinism criticist a făcut posibilă gândirea lui Hegel; un idealism metodologic a dus kantianismul pe culmile filosofiei germane al celor două secole care au urmat revoluției copernicane în filosofie; o filosofie a egoismului, criticistă, în felurile ei dialectice, a produs socialismul. Și totuși, Kant nu