

***TEORIA CUNOȘTINȚEI:* ANGAJAMENTELE EPISTEMOLOGICE TACITE ALE LUI NICOLAE BAGDASAR¹**

MARIUS AUGUSTIN DRĂGHICI*

BAGDASAR'S *THEORY OF KNOWLEDGE* AND ITS UNSTATED
EPISTEMOLOGICAL COMMITMENTS

ABSTRACT: Through the filter of his specific two steps method in approaching theories of knowledge, Bagdasar seems to invite his interpreter to consider solely the systematic level. In the following study, I interpret Bagdasar's conception of knowledge from a perspective that he did not explicitly assume. This approach gives an opportunity to discover not only the methodology of Bagdasar's epistemological research, or a possible methodology for any "epistemological research", but even Bagdasar's own (non-explicit) position in relation to *what* and *how* knowledge might be.

Of these three main points of my research, a special attention will be paid to Bagdasar's so called "systematic approach", in order to reveal the non-explicit commitments on which he built his own conception of knowledge. The pragmatic analysis of the results obtained by Bagdasar in his *Theory of knowledge* allows the uncovering of some tacit assumptions that seem to contradict the position of neutrality he explicitly assumed.

KEYWORDS: Bagdasar; epistemology; theory of knowledge; analysis of language; hermeneutics; Kant.

Istoric al filosofiei moderne și contemporane, filosof al istoriei, bun cunoscător al filosofiei kantiene și traducător al unor lucrări fundamentale ale lui Immanuel Kant (*Critica rațiunii pure* și *Critica rațiunii practice*), profesor universitar, membru corespondent al Academiei Române, Nicolae Bagdasar a fost și fratele mai mic al neurochirurgului Dumitru Bagdasar, întemeietorul școlii românești de neurochirurgie.

În ceea ce privește profilul său filosofic, lucrul cel mai cunoscut este că, deși nu reiese clar și sistematic din lucrări ale sale, Nicolae Bagdasar a fost un (neo)kantian. Desigur, acest lucru ar putea spune multe sau, dacă ne gândim la diversitatea poziționărilor din interiorul neokantianismului, acest lucru spune cu cât mai mult, cu atât mai puțin. Se știe că doctoratul și l-a făcut și susținut în Germania, la Universitatea din Berlin, iar teza sa avea tema *Der Begriff des theoretischen*

¹ Acest studiu a fost elaborat în cadrul grantului Academiei Române GAR-UM-2019-XII-3.4-2.

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Wertes bei Rickert. Darstellung und Kritik [Conceptul de valoare teoretică la Rickert. Prezentare și critică], E. Ebering, 1927. Subtitlul tezei sale este punctul de plecare al analizei de față.

Dincolo de rolul unei simple sintagme explicative în ceea ce privește organizarea conținutului lucrării ca atare, această „prezentare și critică” din teza sa va constitui, pentru Bagdasar, mai mult decât, să zicem, o simplă exigență de ordonare.² Urmărită consecvent de autor, aceasta se dovedește a fi, după mine, un adevărat „crez metodologic” în abordarea problemelor și a pozițiilor filosofice în general, asumat explicit de Bagdasar inclusiv în prefața *Teoriei cunoștinței* (*T.c.*) din 1940, reluată în ediția a doua din 1944 a aceleiași lucrări. Am putea spune că este vorba despre un „crez” în măsura în care temeiul este oferit de ferma convingere a autorului că modalitatea de raportare la un curent filosofic, la poziția unui gânditor etc., pentru ca lucrurile să fie cât mai clare, presupune, în primă instanță, prezentarea ca atare a conținutului respectiv și apoi, într-un al doilea pas, critica la acesta. Așa cum apare la Bagdasar, consider că temeiul acestei modalități de abordare trimite la anumite angajamente teoretice tacite, neexprimate de autor și pe care vom încerca să le scoatem la iveală. Altfel spus, alături de alte elemente, formula acestor „doi pași” ascunde anumite presupoziii epistemologice subiacente care pot oferi mai mult decât putem obține din accesarea primului nivel de discurs al lui Bagdasar din *Teoria cunoștinței*.

Astfel, din lectura volumului am observat că abordarea de către autor în doi pași a teoriilor (să-i zicem „crezul metodologic general” al lui Bagdasar), aplicată la o cercetare de „teorie a cunoștinței”, oferă șansa decelării, la autorul nostru, nu numai a unei metodologii asupra cercetării epistemologiei în sensul unei „Introduceri în epistemologie” (cazul *T.c.*); sau a unei posibile metodologii *de interpretare* a cercetărilor epistemologice (felul cum abordează Bagdasar diferitele poziții și teorii în lucrarea sa); ci, clarificând demersul sistematic al lui Bagdasar, descopăr la nivelul pragmatic al analizei mele angajamentele neexplicitate pe care și-a construit propria concepție despre cunoaștere. Astfel, analiza pragmatică a rezultatelor obținute de Bagdasar în *T.c.* permite precizarea unor asumptii tacite care chiar par să îi contrazică poziția de neutralitate, explicit asumată aici, cum o să vedem în cele ce urmează. Pornind de la observarea acestui „mănunchi epistemologic”, propunerea de abordare a *T.c.* (1944) a lui Nicolae Bagdasar are în vedere, așadar, nu atât conținutul ca atare, diferitele concepții, teorii despre cunoaștere prezentate de autor; ceea ce urmăresc este modalitatea în care își concepe Bagdasar însuși tratarea problemei cunoașterii din *T.c.*, și, mai mult decât atât, propria sa poziționare față de această problemă.

