

**LIBRIS**

Colecția *Noosfera*

este coordonată de Oana Camelia Șerban

We know  
books

Editor: *Vasile Burlui*

Redactor: *Raul Ianuarie Iordăchiță*

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. 3 : **Reacțiunea în contra idealismului**

**și întoarcerea la Kant**

- 2023. - ISBN 978-606-057-304-3

1

**P.P. NEGULESCU**

**Istoria filosofiei  
contemporane**

VOLUMUL III

**Reacțiunea în contra idealismului  
și întoarcerea la Kant**



**SUMAR**

Cap. I. Psihologismul.....	5
Cap. II. Realismul lui Herbart.....	68
Cap. III. Voluntarismul lui Schopenhauer.....	145
Cap. IV. Logicismul lui Bolzano.....	244
Cap. V. Stânga hegeliană: Strauss, Feuerbach, Marx, Stirner.....	260
Cap. VI. Mișcarea materialistă.....	345
Cap. VII. Monismul naturalist și religia științei.....	383
Cap. VIII. Teismul speculativ.....	433
Cap. IX. Metafizica inductivă: Fechner și Lotze.....	458
Cap. X. Întoarcerea la criticism.....	524

## CAP. I

## PSIHOLOGISMUL

Sub formele pe care le luase la început, cu Fichte și cu Schelling, și care nu păreau încă, nici destul de clare, nici destul de temeinice, idealismul german, cu tot zgomotul pe care îl produsese, prin uimitoarele lui îndrăzneli, nu izbutise să înregistreze izbânzi definitive. Cu Hegel însă, noua direcție a cugetării filosofice post-kantiene părea că ajunsese a se impune contemporanilor, cu destulă putere și cu destulă trăinicie, pentru ca viitorul ei să poată fi socotit ca asigurat. Și totuși, această credință și această speranță a numeroșilor adepți ai „filosofiei oficiale” a statului prusian, cum am văzut în volumul precedent al acestei lucrări, că i se zicea filosofiei lui Hegel, – s-au dovedit destul de repede, în ciuda tuturor aparențelor, prea puțin îndreptățite. Neînțelegerile și discuțiile ce n-au întârziat a izbucni, după moartea lui Hegel mai ales, printre partizanii săi, care s-au împărțit în două tabere, nu numai deosebite, ci și dușmane, în așa-numitele „dreapta” și „stânga” hegeliene, – arătau destul de limpede că „adevărul” idealismului nu fusese încă definitiv stabilit. El rămânea încă expus la contestații și controverse, chiar și printre cei ce îl admiteau în principiu, dar socoteau că trebuiau să-i aducă, totuși, unele modificări, mai mult sau mai puțin însemnate.

De acești urmași puțin credincioși ai lui Hegel, însă, oricât ar părea de indicat să-i studiem imediat după maestrul lor, – nu ne vom putea ocupa, ca să păstrăm ordinea cronologică a reacțiilor ce s-au produs împotriva idealismului, decât ceva mai departe. Trebuie să dăm precădere acelor din reacțiile de care e vorba, care s-au produs mai de timpuriu, – ca să nu zicem că au apărut din primul moment chiar al desfășurării noii direcții a cugetării filosofice post-kantiene. Am văzut, într-adevăr, în volumul precedent, că încă de la sfârșitul

veacului al XVIII-lea se ridicase împotriva lui Fichte, – cu obiectii față de care întemeietorul idealismului subiectiv nu se putuse apăra decât recunoscându-le, într-o destul de largă măsură, temeinicia, – opoziția, atât de impresionantă, a lui Jacobi. De acea opoziție, întrucât a contribuit la evoluția idealismului subiectiv, a trebuit să ne ocupăm, cum era firesc, încă de atunci. Trebuie să relevăm acum faptul că, sub influența lui Jacobi s-a dezvoltat ulterior, Fries, cu care a apărut, la începutul veacului al XIX-lea, o nouă direcție a cugetării filosofice post-kantiene, – și anume „psihologismul”. Acea nouă direcție, nu numai că a fost înregistrată, ca atare, de istoria filosofiei, dar și-a dovedit vitalitatea prin faptul că a părut a reînvia, la începutul veacului nostru, cu Nelson, care a fost, până în 1927, profesor de filosofie la universitatea din Göttingen, și cu care a apărut „noua școală a lui Fries” (*die neue Friessche Schule*). Să-i dăm dar atenția cuvenită.

