

FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ

ISTORIA MODERNITĂȚII: (POST)KANTIANISM ȘI MOȘTENIRE A STÂNGII POSTHEGELIENE ÎN VIZIUNEA LUI P.P. NEGULESCU¹

OANA ȘERBAN²

Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

The History of Modernity: (Post)Kantianism and the Inheritance of Post-Hegelian Left in P.P. Negulescu's Vision. The main aim of this study is to highlight the principal pillars of Negulescu's *History of contemporary philosophy*, at the heart of which we find the Kantian criticism, responsible for influencing the genealogy of the whole modern ethos. The first part of this analysis is devoted to the model of Copernican Revolution, successfully implemented in philosophy by Kant in his *Critique of Pure Reason*, followed by a reconstruction of the inheritance that the German post-Kantian idealism left for European philosophy. The second part concerns the proper means through which Scottish philosophy, the revival of empiricism, and the English positivism fulfil Kantian criticism. The study ends by concluding the decisive role of Kantian criticism in constituting a modern philosophy of the subject, that will be further developed by the leftist Hegelianism: Strauss, Feuerbach, Marx and Stirner.

Keywords: Criticism, Copernican Revolution, Kant, P.P. Negulescu, History of Contemporary Philosophy, Modernity.

ESTE POSIBIL PROIECTUL UNIFICATOR AL FILOSOFIEI MODERNE?

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 individualiștilor³. Ce fel de istorie cauți atunci când propui modernitatea ca ethos?

¹ Articolul de față reprezintă o sinteză a studiilor introductive realizate pentru reeditarea operei lui P.P. Negulescu, apărută integral în 2023 la Editura Cartea Românească Educațional. A se vedea în mod particular O. Șerban, „Istoria modernității, o istorie post-kantiană?”, în P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, Vol. I, *Criticismul kantian*, studiu introductiv de O. Șerban, Iași, Editura Cartea Românească Educațional, 2023, pp. 5–14.

² Universitatea din București, Facultatea de Filosofie; Centrul de Cercetare a Istoriei și Circulației Ideilor Filosofice. Email: <oana.serban@filosofie.unibuc.ro>.

³ Referitor la relația dintre individualismul și holismul metodologic, a se vedea Louis Dumont, *Eseu asupra individualismului. O perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne*, Editura Anastasia, 1996.

Prima variantă sugerează proiectul unei istorii *totalizatoare*, 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*⁴, 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 și aflate de cele mai multe ori în dezacord. Acest disconfort e resimțit și în *Istoria filosofiei contemporane*, pe care P.P. Negulescu o instituie ca un demers de o morală intelectuală stoică⁵: 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 debuteze, 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”⁶. 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”⁷. 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”⁸. 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 asumții antropologice referitoare la „răul radical din natura omenească”⁹, apropo de titlul uneia dintre disertațiile sale. Negulescu consideră că *geneza criticismului*¹⁰ și constituirea lui este ceea ce ne oferă, pe terenul fertil al modernității,

⁴ Despre sistemul filosofic în modernitate, a se vedea Martin Heidegger, „Sistemul filosofic și constituirea lui în epoca modernă, în F.W.J. Schelling, *Filosofia artei*, București, Editura Meridiane, 1992, pp. 536–553.

⁵ A se vedea P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, Vol. I, *Criticismul kantian*, ed. cit., p. 144.

⁶ O. Șerban, *op. cit.*, p. 6.

⁷ P.P. Negulescu, *op. cit.*, pp. 145–147.

⁸ *Ibidem*, p. 146.

⁹ A se vedea Immanuel Kant, „Despre inerența principiului Răului alături de cel al Binelui sau despre Răul radical din natura umană”, în Imm. Kant, *Religia în limitele rațiunii pure*, trad. de Radu Gabriel Pârnu, București, Humanitas, pp. 35–74.

¹⁰ A se vedea P.P. Negulescu, „Geneza criticismului”, în *Istoria filosofiei contemporane*, ed. cit., pp. 75–151.

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*¹¹, o *religie în limitele rațiunii*¹² și o *filosofie a istoriei*¹³ care e dependentă de modelul unei *finalități*.

CRITICISMUL KANTIAN, PUNCTUL DE PLECARE AL GENEALOGIEI FILOSOFIEI MODERNE. SUPRALICITEAZĂ NEGULESCU EFECTELE REVOLUȚIEI COPERNICANE ÎN FILOSOFIE?