Cum spuneam, după propria-i mărturisire din Prefața la prima ediție a *T.c.*,

Ca și în celelalte lucrări anterioare ale autorului, se face și în aceasta o separație strictă între expunere și critică, determinată de convingerea [lui Bagdasar, n.n.] că nimic nu

² Pentru urmărirea celor spuse în acest paragraf, vezi și Nicolae Bagdasar, *Conceptul de valoare teoretică la Rickert*, traducere de Alexandru Boboc, București, Paideia, 2017, pp. 13–113.

este mai dăunător pentru teoria expusă și nimic nu este mai dificil pentru cititor decât amestecul expunerii cu critica.³

Acest crez metodologic, așa cum l-am numit, presupune nu doar că „se evită astfel anumite neclarități în înțelegerea teoriei”, dar, împreună chiar cu acest ultim indiciu al lui Bagdasar, relevă și altceva: angajamentul subiacent al autorului în ceea ce privește, pe de o parte, capacitatea non-interpretativă a interpretului în a reda concepția unui autor, o teorie etc. ca atare și/sau credința în „natura epistemologică” a acestor creații ale spiritului de a fi transmisibile *nealterat*. Acest „crez” ar putea avea sau nu legătură cu poziționarea epistemologică *genuină* a lui Bagdasar însuși, pe care o vom contura la finalul analizei noastre, sau reprezintă doar pledoaria acestuia pentru sistematicitatea și independența epistemologiei ca disciplină din interiorul unui soi de realism epistemologic.

În ideea sistematizării și conturării celor de mai sus, aducem în discuție prima întrebare la care încercăm să răspundem mai jos: cum este văzută de Bagdasar o cercetare de teorie a cunoașterii sau de epistemologie de tipul *T.c.*? Această problemă și-o pune, retoric, autorul însuși, sub forma mai multor întrebări, în Prefața menționată și în Introducerea la *T.c.*. Întrebările și răspunsurile corespunzătoare au legătură cu prima sarcină asumată de demersul nostru, care privește tipul de întreprindere a *T.c.*, modul cum înțelege Bagdasar să contureze metodologic o teorie a cunoștinței, care sunt presupuzițiile, premisele, obiectivele și modalitățile de realizare asumate de filosof în elaborarea lucrării sale. În plus, este de urmărit ce ne pot spune toate acestea despre propria sa poziționare cu privire la problema cunoașterii.

În cuvintele lui Bagdasar, întreprinderea sa este autoevaluată ca „o introducere în teoria cunoștinței, în limba noastră”, importantă și necesară, și aceasta „nu numai fiindcă teoria cunoștinței s-a constituit ca o importantă disciplină filosofică, ce merită să fie cunoscută, dar și fiindcă aici întâlnim noțiunile filosofice fundamentale, menite să ne lumineze asupra problemelor filosofice fundamentale”⁴. Aceste vorbe capătă greutate dacă legăm ideea noțiunilor filosofice fundamentale, conexată de Bagdasar cu cea a problemelor filosofice fundamentale (luminate de primele), de cea a independenței disciplinei epistemologiei și dacă le alăturăm apoi și ceea ce spune Bagdasar despre caracterul *sistematic* (iar nu istoric, pe care l-a asumat în cercetarea sa), despre conceptele fundamentale, despre obiectul și metodele epistemologiei, astfel încât să încercăm să răspundem la întrebarea pusă anterior privind cadrul general epistemologic în care se așază *Teoria cunoștinței*.

Avem, așadar, opțiunea pentru o teorie a cunoștinței ca epistemologie, considerată disciplină autonomă de la Kant⁵, cea mai importantă pentru filosofie în

³ Nicolae Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, București, „Casa Școalelor”, 1944 (ediția a II-a), p. 8.

⁴ *Ibidem*, p. 7.

⁵ Bagdasar distinge între conținutul și evoluția teoriei cunoașterii ca disciplină autonomă relativ nouă și problema cunoașterii, care persistă încă de la cei vechi (vezi *ibidem*, p. 9).

general, am putea spune, atâta vreme cât aici și-ar găsi locul noțiunile filosofice fundamentale, care, așa cum ne spune Bagdasar, luminează asupra problemelor filosofice fundamentale. Un rol în stabilirea identității acestei discipline din viziunea autorului nostru îl va fi jucat ceea ce Kant a realizat: o separare a obiectului de domeniul epistemologiei, marcă a modernității filosofiei cunoașterii, după spusele lui Bagdasar, prezentă încă la Locke. Însă filosoful englez, deși a procedat primul la o cercetare a intelectului omenesc, el a(r fi) realizat-o mai degrabă dintr-o perspectivă psihologică (psihologizantă); Kant, în schimb, a considerat că obiectul *Criticii* sale este rațiunea însăși ca „totalitatea cunoștințelor universal și necesar valabile” – în calitate de principii, am adăuga noi – și că sarcina acesteia este „determinarea atât a originilor, cât și a întinderii și granițelor cunoștinței”, modificând complet unghiul de vedere prin faptul că sensurile noțiunilor fundamentale utilizate capătă aici o semnificație „principlă”, „transcendentală”, epistemologică.

O problemă rămasă în suspensie de la Kant încoace este, spune autorul nostru, cea a obiectului și a metodelor epistemologiei. Pornind de aici, Bagdasar consideră necesar ca orice îndrumare în teoria cunoștinței să înceapă cu o determinare a obiectului ei, precum și cu o indicare măcar sumară a metodelor ei fundamentale. Referindu-se la aceste două elemente de urmărit (obiectul și metoda), Bagdasar ne spune că este la fel de important să se facă trimitere la cele două mari curente, în care el a împărțit scurta istorie a epistemologiei: concepția empirio-pozitivistă și cea transcendentalistă.