## I

Jakob Friedrich Fries s-a născut în micul orășel Barby, din apropiere de Magdeburg, la 23 august 1773. Tatăl său era conducătorul secției locale a cunoscutei secte protestante, de care am vorbit și în volumul precedent, cu prilejul lui Schleiermacher, și care purta numele de Comunitatea fraților Moravi (*Herrenhuter Brudergemeinde*). Primele studii le-a făcut în școala elementară, din localitate, a acestei „comunități”, și în seminarul ei teologic din Niesky. Ceea ce l-a împiedecat să urmeze mai departe direcția de activitate, în care îl îndrepta această pregătire, îmbrățișând cariera eclesiastică, au fost îndoielile care au început să-l neliniștească, de la o vreme, cu privire la valoarea unora din dogmele teologice. Aceea, îndeosebi, a „grației” divine, cu ale cărei consecințe morale nu se putea împăca, – cum am văzut, în volumul precedent, că nu se putuse împăca nici Schleiermacher, – și care juca un rol însemnat în credințele Comunității fraților Moravi, l-a făcut să simtă că era pentru el o chestiune de conștiință, să nu se expună a o propovădui, mai târziu, ca pastor. Ceea ce i-a întărit, în general, îndoielile de acest fel, a fost contactul pe care l-a luat cu criticismul kantian, – în mod indirect mai întâi, sub

forma pe care i-o dăduse Reinhold, și care era, în Seminarul teologic de la Niesky, singura tolerată. Fries a făcut, însă, tot ce i-a stat în putință, ca să ajungă a citi în original, la Niesky chiar, operele lui Kant, care l-au impresionat adânc. Întemeierea lor psihologică i-a părut, totuși, de la început, neîndestulătoare. Mecanismul cunoașterii, pe care își propusese Kant să-l examineze, în *Critica rațiunii pure*, spre a-i determina valoarea și limitele, nu i se părea că putea fi analizat cu succes decât pe calea psihologică a observării interne. Calea logică a „deducției transcendente”, ce pornea de la principiul „posibilității cunoașterii” „și tindea să-i determine apriori, prin argumentări, condițiile necesare, i se părea mai puțin indicată. Și, în visurile sale tinerești, socotea, încă de pe atunci, că avea să fie, poate, sarcina de căpetenie a vieții sale, să completeze, în această privință, pe Kant.

Cu asemenea gânduri a părăsit Fries seminarul teologic din Niesky, înscriindu-se, în 1795, la universitatea din Lipsca/Leipzig. Materiile de căpetenie, pe care și le-a ales, acolo, ca obiecte de studiu, au fost matematica, fizica și științele naturale. O influență deosebită au avut asupra-i cursurile de fiziologie ale lui Platner. Acest învățat se născuse în 1744, studiasse medicina și filosofia, și era, din 1770, profesor de cea dintâi din aceste științe, la universitatea de care e vorba. Preocupările sale filosofice, însă, și lucrările pe care le publicase în această materie, au făcut să i se dea, din 1781 înainte, însărcinarea să țină, la aceeași universitate, și cursuri de filosofie. El fusese, în tinerețe, un adept al lui Leibniz. Apariția criticismului kantian îl adusesese apoi să-și modifice întrucâtva ideile, fără să-l transforme totuși într-un adept al noii direcții de gândire. Contemporanii săi l-au considerat ca un adversar al lui Kant, și această impresie s-a păstrat până astăzi. Un istoric german al filosofiei, M. Heinze, a publicat în 1880 o lucrare intitulată *Ernst Platner als Gegner Kants*. El nu nega aprioritatea formelor cunoașterii, pe care o susținuse, în felul său, și Leibniz, dar o interpreta în mod psihofiziologic, considerând-o ca înnăscută în structura anatomică a creierului și a organelor senzoriale, și ca determinată de mecanismul fiziologic al funcționării lor. El mai credea, însă, că acțiunea obiectelor exterioare asupra aparatului cunoscător al oamenilor avea, de

asemenea, o putere determinantă, ce se exercita, ca atare, asupra formelor apriori ale cunoașterii. Spațiul și timpul, bunăoară, nu-i păreau determinate numai dinlăuntru, ci și dinafară. Ca forme ale cunoașterii, ele nu erau, pentru el, numai de origine subiectivă, ci și de origine obiectivă.