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 pârgurile reacționare. Nimic mai neadevărat, cum ar spune Sir Isaiah Berlin, Kant nefiind nici iluminist, nici romantic¹⁴. Punctul de plecare seamănă cu dezideratul cartezian: testarea capacităților rațiunii omenești, sub asumptia că „ajunge într-o încurcătură fără vina ei”¹⁵. 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,

¹¹ A se vedea P.P. Negulescu, *op. cit.*, pp. 266–321.

¹² *Ibidem*, pp. 323–359.

¹³ *Ibidem*, pp. 416–431.

¹⁴ Isaiah Berlin, *Originile romantismului*, trad. de Diana Mite Colceriu, București, Humanitas.

¹⁵ A se vedea Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, 1994.

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 concepte¹⁶. 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-Stahl¹⁷ 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 rațiuni pure speculative, care se constituie ca un „tratat despre metodă”¹⁸ 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 este diferit de lucrul ca fenomen, contradicția dispăre. 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”¹⁹.

Dar Kant moștenește 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 contraponderare 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,

¹⁶ A se vedea P.P. Negulescu, *op. cit.*, p. 56.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 164, 165, 209–211.

¹⁸ Imm. Kant, „Prefața ediției a doua”, în *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 36.

¹⁹ *Ibidem*, p. 34.

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 pseudocunoaștere 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”²⁰. 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 *revizuirea 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 dau ca formă a experienței. Pentru Kant nu contează cum se constituie experiența – aceasta este și

²⁰A se vedea Imm. Kant, *op. cit.*, p. 123.

va rămâne o problemă psihologică –, ci ce este conținut în ea sau care sunt condițiile și presuposițiile 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 transcendentă 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 Paton²¹, 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, impulsivând 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 ideală 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

²¹ A se vedea H. J. Paton, *Kant's metaphysic of experience*, London, G. Allen & Unwin, 1936.

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 cunoașterii. 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 lăsăm 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 original 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 în favoarea celei transcendente, 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 Green²², unul dintre cei mai relevanți autori ai exegezei kantiene, care pare că dau un alt sens criticismului decât cel pe care îl întrevedea 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. Pentru el, metafizica a decăzut și deci trebuie să justifice că poate procura cunoaștere demonstrabilă. Moștenește două metode de demonstrație, cea inductivă și cea dogmatică. Calea de mijloc: *metoda transcendentă*. Termenul „transcendental” este luat de către Kant atât în sensul cunoașterii adevărilor necesare, dar și în sensul cunoașterii sintetice *a priori*.

²² A se vedea T.H. Green, „Lectures on the Philosophy of Kant”, în R.L. Nettleship (ed.), *Works of Thomas Hill Green*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Transcendentalul arată caracterul activ al cunoașterii noastre, dar filosofia transcendentală este un mod de cunoaștere al relației dintre cunoașterea sensibilă *a posteriori* și cea intelectuală, *a priori*.

**ÎN LOC DE CONCLUZII: CONSECINȚELE CONTEMPORANE ALE CRITICISMULUI
KANTIAN. DE CE CONSIDERĂ NEGULESCU STÂNGA HEGELIANĂ UN ECOU
AL FILOSOFIEI KANTIENE?**

Ce va face Negulescu din toate aceste câștiguri kantiene?

În volumul II al *Istoriei* sale, va căuta ecourile asupra idealismului german postkantian, considerând că singura distincție care merită discutată e cea dintre idealismul obiectiv și cel subiectiv. Psihologismul lui Fries²³, realismul de tip Herbart²⁴ și voluntarismul schopenhauerian rămân punctele de interes ale lui Negulescu. Dar nu rămân cu mult în urmă nici autorii „stângii hegeliene”: Strauss, Feuerbach, Marx²⁵ și Stirner. E drept, Negulescu asumă că stânga hegeliană e mai fertilă pe teritoriul disputelor privind dimensiunea religioasă a existenței umane, decât dimensiunea politică, fiind o încercare de a recupera și limitele imanenței spinoziste înnoită de hegelianism.