Cu aceste precauții, considerate obiectiv-valabile și necesare, în contextul pe care încearcă să-l contureze a sa *T.c.*, autorul pune întrebările la care ne-am referit mai sus în ideea ca, prin ceea ce-i oferă cercetarea, să se găsească răspunsurile cel puțin la următoarele, căci „toate dificultățile pe care le are de biruit teoria cunoștinței zac în” acestea: Ce este cunoștința? Este ea posibilă sau nu? Și dacă e posibilă, cum anume? Cu ajutorul experienței? Al rațiunii? Sau al amândurora? Sau cu ajutorul unui al treilea mijloc, al intuiției? Există anumite condiții universale și necesare ale cunoștinței?⁶

Cele de mai sus, cum era și firesc, dincolo de „necesitățile obiective”, se constituie ca elemente fundamentale ale croielii planului *T.c.*, în care vor fi urmărite liniile generale asumate cu diferitele curente/poziții filosofice componente – la acestea, cum am anunțat, nu ne vom referi decât în legătură cu perspectiva propusă. Ceea ce cred însă că este relevant acum se referă în primul rând la tipul de raportare a epistemologiei la tipul de obiect considerat.

Într-adevăr, se pare că evoluția lucrurilor în această arie filosofică, în special după contribuția lui Kant, este legată de ceva mai subtil, anume de poziționarea generală față de *obiectul* central al acestei discipline: fie obiectul este legat de problema *realității* pe care o cunoaștem, a lui „ceea ce există”, „a existenței ca

⁶ *Ibidem*, p. 10.

atare”, fie el este chiar *problema* cunoașterii, a ceea ce putem și, mai ales, a *cum* putem ști. Distincția între aceste „tipuri de obiecte” și poziționarea față de ele aruncă o lumină asupra felului în care Bagdasar își construiește cadrul epistemologic pentru *T.c.* Mai clar, situarea în raport cu *obiectul* teoriei cunoașterii este relevantă în *contextul T.c.*, pentru că modul în care se situează Bagdasar cu privire la obiectul epistemologiei poate da seamă mai ușor în legătură cu poziționarea sa atât față cu teoria cunoașterii în general (și, implicit, și cu cercetarea sa din *T.c.*), cât și, poate mai important decât cele spuse, în legătură cu propria lui perspectivă privind natura/problema cunoașterii în general.

Bagdasar plasează problema *obiectului cunoașterii* în legătură cu structura *T.c.*, precizând că, aici, nu se va mai urma tradiția după care în teoria cunoștinței s-ar distinge două părți: una care să trateze despre originile, limitele și valoarea cunoștinței și alta care să trateze despre obiectul cunoștinței; în Prefața la ediția I a *T.c.* această a doua parte nu-și mai găsește locul.⁷ Temeiul oferit de Bagdasar acestei opțiuni este relevant pentru cele spuse mai sus: soluțiile pentru problema *obiectului* cunoașterii erau indexate în cadrul *teoriei cunoașterii* pentru că metafizica sau ontologia erau considerate perimate sau incapabile să-și asume obiectul princeps, iar aceste probleme filosofice erau totuși fundamentale și în strânsă legătură cu problema cunoașterii. Un lucru de reținut mai este că, atunci când epistemologia era considerată capabilă să ofere soluții și problemelor metafizice, aceste soluții erau însă numai „negative”, spune Bagdasar.

Putem citi aici cu ușurință sensul kantian în care filosoful român vede aportul epistemologiei la problemele specifice metafizicii tradiționale. Iar pentru că lucrurile se schimbaseră de câteva decenii, gânditorii contemporani „nu se mai sfiesc [...] să vină cu soluții metafizice pentru problemele care nu comportă altfel de soluții”, căci preocupările ontologice și metafizice deveniseră „din ce în ce mai numeroase și mai puternice”, iar urmările pentru teoria cunoștinței erau că aici nu mai trebuia să figureze probleme ce aparțin de drept altei discipline, probleme ce sunt, de fapt, probleme metafizice deghizate.⁸

Deși nu explicit, mai sus avem o distincție între problema *obiectului* cunoașterii/cunoștinței (adică la ce ne raportăm când cunoaștem, obiectul din fața noastră, „realitatea”) și problema *obiectului teoriei cunoștinței*. Prin clarificarea acestei distincții, între problema *obiectului* cunoașterii și a *obiectului teoriei cunoașterii*, putem înțelege la Bagdasar nu doar o opțiune pentru o structură a *T.c.*, ci și o situație epistemologică anumită, care explică inclusiv contextul epistemologic și modalitatea de abordare ale *T.c.*. Un element relevant în acest sens este și „promisiunea” voalată a autorului, din finalul prefeței primei ediții a *T.c.*, făcută în același context de mai sus, de a adăuga la „lucrarea de față” o altă lucrare „de introducere în metafizică”, o introducere care să vizeze ontologic obiectul, am adăuga noi.

⁷ Vezi *ibidem*, pp. 7, 8.

⁸ *Ibidem*.

În același timp cu răspunsul la întrebarea pusă mai sus privind felul în care Bagdasar înțelege că trebuie să se prezinte o introducere la teoria cunoștinței (din punctul de vedere al contextului teoretic în care este imersată), mai aducem în discuție o observație legată de conceptul de cunoaștere/cunoștință, precum și unele caracterizări ale epistemologiei din punctul de vedere al obiectului și al metodelor specifice în raporturile ei cu cele trei științe învecinate epistemologiei față de care, după Bagdasar, aceasta trebuie să se delimiteze strict – psihologia, logica și metafizica.