Pe vremea când i-a ascultat Fries cursurile, în anii 1795 și 1796, Platner susținea cu tărie că studiul vieții sufletești nu era cu puțință fără o cunoaștere mai aprofundată a fiziologiei și fără o permanentă raportare la datele ei. Așa-numita „psihologie rațională” ce se preda încă, pe atunci, la universitățile germane și care se întemeia pe concepții metafizice, privitoare la suflet și la facultățile lui, trebuia astfel să devină o știință întemeiată pe observarea empirică a manifestărilor paralele ale funcțiilor psihice și fizice ale omului. Și fiindcă problema cunoașterii era cea dintâi pe care trebuia s-o dezlege filosofia, punctul de plecare trebuia să-l formeze antropologia, ca știință a funcțiilor, psihice și fizice, ale omului. De unde și titlul primei lucrări filosofice a lui Platner, care era intitulată *Anthropologie* și care apăruse în 1772.

Cu orientarea intelectuală, pe care o primise la cursurile lui Platner, a trecut apoi Fries, în 1797, la universitatea din Jena, unde îl atrăgea faima crescândă a lui Fichte, în plină ascensiune încă, pe acea vreme. Idealismul subiectiv însă, pe care îl propovăduia vestitul profesor, și pe care atâta lume părea a-l admira atât de mult, i-a provocat, de la început, îndoieli serioase. Caracterul lui exclusiv logic, întemeierea lui exclusiv dialectică, nu se împăcau cu ideile, pe care și le formase la Lipsca/ Leipzig, cu privire la necesitatea unui punct de plecare antropologic, – psihologic și fiziologic, – în orice încercare de a dezlega problema cunoașterii. Iar un asemenea punct de plecare presupunea, în chip neîndoios, intervenirea metodică a observării și experienței. Pe de altă parte, îndrăzneala lui Fichte i se părea lui Fries că mergea prea departe. Deși strict subiectiv, idealismul lui se pretindea creator de realități obiective. După el, Non-Eul era un produs al Eului. Gândirea subiectivă, adică, da ființă realității obiective. Din punctul de vedere al cunoașterii, – socotea Fries, – obiectul cunoscut atârna, în chip firesc, de subiectul cunoscător. Această dependență epistemologică, însă, a obiectului de subiect, nu putea avea, așa cum credea Fichte, o valoare ontologică. Subiectul nu crea

obiectul decât numai ca cunoștință a sa proprie, nu și ca existență, în realitatea, deosebită și independentă de el însuși, a lumii.

Aceste îndoieli l-au făcut pe Fries, – întrucât își terminase studiile universitare, – să renunțe a mai asculta cursurile lui Fichte, pentru care se dusese la Jena, și a plecat în Elveția, unde a petrecut câțiva ani ca profesor particular, ca „Hauslehrer”, într-o familie din Zofingen. În liniștea de care s-a putut bucura, în această calitate, a socotit că trebuia să-și precizeze ideile și să le dea publicității, pentru ca să contribuie, atât cât îi sta în putință, la luminarea lumii intelectuale a timpului asupra necesității unei reforme a metodelor filosofice, – așa cum ajunsese a o concepe el, sub influența lui Platner. A scris dar cinci studii, pe care le-a publicat, anonim, în revista *Psychologisches Magazin*, ce apărea la Jena, sub conducerea lui Erhard Schmid. Cele mai importante erau cele intitulate: *Asupra raportului psihologiei empirice cu metafizica (Über das Verhältniss der empirischen Psychologie zur Metaphysik)* și *Propedeutică a unei psihologii empirice generale (Propädeutik einer allgemeinen empirischen Psychologie)*.

Ca să-și poată face un loc în învățământul superior, Fries și-a trecut, în 1801, examenul de docență, la universitatea din Jena, cu o lucrare intitulată *Despre intuirea intelectuală (De intuitu intellectuali)*. Și a început apoi publicarea unei lungi serii de studii, care au făcut dintr-însul unul din filosofilor cei mai productivi de la începutul veacului al XIX-lea. În 1803 a apărut lucrarea, cu un pronunțat caracter polemic, intitulată *Reinhold, Fichte und Schelling*. Într-însa, Fries își preciza situația, față de acești cugetători, în filosofia timpului. Tuturor le imputa că, deși se dădeau drept urmași ai lui Kant, nesocoteau principiul pe care îl pusese el la temelie oricărei cunoașteri a lumii, – și anume că, deși nu provine, în întregime, din experiență, această cunoaștere începe totuși, întregă, cu experiența. Reinhold fusese, e drept, la început un reprezentant mai credincios al criticismului kantian. Dar, din 1796 înainte, alunecase și el pe panta idealismului, apropiindu-se de Fichte și de Schelling. Ascutișul polemic al lucrării la care ne referim se îndrepta astfel, îndeosebi, împotriva acestor doi cugetători, care, nesocotind cu totul punctul de plecare firesc al cunoașterii,