Pentru Negulescu, stânga hegeliană e o întoarcere mai degrabă la Spinoza, decât la Hegel. Creștinismul cu metode științifice nu va putea fi decât politizat și nu va fi interesat, crede Negulescu, decât de instanța în care „Dumnezeu devine

²³ Pentru Negulescu, e rezultatul scepticismului față de dogmatismul teologic, dar și a unei nevoi de a depăși teoria lui Fichte. De altfel, Negulescu semnalează: „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.” (P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, Volumul II, „Reacțiunea contra idealismului și întoarcerea la Kant”, Iași, Editura Cartea Românească Educațional, p. 8)

²⁴ La rândul său, reacționar față de doctrina științei, a lui Fichte, chiar dacă, de fapt, multe dintre ideile pe care le contesta erau mai degrabă romantice în sensul filosofiei lui Schelling. Negulescu notează: „În 1796, fiind încă student, Herbart i-a prezentat lui Fichte o lucrare asupra celor două mici scrieri inițiale ale lui Schelling, care apăruseră în 1794 și 1795, *Despre posibilitatea unei forme a filosofiei* și *Despre Eu ca principiu al filosofiei*. Atitudinea pe care o lua, în acea lucrare, era hotărât critică. Și fiindcă Schelling susținea, în scrierile menționate, filosofia lui Fichte, obiecțiile pe care i le aducea Herbart se ridicau, în realitate, împotriva acestei filosofii însăși” (*Ibidem*, p. 74).

²⁵ Doctoratul său în filosofia lui Epicur e un precedent important pentru a înțelege mutația valorii fericirii din planul plăcerii în planul satisfacției materiale. Negulescu punctează că Feuerbach e cel care produce această reorientare a lui Marx spre materialism: „Nu zisese el că *omul este ceea ce mănâncă*? Din acest punct de vedere era perfect îndreptățită părerea lui că nevoile materiale ale omului, în primul rând cele alimentare, determinau faptele lui, cu caracter individual și cu caracter colectiv, – și prin urmare desfășurarea evenimentelor istorice. Pe această cale a ajuns Marx, sub influența lui Feuerbach, la așa-numitul *materialism istoric*, – denumire ce indica încercarea de a explica întreaga evoluție a omenirii, în trecut și în viitor, prin factorii materiali, în primul rând al cărora se așezau factorii economici” (*Ibidem*, p. 334).

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 obosite 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 deșteptare al dimineții!”²⁶

De la acest „noapte bună” al lui Stirner²⁷, 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 postkantiene. Plurale, neliniștite, cu un apetit sistematizator feroce, filosofii 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 a fost nici un iluminist, nici un romantic, nici un socialist *avant la lettre*. Deși sunt cinci volume cele care consfințesc genealogia filosofiei moderne desprinsă din criticism, cred că trei sunt momentele care salvează criticismul însuși de la o *gândire rapsodică*²⁸, ceva ce lui Kant nu i-ar fi plăcut sub

²⁶ *Ibidem*, p. 344.

²⁷ Creșterea popularității materialismului ca reacție la idealism e pusă de Negulescu pe seama filosofiei lui Stirner, ultimul vinovat de falimentul acestei orientări în planul istoriei ideilor: „Dacă ne-ar fi îngăduit să ne folosim de părerea lui Karl Joël, am putea zice că idealismul, care ajunsese, cu Max Stirner, să se sinucidă, trebuia înmormântat. Și am putea adăuga, că 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 împotriva idealismului” (*Ibidem*).

²⁸ Imm. Kant, *op.cit.*, p. 589.

niciun chip. Primul moment constă în eliberarea filosofiei din paradigma imitării sau consfințirii științelor. Problema ei era că nu avea un destin autonom împlinit și că singura zodie sub care se dezvoltase era cea a dogmatismului. Al doilea a fost recunoașterea apetitului revoluționar: copernican, în varianta kantiană, etic, în versiune hegeliană, politic, în elanul marxistă. Al treilea și ultimul moment al acestei evoluții este tocmai filosofia subiectului pe care Negulescu ar fi așteptat-o departe de expresia subiectului gol de conținut și slăbit de o voce critică. Una care trebuia să îi câștige un destin, nu o epuizare. Veți spune că există și un al patrulea moment: moștenirea critică. Și veți avea dreptate. Fără el, recuperarea acestor volume fondatoare ale istoriei modernității nu ar fi fost posibilă.