Dacă este să ne luăm după nota asupra ediției din 1995 a *T.c.*, aflăm că, față de edițiile anterioare,

a fost adusă la zi ortografia, au fost îndreptați unii termeni care, în epocă, aveau un înțeles diferit ori un alt accent semantic decât astăzi, au fost înlocuiți unii termeni impropriu folosiți, fără să fie afectat însă sensul ideii cu care se lucra [...]. În foarte mică măsură s-a intervenit și în expresie, sau, mai curând, în expresivitatea frazei. Nu s-au făcut alte intervenții.⁹

Concluzia este că, în ceea ce privește utilizarea termenilor „cunoștință” respectiv „cunoaștere”, fără să fie necesară o comparație între ediții (deși acest lucru este de sugerat pentru cei interesați), aici nu s-a intervenit în niciun fel. Este firească nonintervenția, deși pot apărea unele neînțelegeri în măsura în care este mai puțin cunoscut că, în epocă, același înțeles (de „cunoaștere”) pentru ambii termeni era des întâlnit, inclusiv la autori precum Tr. Brăileanu, M. Rădulescu sau I. Petrovici, cu excepția situației în care prin „cunoștință” se avea în vedere *rezultatul* procesului de cunoaștere, iar nu activitatea; aproape de fiecare dată însă, acest lucru este ușor de observat din context. Iar ca argument „direct” în ceea ce privește sensul din titlul lucrării lui Bagdasar pentru termenul „cunoștință” stă remarcă profesorului Dima¹⁰, care arată că cel implicat aici este sensul de „cunoaștere” (*Teoria cunoștinței = Teoria cunoașterii*). Am putea glosa însă spunând că, fără să-l putem credita pe Bagdasar cu aceasta, păstrarea acestei forme în titlu (*cunoștință* în loc de cunoaștere) ar putea fi mai profitabilă în măsura în care ar răspunde și sensului pe care îl are conceptul de cunoștință ca *rezultat* al procesului cognitiv, ambele fiind avute în vedere de autorul nostru în *T.c.*

În ceea ce privește raportarea la cele trei științe apropiate de teoria cunoașterii (psihologia, logica și metafizica), ceea ce este de reținut aici este maniera sistematică și integrativă în care Bagdasar vede aceasta comparare. Dacă ne depărtăm de primul nivel, al expunerii, în care autorul se referă la acest aspect în scurta sa introducere, putem observa că atât caracterizările acestor discipline, cât și raporturile lor „ca întreg”, sistematic, cu domeniul teoriei cunoașterii este unul cvasi-

⁹ *Ibidem*, p. 5.

¹⁰ Teodor Dima, „Aprecieri asupra lucrării lui Nicolae Bagdasar *Teoria cunoștinței*”, *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. XII, 2016, p. 30. Aici, după o analiză, Dima apelează la modul cum Bagdasar a parafrazat în românește cu referire la celebra lucrare a lui Locke: „cel dintâi modern care întreprinde o cercetare sistematică a *cunoștinței* [subl. n.]”.

kantian: în ceea ce privește *psihologia*, ca știință experimentală a *realității psihice*, poziția din care este clarificată relația cu teoria cunoașterii este una care împrumută argumentele kantiene (problema teoriei cunoașterii nu este una a fiziologiei procesului de cunoaștere, ci una a justificării principiale, transcendente, a posibilității cunoștințelor universale și necesare); în ceea ce privește *logica*, poziția din care este clarificată relația cu aceasta, la fel, preia interpretările kantiene privitoare la modul „formalist” în care logica își apropiază domeniul adevărului (prin raportarea doar la forma cunoștinței, iar nu și la conținutul, la „materia” acesteia); la fel, statutul *metafizicii* ca știință nu poate părăsi cadrele tradiționale fără „proba de foc a examenului epistemologic”¹¹ (clarificarea posibilității, a legitimității domeniului propriu al fiecărei științe este fundamentală, înțelegerea și evitarea erorilor metafizicii prin critica rațiunii pure fiind explicate de programul kantian). Vedem că atât obiectul, cât și metodele, modalitățile de interceptare a problemei cunoașterii în general diferă principial, în epistemologie, pe de o parte, și în celelalte (trei) științe învecinate, pe de alta. Ceea ce permite această separare este, cred, chiar viziunea epistemologică de tip (post)kantian în care Bagdasar înțelege să-și proiecteze *T.c.*

La tabloul de mai sus, din care reiese destul de limpede că, pentru Bagdasar, epistemologia presupune o anumită raportare (de sorginte kantiană) la obiect, în conturarea contextului epistemologic al *T.c.* reluăm exigența unei perspective *sistematice* (nu istorice) asupra cunoașterii și o punem în legătură cu două modalități în care, explicit, Bagdasar vede teoria cunoașterii. Acesta spune că „teoria cunoștinței este în primul rând o teorie a cunoștinței științifice”, având „ca obiect cunoștința universală și necesară, indiferent dacă este directă ori indirectă, originară ori derivată, evidentă prin ea însăși ori demonstrată, apriorică ori bazată pe experiență”. În alți termeni, obiectul principal al teoriei cunoașterii este, kantian formulat, „*posibilitatea cunoștinței științifice*, *posibilitatea teoretică* a cunoștinței științifice cu toate articulațiile ei constitutive”¹². Într-un al doilea sens, mai larg, „teoria cunoștinței are ca obiect orice cunoștință care se prezintă cu veleitățile care e întemeiată, că sesizează adecvat lumea obiectivă și dă o explicare unitară și sistematică a acesteia”¹³.