adică experiența, o înlocuiseră, în încercările lor de a explica lumea, cu simple deducții logice, din principii arbitrare. Ca să arate, apoi, ce trebuia să devină filosofia, spre a merita numele de știință și a izbuti să ajungă la certitudine, Fries a publicat, în 1804, lucrarea intitulată *Sistem de filosofie, ca știință evidentă* (*System der Philosophie als evidenter Wissenschaft*). Asupra atitudinii pe care o lua, în aceste două lucrări, deosebit de caracteristice, trebuie să ne oprim un moment, înainte de a trece la încercarea, pe care a făcut-o ulterior, de a restabili criticismul kantian, aducându-i modificările ce se arătau indispensabile, – din punctul său de vedere –, spre a-l pune la adăpost de alte violări.

Să începem, cum e firesc, cu atitudinea negativă, pe care a luat-o Fries în fața curentelor de gândire post-kantiene, și îndeosebi în fața idealismului. Obiecțiile de căpetenie pe care le ridica el împotriva acelor curente pliveau, în primul rând, metodele de care se serveau ele. Așa bunăoară, – zicea Fries –, calea pe care a luat-o idealismul, spre a se constitui, nu e calea pe care se îndreaptă în chip firesc mintea omenească, în dobândirea cunoștințelor ei. Când vrea să știe cu adevărat ce este un lucru, – de care se interesează, fie din punct de vedere teoretic, fie din punct de vedere practic, – omul normal nu pornește de la principii generale și abstracte, de natură strict rațională, spre a deduce dintr-însele, pe cale sintetică, cunoștințele particulare și concrete, de natură sensibilă, pe care voiește să le dobândească. Principiile generale și abstracte nici nu-i stau, de altfel, la îndemână, la fiecare pas. Mai simplu și mai ușor este, pentru el, să pornească, în cercetările lui, de la datele simțurilor, căutând să le sporească, cât mai mult, și să le precizeze, cât mai bine. Că aceasta e calea pe care s-a îndreptat de la început sfortările minții omenești, într-o cunoaștere a lucrurilor, o pot dovedi observațiile ce se fac asupra copiilor mici. Când i se pune dinaintea unui copil, în primii ani ai vieții, un lucru nou, pe care nu l-a mai văzut niciodată până atunci, – ce face el, spre a-i descoperi rostul, spre a-l cunoaște adică, așa cum voiesc oamenii maturi să cunoască lucrurile de care se lovesc sau de care au nevoie, în viața lor? Îl ia în mână, îl întoarce pe toate fețele, îl sucește și îl învârtește, – cum se zice cu termenul familiar atât de uzitat, – îl duce la ureche, la nas, la gură, ca să adune asupra-i un material, cât mai bogat și

mai caracteristic, de observări senzoriale. Copilul nici n-ar putea să facă altceva, întrucât n-are în mintea lui nedevelopată principii generale și abstracte, din care să deducă înțelesul lucrului nou, pe care nu-l cunoaște încă.

Această cale, cu care oamenii se deprind din copilărie, fiindcă le este impusă de necesitățile dezvoltării lor, o urmează ei și mai târziu, când ajung la maturitate, pentru ca să poată înțelege lumea, în mijlocul căreia trăiesc. Ei pornesc adică de la datele simțurilor, – sau, cu alte cuvinte, de la cunoștințele particulare și concrete pe care și le formează, cu ajutorul lor, asupra lucrurilor înconjurătoare, – și, în mod analitic, cu ajutorul abstracției care duce la noțiuni pe de o parte, și al inducției care duce la legi, pe de alta, se ridică treptat, dacă au cultură științifică, la principii generale, de natură rațională.

Kant avea deci dreptate când zicea, în introducerea *Criticii rațiunii pure*, că toate cunoștințele noastre încep cu experiența, pe care ne-o dau, în primul rând, simțurile. El avea dreptate, de asemenea, când susținea, în *Logica transcendențială*, că o intuiție intelectuală, lipsită de conținut sensibil, o intuiție intelectuală, adică, ce nu poate fi raportată, ca la izvoarele ei firești, la date senzoriale, nu este posibilă.

De unde rezultă, – continuă Fries, – că intuiția intelectuală, pe care o pune Schelling la temelie idealismului său, nu este decât o formă logică goală, lipsită de conținut, o abstracție pură care nu poate cuprinde realitatea, deși are pretenția s-o creze. Inanitatea intuiției sale intelectuale a dovedit, mai bine ca orice, câtă dreptate avea Kant când susținea că, dacă intuițiile sensibile, fără noțiuni abstracte, sunt oarbe, în schimb noțiunile abstracte, fără intuiții sensibile, sunt goale. Dacă, cu cele dintâi numai, nu putem construi știința, în schimb, cu cele din urmă numai, nu putem cunoaște lucrurile lumii, nici măcar aproximativ și obscur, așa cum le cunoaștem cu cele dintâi.

Cât despre pretenția idealismului, că cugetarea creează realitatea, ea se întemeie, după Fries, pe o confuzie atât de evidentă, încât era de mirare că a putut fi comisă. Că obiectul atârnă de subiect, în conștiința noastră, este incontestabil. Că însă obiectul atârnă de subiect și în realitate, este mai mult decât discutabil, fiindcă este imposibil, într-adevăr, fără subiectul cunoscător, obiectul cunoscut n-ar putea exista, ca obiect

de cunoaștere al lui. Fără Eu, ca să vorbim cum vorbea Fichte, Non-Eul n-ar putea exista, ca obiect de cunoaștere al Eului. Nu însă și ca realitate obiectivă, deosebită și independentă de Eu. Ca realitate obiectivă, Non-Eul nu atârână, fiindcă nu poate să atârâne, de Eu. Ca existență cosmică, lumea nu atârână de mintea omenească. Ea a existat, când nu erau încă oameni, și va continua să existe, când nu vor mai fi oameni, capabili să ia cunoștință de existența ei.

De unde rezultă că Eul nu poate crea Non-Eul, cum susținea Fichte, că cugetarea nu poate crea realitatea, cum socotea, la rândul său, Schelling. Greșeala fundamentală a idealismului, zice Fries, a fost că a transformat raportul de dependență psihologică a obiectului cunoscut de subiectul cunoscător, într-un raport de dependență ontologică a lumii de mintea omenească. Iar acest ultim raport, care era pur și simplu închipuit, l-a transformat, apoi, idealismul, într-un raport de dependență cauzală, – susținând, cu o inexplicabilă îndrăzneală, că Eul creează Non-Eul, că mintea omenească creează lumea.

Acest mod de a proceda, însă, e atât de puțin admisibil, încât devine, cum am zis, inexplicabil. Fichte, bunăoară, când susține că Eul, în momentul când ia cunoștință de sine însuși, se afirmă sau „se pune” pe sine însuși, zicând: Eu sunt Eu, – și consideră această judecată ca un act creator, – comite o greșeală ce depășește limitele, în lăuntru cărora sunt explicabile erorile, în logică. Căci o judecată, oricare i-ar fi conținutul, nu e altceva decât recunoașterea existenței, fie a unui lucru, fie a unei calități a lui. Când zicem: e ziuă, recunoaștem prin această afirmație a noastră, care e o judecată, existența fenomenului natural, pe care îl numim „ziuă”, recunoaștem adică existența luminii, pe care o răspândesc razele soarelui pe suprafața pământului, în unitatea de timp căreia îi dăm numele de zi. Când apoi, reflectând asupra faptului că lumina zilei alternează, regulat, pe suprafața pământului cu întunericul nopții, și, gândindu-ne la modul cum ia naștere această alternanță, prin învârtirea planetei noastre în jurul axei sale, zicem: pământul e rotund, – nu facem altceva, prin această afirmație, care e o judecată, decât să recunoaștem existența unei anumite forme, adică a unei anumite calități, a acestui corp cosmic.