Reiese din cele de mai sus că, deși Bagdasar asumă o poziție neutrală, obiectivă, având la bază cei „doi pași metodologici” și preferând criteriul sistematicității în edificarea și expunerea *T.c.* ca „introducere în epistemologie în limba română”, angajamentele epistemologice tacite privind condițiile de posibilitate pentru introducerea sa la teoria cunoașterii (*T.c.*) sunt unele cvasikantiane.

Voi arăta în continuare, apelând și la unele ilustrări din mai multe capitole ale *T.c.*, cum înțeleg că funcționează acest mănunchi epistemologic (condițiile teoretice pentru o introducere în epistemologie și cei doi pași metodologici) în economia acestei lucrări, subliniind că modalitatea fundamentală de raportare a lui Bagdasar

¹¹ Nicolae Bagdasar, *op. cit.*, p. 15.

¹² *Ibidem*, p. 11.

¹³ *Ibidem*.

la teoriile, la curente și la autorii prinși în cercetarea sa, în pofida țintei de obiectivitate a celor doi pași metodologici asumați, reflectă în primul rând poziționarea (post)kantiană¹⁴ despre care am vorbit mai sus.

În ceea ce privește primul pas metodologic, acesta constă în *expunerea*, în prezentarea teoriei (autorului/autorilor) ca atare și sistematic, cu un generos apel la citate și la parafrază, cu completări și/sau continuări ale pretinsului gând originar prin apel la alți comentatori, de preferință tot prin citate sau parafrazări. Rar se procedează la o prezentare-critică pretins neutră (cum este în cazul prezentării poziției lui Kant).¹⁵ La acest pas, Bagdasar utilizează toate tehnicile menționate aproape ca într-o formulă asiguratoare de obiectivitate. Sistemicitatea prezentării nu constituie risc de „falsificare” pentru autorul nostru; în plus, el nici nu pare să conștientizeze că întregul mănunchi metodologic este cel care ghidează, în fapt, atât alegerea și ordonarea teoriilor prezentate, cât și, mai ales, poziționarea epistemologică din interiorul căreia procedează – o posibilă explicație voi oferi în finalul analizei. În ceea ce privește pasul al doilea, *critica*, aceasta se vrea una obiectivă și neutrală, de asemenea sistematică și lămuritoare (de fapt, ea se face dinspre tipurile de argumente și de poziții pe care, tacit, Bagdasar le asumă „ca adevărate” încă de la începutul *T.c.*). *Critica* se săvârșește fie prin propria analiză, fie prin „gura” unor filosofi sau comentatori agreeți ca poziționare de Bagdasar, fie prin ambele modalități.

Un scurt comentariu mai privește aspectul cantitativ, ponderile pe care le au diferitele teorii în economia *T.c.*, atât la primul, cât și la al doilea pas metodologic. Am observat că, la primul, spațiul acordat unei teorii sau unui autor se face în funcție de apropierea sau de depărtarea poziției lui Bagdasar față de teoria/poziția pe care o discută, precum și de nivelul de dificultate impus de aceasta. Astfel, dacă teoria prezentată nu are legătură cu sau nu pune în dificultate poziționarea sa, sau dacă este foarte departe teoretic de aceasta (în *interpretarea lui Bagdasar*, firește), teoria este rezumată drastic prin citate și prin completări sumare ale altor comentatori; în unele situații (ca în cazul „psihologismului”), Bagdasar justifică chiar absența prezentărilor prin aceea că, pozițiile în cauză „fiind greșite”, ar fi „periculos” să le readucem în discuție (!) – aici avem un exemplu de „apreciere-interpretare”, pe care Bagdasar îl dă mai mult sau mai puțin conștient. Dacă, dimpotrivă, teoria prezentată are legătură cu sau pune în dificultate propria poziționare (implicită) sau se situează foarte aproape de ea, *expunerea* este lungă și punctul de vedere al lui Bagdasar se poate mai ușor observa (de exemplu, în prezentarea criticismului lui Kant, a poziției lui Husserl sau a celei a lui Rickert). În ceea ce privește pasul doi, cel al *criticii*: dacă teoria prezentată este departe de

¹⁴ Cu acest termen am în vedere ceea ce ar putea constitui chiar poziția lui Bagdasar, distinsă de diversele perspective neokantiene pe care le adoptă, fie când discută poziția lui Rickert, fie pe cea a lui Husserl, de exemplu.

¹⁵ Pentru că aici poziționările celor doi, în mare, coincid, este explicabil de ce Bagdasar își permite să amestece în prezentare și elemente de critică.

situarea lui Bagdasar în chestiune și nu o pune în dificultate sau dacă este prea ușor de criticat, acest pas este rezumativ; dacă, dimpotrivă, este aproape de propria poziție și/sau o pune în dificultate, atunci excursul este mai elaborat și poziționarea proprie mai pronunțată (Kant și Rickert).

O primă remarcă legată de cele 13 capitole ale *T.c.* ar fi că primul și ultimul capitol par să nu respecte într-un totu rețeta riguroasă a celor doi pași sau nu întocmai: în ambele avem o alternanță a *prezentării* cu *critica*, fapt justificabil în măsura în care primul capitol (*Logicismul naiv*) presupunea, cumva, un istoric al problemelor până la perioada pe care Bagdasar a(r fi) considerat-o de o oarecare „actualitate”; ultimul capitol (*Absolutism și relativism*), cum vom vedea, pentru că încheie „introducerea” autorului în epistemologie, se vrea a fi cumva și o concluzie din partea acestuia, fapt ce lasă să se decanteze mai ușor chiar propria sa poziție privitoare la problema cunoașterii – lucru însă fără coerență și greutate argumentativă, în lipsa rezultatelor din analiza noastră la *T.c.*, în care sunt decodificate *aceleași* poziționări epistemologice.

Pentru ilustrarea celor de mai sus și a ipotezei noastre, în primul capitol (*Logicismul naiv*), discutând prezența și relevanța în cadrul acestui curent a principiului contradicției în calitate de unic criteriu al adevărului, corecțiile autorului la unele „greșeli” ale trecutului îi trădează poziția kantiană:

Căci principiul contradicției este necesar, dar nu și suficient pentru întemeierea adevărului. În afară de lipsa de contradicție mai e nevoie și de altceva pentru ca o judecată să fie adevărată: *în primul rând de raportarea ei la obiect* [subl. n.].¹⁶

Mai mult, autorul spune că:

nici recurgând la celelalte principii logice nu putem avea o garanție a veracității vreunei cunoștințe, din cauză că principiile logice nu garantează și nu pot garanta decât *formalitatea* adevărului, nu materialitatea lui: principiile logice se mișcă pe un plan pur formal, iar o cunoștință, ca să fie adevărată, are totdeauna nevoie de două brațe de susținere: de principiile logice, pe de o parte, și, pe de altă parte, de lumea obiectivă.¹⁷

În capitolul dedicat scepticismului, nefiind un relativist, Bagdasar ar fi putut dezvolta o critică directă, opunându-se frontal acestuia. Astfel de așteptări sunt satisfăcute doar în măsura în care prezentarea și critica se fac dintr-o perspectivă epistemologică tangențială cu problema scepticismului, cvasikantiană, diferită de cea clasică: „Principial nu stă nimic în calea unei cunoștințe absolute despre lumea *fenomenală* [subl. n.]...”.¹⁸ O altă raportare de acest tip poate fi identificată atunci când Bagdasar se referă la critica scepticismului adresată cauzalității. Aici, el dezvoltă două puncte de vedere kantiene: primul are în vedere faptul că nesatis-

¹⁶ *Ibidem*, p. 22.

¹⁷ Este cunoscut că, pentru acest mod de raportare, Bagdasar utilizează termenul „obiectiv” (care presupune o *raportare* la lumea obiectelor și la obiect, dar fără a implica automat o preluare de „obiectivitate” – înțelesă ca o trăsătură epistemologică), pe care îl distinge de obiectiv (care trimite la o valoare epistemică); dar „obiectivul” poate fi și obiectiv, însă nu în mod necesar – vezi *ibidem*, nota 1.

¹⁸ *Ibidem*, p. 37.

facerea exigenței clasice a întemeierii cauzale (Hume) nu conduce la scepticism, schimbarea de perspectivă adusă de Kant asigurând știința („... chiar dacă noțiunea de cauzalitate se sustrage unei complete și mulțumitoare analize logice, nu urmează deloc de aici că ea ar fi inutilă în investigarea *fenomenelor* [subl. n.]...”¹⁹); cel de-al doilea privește cauzalitatea în lumea viului și este legat de primul în sensul că,

... deși noi nu cunoaștem nici astăzi cum fenomenele fizice determină pe cele psihice, sau fenomenele psihice pe cele fizice, și totuși determinarea cauzală dintre fizic și psihic ne-a adâncit mai mult decât pare la prima vedere cunoștințele noastre despre aceste fenomene. *Cu alte cuvinte, chiar dacă nexul cauzal însuși este învăluit încă în mister, noi putem totuși să cunoaștem o parte din natura fenomenelor ce stau în raporturi cauzale*²⁰ [subl. n.].

Poate cea mai interesantă dezvoltare kantiană agățată de chestiunea scepticismului privește distingerea dintre „relativitate” și „relaționare”. Autorul spune că „o cunoștință a relațiilor dintre lucruri poate fi tot atât de absolută ca și o cunoștință a esenței însăși a lucrurilor; dacă aceasta este sau ar fi posibilă”. Ca argument interesant adus de Bagdasar este faptul că „rezultatele la care ajunge teoria relativității, privite îndeaproape, nu pot fi interpretate ca pledând pentru o relativizare a cunoștinței. Teoria relativității susține relaționalitatea lucrurilor, relaționalitate care nu duce la relativitatea cunoștințelor. Cunoștințele relaționale nu sunt cunoștințe relative”. Într-adevăr,

trebuie să facem o deosebire fundamentală între relaționalitate și relativitate, fiindcă, din punct de vedere logic, avem aici două noțiuni complet diferite. Noi putem avea cunoștințe adevărate, absolut valabile, despre relațiile dintre lucruri, ceea ce înseamnă că relaționalitatea și valabilitatea absolută a cunoștințelor nu sunt noțiuni ce se exclud, căci *valabilitatea absolută nu stă în legătură indisolubilă și necesară cu existența în sine a lucrurilor*²¹ [subl. n.].

În ceea ce privește raționalismul, în acest capitol Bagdasar abordează problema adevărului și a erorii, a ideilor înnăscute, dar mai ales a metodei, pornind de la Descartes, trecând prin Spinoza și Leibniz cu referirile așteptate la diferitele accepțiuni ale metodei din matematica secolelor 16–18. Interesante pentru analiza noastră sunt oprirea pe care autorul nostru o face la Galilei, precum și modalitatea în care a înțeles combinarea metodelor (*analitică și sintetică*) la Kant. Deși nu-l tratează aici pe filosoful german, din abordarea chestiunilor reiese, din nou, maniera kantiană de a „corecta” și completa diferitele poziționări. Astfel, Bagdasar apreciază doar până la un punct aportul la epistemologie al raționaliștilor, cei care

¹⁹ *Ibidem*, p. 38.