A recunoaște însă existența unui obiect sau a unui atribut al lui, nu înseamnă nicidecum a crea acel obiect sau acel atribut al lui. Înseamnă numai a ne forma, în această privință, păreri, – sau a dobândi, în această privință, cunoștințe, – care există, ca atare, în mintea noastră, nu în afară de noi. Judecățile noastre, adică, sunt numai acte mintale, generatoare de păreri sau cunoștințe subiective, nu acte cosmice, creatoare de existențe sau realități obiective. O asemenea confuzie este atât de gravă, încât e de neînțeles că s-a putut produce. Și totuși, numai printr-o asemenea confuzie a putut lua naștere idealismul.

Cu toată această atitudine, atât de ostilă noului curent al gândirii post-kantiene, Fries nu preconiza totuși întoarcerea la vechiul realism dogmatic. O asemenea întoarcere nu-i părea posibilă, fiindcă nu credea că se mai putea trece peste revoluția epistemologică a lui Kant. El cerea dar, pur și simplu, întoarcerea la criticismul kantian. Și fiindcă această întoarcere părea îngreuiată de unele din obiecțiile ce se ridicaseră împotriva ideilor filosofului de la Königsberg, Fries a crezut că era necesar să le supună el însuși unei analize mai amănunțite, spre a le curăța de neajunsurile de care sufereau. În acest scop, a scris opera *Noua critică a rațiunii* (*Neue Kritik der Vernunft*), care a apărut în 1806 și 1807, la Heidelberg, în trei volume.

Principala învinuire, pe care o aducea Fries „vechii” *Critici a rațiunii*, era că metoda prin care se construise nu era cea de care ar fi trebuit să se servească autorul ei, în studiul puterilor minții omenești. O asemenea cercetare nu putea fi decât de natură psihologică. Ea nu se putea întemeia decât pe observarea amănunțită a mecanismului psihofiziologic al experienței, – pe analiza funcțiilor senzoriale, cu ajutorul fiziologiei, și pe analiza funcțiilor aperceptive, cu ajutorul psihologiei. Kant s-a mărginit însă la examinarea, foarte sumară și schematică, în *Estetica transcendentă* mai ales, a condițiilor logice ale experienței, externe și interne. Opera sa trebuia deci să fie reluată și desăvârșită, cu o metodă mai bună, care nu putea fi decât cea pe care, fără a o fi formulat mai pe larg, în mod teoretic, o întrebuițase totuși cu succes, în practică,

Platner, în cercetările sale asupra fiziologiei simțurilor și a psihologiei senzațiilor.

Din acest punct de vedere a reluat dar Fries opera lui Kant, în *Noua sa critică a rațiunii*. În prefață, importanța unei cunoașteri mai aprofundate a rațiunii, a naturii și a mecanismului, ci era pusă, cu stăruință, în relief. „Cunoașterea lumii nu este, ca cunoaștere, decât numai o activitate a rațiunii”... „E astfel sigur că, dacă am putea ajunge să pătrundem, destul de adânc, natura rațiunii, am putea judeca toate legile speculației și orice filosofie”. Nu obiectele, așadar, cărora li se aplică rațiunea, ci ea însăși, trebuie să ne preocupe în primul rând. „Obiectele pot să fie în afară de mine sau în mine însumi”. Părerile sunt, în această privință, împărțite, și sunt, ca atare, discutabile. Ceea ce este însă indiscutabil, este că „cunoașterea obiectelor este totdeauna în mine însumi”. Această cunoaștere trebuie dar „s-o observ mai întâi; legile ei, și ale rațiunii din care izvorăște, trebuie să le descopăr mai întâi, înainte de a putea cerceta cu succes, ce este cu obiectele care îi corespund”. Această cunoaștere, însă, a cunoașterii pe care o am, în mine însumi, despre obiecte, este, în fond, o cunoaștere a mea însumi. Iar cunoașterea de sine însuși a omului nu este altceva decât „antropologie”. Ca și Platner, adică, Fries susține că punctul de plecare al filosofiei trebuie să-l formeze antropologia. Sau, cum zice el însuși, în prefața la *Noua critică a rațiunii*: „Selbsterkenntnis ist also die Forderung, Untersuchung der Vernunft, Kenntniss der Anthropologie!”.