²⁰ *Ibidem*. Aici este interesant punctul de vedere al lui Kant însuși, peste care se suprapune cel al lui Bagdasar (pentru mai multe lămuriri ar fi de urmărit poziția lui Kant în ceea ce privește înțelegerea teleologică a cauzalității din *Critica facultății de judecare*, partea a doua – „Critica facultății de judecare teleologice”; vezi, eventual, și Marius Augustin Drăghici, „Considerații actuale asupra conceptului de teleologie la Kant”, *Studii de epistemologie și de teorie a valorilor*, vol. II, 2016, pp. 125–150).

²¹ *Ibidem*, p. 37.

au pus un accent deosebit pe „factorii apriorici”. Neglijarea contribuțiilor domeniului sensibilului la problema cunoștinței a fost subliniată de autorul nostru prin apel la un model mai competitiv decât cel oferit de raționalism, venit din știința naturii prin Galilei. Vorbind despre acesta, Bagdasar laudă ideea genială după care,

pentru orice cercetare despre natură, colaborarea dintre experiența sensibilă, care singură este fundamentul investigației, și gândirea matematică, care, în observația ce se servește de măsură, în experiment, în relevarea raporturilor legale din curentul devenirii, poate sesiza fenomenele naturii externe și cu aceasta poate ridica simpla cunoștință empirică la o știință demonstrabilă.²²

Nici numai observația sensibilă, nici doar speculația din pura gândire nu sunt de ajuns; și nici clasificarea noțională a lucrurilor percepute; ci numai analiza matematică a fenomenelor duce la cunoașterea lor.²³

Această idee a lui Galilei, „cu adevărat revoluționară”, o vede Bagdasar expusă, într-o altă formă, cu un veac și jumătate mai târziu, la Kant, „dar în fond susținând același lucru”, „meritând să fie considerată ca un imperativ vital pentru orice investigație exactă și menită să ducă la cele mai strălucite cuceriri științifice”. Doar că ea nu a fost respectată de toți gânditorii raționaliști, la care toate concepțiile filosofice bazate pe activitatea spontană și pe spontaneitatea pură a gândirii au încercat să deducă aprioric realitatea fără să se refere la datele sensibile, ceea ce le-a făcut construcții fără *fundamentum in re*, speculații lipsite de atributele exactității și ale verității²⁴.

În fine, în partea „critică” a prezentării raționalismului, preferința filosofului nostru pentru „intervenția lui Kant” în acest punct, „împotriva raționalismului”, este justificată prin aceea „că orice idee fără conținut intuitiv și sensibil este formă goală, lipsită de relevanță ontologică și științifică”. În același stil, Bagdasar consideră că, imediat după Kant, gânditori care pretindeau că lucrează în spiritul acestuia și duc mai departe firul gândirii lui căutând să scoată doar din rațiune nu numai formele universale și necesare ale conștiinței, ci și conținutul ei, au greșit.

În *expunerea* empirismului, Bagdasar apelează la o încadrare a poziționărilor de aici care îi „trădează”, și ea, situarea kantiană atunci când aduce în discuție critica cauzalității: „Dar explicațiile *genetice* [subl. n.] empiriste ale cunoștinței nu s-au oprit aici...”²⁵. Cum am spus mai sus, nu ne oprim aici asupra problemelor tratate de autorul nostru în cadrul empirismului, doar amintim că au fost întrucâtva detaliate, pe lângă poziția lui Hume asupra cauzalității, critica matematicilor ca științe deductive, critica silogismului la Mill și poziția lui Spencer privind dinamica „aprioriului” din viziunea lui Petrovici. În ceea ce privește poziția sa genuină, vedem că, prin *critica* empirismului, Bagdasar este într-adevăr consecvent cu propria poziție (despre care vrem să dăm seama în analiza noastră) când respinge

²² *Ibidem*, p. 50.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 60.

concepția *sufletului-oglină*, în care sufletul ar reflecta pasiv și indiferent tot ceea ce i se înfățișează. Considerând că ideea empiristă despre pasivitatea sufletului „este greșită”, autorul caută să scoată în relief „activitatea” sufletului, „spontaneitatea” gândirii, facultatea apercetivă a spiritului. Reiese, astfel, din critica adusă empiriștilor, ceea ce crede Bagdasar însuși: că, de exemplu, cunoștința nu stă în senzații, percepții și reprezentări, ci în *operații* ale gândirii, în acte de judecată, adică în acele acte în care poate fi vorba despre adevăr sau fals.²⁶ La un moment dat, filosoful român pare chiar că împrumută de la Kant sensul funcțional al facultăților noastre raționale: noțiuni precum identitate, cauzalitate, substanță ș.a. „nu-și pot avea originea în experiență, ele și-o au în altă parte, și anume în intelect, gândire, rațiune sau cum altfel mai poate fi numită *funcțiunea* [subl. n.] care le produce.” La fel cu „... principiile care stau la baza științelor și fac posibilă cunoașterea fenomenelor”, acestea „nu-și pot avea originea în experiență, fiindcă experiența este limitată, pe când principiile depășesc experiența reală, trecută și actuală, și se întind și asupra experienței *posibile* [subl. n.] viitoare.” Pe de altă parte, „principiile nu plutesc în vid, ci ele se cer întărite, susținute de experiență, dar acest lucru nu trebuie interpretat în sensul că ele derivă din experiență și ar avea o origine empirică.”²⁷