Păstrând planul „vechii” *Critici a rațiunii* și urmându-l cu fidelitate, Fries a ajuns, în fond, la aceleași rezultate. Ceea ce l-a deosebit astfel, mai mult, de marele său predecesor a fost, în primul rând, metoda de care s-a servit. Și el credea, ca și Kant, în existența formelor apriori, ce călăuzesc și condiționează mecanismul minții omenești. Cunoașterea acelor forme, însă, nu i se părea că putea fi apriori. Ea nu putea fi decât aposteriori, fiindcă nu putea fi descoperită decât prin observarea psihologică a mecanismului gândirii, sub toate formele ei, de la cele mai simple până la cele mai complicate, așa cum se produc, de fapt, în experiență. Și fiindcă orice filosofie trebuie să înceapă cu problema cunoașterii, iar studiul formelor ei apriori nu e posibil decât aposteriori, pe calea experienței, Fries susținea că orice gândire filosofică este, într-adevăr,

„observarea mintală de sine însuși” (*alles Philosophieren ist geistige Selbstbeobachtung*). Ca punct de plecare al unei asemenea filosofii, prin urmare, – și, firește, ca temelie a ei, – „Critica rațiunii”, pe care, ca disciplină nouă, o inaugurasă Kant, nu putea să rămână așa cum o construisese el. Ea nu putea să fie decât o „știință empirică întemeiată pe observarea de sine însuși”. Sau, cu forma apodictică, pe care o da Fries însuși acestei idei: „Die Kritik der Vernunft ist eine auf Selbstbeobachtung ruhende Erfahrungswissenschaft”.

Caracterul empiric, însă, pe care tindea să-l impună filosofiei un asemenea punct de plecare și o asemenea întemeiere a ei, punându-i în chestie certitudinea, reclama un corectiv sau o completare. De aceea, prevăzând această necesitate, Fries a publicat, încă înainte de apariția *Noii critici a rațiunii*, din 1806-1807, și imediat după apariția *Sistemului de filosofie ca știință evidentă*, din 1804, lucrarea intitulată *Știință, credință și presimțire (Wissen, Glaube und Ahndung)*, care a apărut în 1805. Într-însa, filosoful studia, mai amănunțit, căile certitudinii, – care erau diferite. Ceea ce l-a ajutat să le găsească a fost influența lui Jacobi, al cărui „fideism” l-am examinat în volumul precedent. Potrivit cu metoda sa psihologică, însă, Fries a dat acelei concepții filosofice o înfățișare deosebită. El considera „starea psihologică a convingerii omenești” (*den psychologischen Zustand des menschlichen Überzeugtseins*) ca luând, în experiență, trei forme diferite. Cea dintâi este „știința” (*das Wissen*), sub care trebuie să înțelegem cunoașterea obișnuită, – complexul, adică, al cunoștințelor noastre propriu-zise despre lucrurile ce alcătuiesc lumea. De aceste cunoștințe suntem „convinși”, fiindcă le scoatem din datele simțurilor, de a căror evidență nu ne putem îndoi. Evidența sensibilă este dimpotrivă, pentru totalitatea oamenilor, – dacă facem abstracție de rarele, foarte rarele excepții ale câtorva filosofi, – cel dintâi și cel mai sigur criteriu al adevărului. Cu toate acestea, cunoștințele ce alcătuiesc „știința”, – formând serii, în care se sprijină unele pe altele, dar care sunt condamnate să rămână veșnic neisprăvite, veșnic deschise, din cauza numărului infinit al lucrurilor la care se referă, – nu ne pot da certitudinea ultimă și definitivă cu privire la existența obiectivă a lumii, la natura și la rosturile ei. La o asemenea certitudine nu putem ajunge

decât printr-o a doua formă a „convingerii”, care este „credință” (*das Glauben*). Sub această denumire trebuie să înțelegem convingerea, care nu mai izvorăște din datele simțurilor, în experiență, – și nici din aplicarea legilor logice, în activitatea obișnuită a inteligenței, – ci din „sentimentul adevărului” (*aus dem Wahrheitsgefühl*), pe care, cu ajutorul „reflexiei”, îl găsim, adânc înrădăcinat, în conștiința noastră. Ca instrument epistemologic, reflexia nu este altceva decât concentrarea voluntară a atenției asupra mecanismului involuntar al cunoașterii, spre a-i determina valoarea, din punctul de vedere al adevărului. Reflexia ne arată că adevărul cunoștințelor noastre ar trebui să conștie în conformitatea lor cu lucrurile la care se referă. Aceste lucruri, însă, nu știm cum sunt în existența lor obiectivă, deosebită și independentă de noi. Știm numai cum ni se înfățișează ele, în mod subiectiv, atunci când intervin formele aparatului nostru cunoscător, spre a ne permite să le percepem. Suntem astfel siliți să constatăm că operația de control, pe care o întreprinde reflexia, nu ne poate dovedi valoarea obiectivă a cunoștințelor noastre. Ceea ce înseamnă că existența obiectivă a lucrurilor la care se referă ele, – și prin urmare a lumii pe care o alcătuiesc, – rămân în discuție, așa încât n-ar trebui să le considerăm decât ca simple presupuneri, ce nu se întemeiază pe nimic sigur.

Cu toate acestea, noi credem, cu tărie, în realitatea obiectivă a lucrurilor ce ne înconjoară și, în general, a lumii în care trăim. Pe ce se întemeiază această credință? Se întemeiază, după Fries, pe efortul „reflexiei” de a suprima limitele, în lăuntrul cărora rămân închise cunoștințele noastre. Am văzut că ele se organizează în serii, ce nu se pot închide, așa încât să ne dea o satisfacție, deplină și definitivă, a minții. Iar acele serii nu se pot închide fiindcă cunoștințele ce le alcătuiesc se referă la lucruri finite, ce nu sunt, ca atare, de sine stătătoare, ce nu par a putea exista decât unele prin altele, așa încât existența fiecăruia din ele, ca obiect de cunoștință, implică existența unui altuia, la care trebuie să treacă procesul cunoașterii noastre, – silit, astfel, să se desfășoare mai departe, fără a se putea opri. Reflexia încearcă dar să suprimă, în gândirea noastră, „finitatea” lucrurilor, negând că ca le-ar constitui natura adevărată, și ajunge astfel la ideea că la temelia lor trebuie să stea „infinitatea” unei „substanțe”, care să le facă

posibilă existența. Iar acea substanță trebuie să aibă o realitate obiectivă, fiindcă, fără ea, n-ar putea lua ființă aparențele subiective ale lucrurilor. Prin substanța ce-i constituie temelia, așadar, lumea trebuie să aibă o existență obiectivă.

Acest rezultat, la care ajunge în cele din urmă reflexia, e însoțit de sentimentul, ce apare în conștiința noastră în mod spontan, că nu se poate să fie altfel, – de sentimentul, adică, al adevărului, necesar și inevitabil. Numai acest sentiment ne dă certitudinea că există în afară de noi o realitate cosmică, deosebită și independentă de propria noastră gândire, și o substanță infinită care o face posibilă, o substanță creatoare, care este Dumnezeu. În schimb, certitudinea aceasta nu e decât o credință, care nu ne poate da o cunoștință a obiectelor ei. Nu ne putem reprezenta, cu ajutorul ei, nici realitatea obiectivă, ce se ascunde în dosul fenomenelor subiective, nici pe autorul ei. De aceste misterioase obiecte, în a căror existență suntem siliți să credem, fără să le putem cunoaște, nu ne poate apropia decât a treia formă a „convingerii”, care este „presimțirea” (*die Ahndung*). În ce constă ea?

Sub această denumire ia loc, în lucrarea menționată a lui Fries, „sentimentul pur” (*das reine Gefühl*), de care suntem cuprinși atunci când, grație credinței, ne asigurăm de existența obiectelor ei, – de existența, mai ales, a celui mai înalt dintr-însele, a celui de care atârnă totul, fiindcă totul izvorăște dintr-înșul, și care este Dumnezeu. Sentimentul de care ne umple această siguranță e „pur”, fiindcă nu mai are ca suport „negațiuni noționale” (*begriffliche Negationen*), ca acel „sentiment al adevărului”, pe care se întemeiază credința. Precum am văzut, „sentimentul adevărului” ne dă certitudinea că trebuie să existe un Dumnezeu, fiindcă seriile finite ale fenomenelor lumii nu pot să nu aibă un început care să le depășească, un izvor infinit, fără de care ele s-ar întinde mai departe, fără să se poată opri nicăieri, și ar împiedeca astfel înțelegerea noastră să se desăvârșească. Fenomenele lumii nu pot să fie adică numai finite; ele trebuie să aibă un substrat infinit, care să le întemeieze existența. Pe calea gândirii abstracte, negarea „noțională” a finitului duce la infinit, impunându-ne credința în existența lui Dumnezeu. Sub a treia formă a „convingerii”, care am zis că e „presimțirea”, nu mai avem a face cu