Criticând poziția empiristă, vorbind despre experiența simțurilor, Bagdasar se exprimă într-un limbaj și un sens cvasikantien când spune că în orice act perceptiv, cât de elementar, se amestecă factori intelectivi pentru a organiza elementele furnizate de simțuri. Astfel, când ne referim la un obiect din fața noastră, noi gândim *un și lucru (unitate și substanță)* care nu sunt luate din experiență, spune Bagdasar. Aceștia sunt factori intelectivi pe care nu-i putem lua din experiență și cu ajutorul cărora cunoștința (aici, cunoașterea) noastră organizează datele sensibile.²⁸

Acceptând și asumându-și tacit (prin citare) critica lui Husserl la adresa empirismului privind unele distincții considerate fundamentale, Bagdasar consideră că empiriștii, în tendința lor de a întemeia totul pe experiență, când este vorba despre principiile logice, confundă lucruri principial eterogene. Aflăm deci cu Husserl că „Evidență și convingere oarbă, generalitate exactă și generalitate empirică, incompatibilitate logică a judecăților (*Sachverhalte*) și incompatibilitate psihologică a actelor de credință [...] sunt pentru el [empirist, n.n.] unul și același lucru.”²⁹

Bagdasar spune că, deși nu sunt scoase din experiență, principiile logice se aplică acesteia și o condiționează. În ce privește experimentul, care presupune o eficacitate teoretică maximă, de mâna întâi, spune Bagdasar, acesta nu ar presupune totuși în chip necesar raționamentul inductiv ca vehicul logic, pe care Mill îl vedea la baza oricărei cunoașteri; ca exemplu, Bagdasar dă principiul gravitației, care nu a fost observat, ci i s-a prezentat lui Newton sub forma unei *ipoteze*, pe care

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 67.

²⁸ *Ibidem*, p. 68.

²⁹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I, Aufl., 105, *apud* N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 69.

observațiile au venit să o *confirme*. Galilei ar fi pretins că ar fi descoperit legea căderii corpurilor grele cu ajutorul rațiunii și că ar fi verificat-o apoi cu ajutorul experienței. Kantian, Bagdasar mai spune că nici chiar în științele de pură observație spiritul nu este pasiv, ci pune întrebări naturii așteptând răspunsuri, face observații condus de anumite idei și urmărește anumite ținte. Spiritul intervine activ în observarea fenomenelor, *anticipează* asupra lucrurilor, este *spontan* și *productiv*.³⁰ În fine, în principiu, Bagdasar este de acord cu Kant și în ceea ce privește *principiul cauzalității*: dându-i dreptate lui Hume că experiența nu poate fi sursa cauzalității, dar nici că trebuie să fim sceptici cu privire la acest principiu, Bagdasar spune că ideea cauzalității trebuie înțeleasă ca un *principiu a priori*; pentru că depășește orice experiență și deci nu poate fi scos el însuși din experiență. Printre altele, mai în detaliu, vom vedea mai jos și obiecțiile lui la acest principiu, obiecții pe care însă le consider ca ale oricărui „kantian de bun-simț”.

În ceea ce privește capitolul dedicat *criticismului*, cum era de așteptat, acesta se referă la epistemologia kantiană, în special a *Criticii rațiunii pure*. În economia *T.c.*, ca pondere pentru un singur autor, acest capitol propune cel mai mare număr de pagini alocat, în comparație cu alți autori și alte curente. Cum am anunțat deja, nu ne ocupăm nici aici cu analiza a ceea ce a prezentat Bagdasar despre filosofia lui Kant, din punctul de vedere al conținutului, ci interesează *maniera* în care el o face, cu accent pe poziționarea disonantă a acestuia în raport cu pașii metodologici asumați, cu mănunchiul epistemologic descris mai sus, cu pretențiile de obiectivitate ale demersului din *T.c.* Cum spuneam, poate mai important, din toată această strategie de interpretare este de scos la lumină poziționarea lui Bagdasar în raport cu epistemologia lui Kant și cu problema cunoașterii în general.

Revenind, în ceea ce privește *prezentarea* criticismului (kantian), aceasta ocupă aproape întreg spațiul alocat capitolului, adică aproape 40 de pagini, față de patru și ceva dedicate *criticii*. Mai este de observat faptul că Bagdasar s-a străduit destul de mult să fie cât mai clar în acest prim pas metodologic, explicațiile sale ajutătoare nefiind expeditiv, presupunând uneori chiar apelul la exemple. Dacă ne gândim că ponderea cantitativă (și calitativă!) pusă la dispoziție pentru un singur autor/curent filosofic este, comparativ, de departe pe primul loc în cazul criticismului, aceste două observații ne pot spune multe, de data asta și indirect, despre importanța gândirii kantiene pentru autorul *T.c.*

Referirea la conceptul fundamental al criticismului, la *transcendental*, se face în contextul răfuielii lui Bagdasar cu curentul psihologist, unul dintre multiplele curente care s-au raportat la filosofia kantiană, trădându-și astfel crezul metodologic în virtutea căruia prezentarea trebuie făcută „obiectiv”, fără niciun fel de interferențe. Astfel, opunându-se metodei „genetice”, psihologice, el încearcă să determine cât mai în detaliu conceptul de transcendental, pe care, invocându-l pe Hartmann ca sursă bibliografică, îl pune în legătură cu cel al posibilității în calitate

³⁰ Nicolae Bagdasar, *op. cit.*, p. 70.

de condiție *a lui* apriori. Distingerea între registrul genetic, al explicării psiho-fiziologice a actelor cunoașterii, de cel epistemologic, al problemelor „de drept”, este considerată de Bagdasar fundamentală pentru a putea porni pe un drum „corect” în a-l înțelege pe Kant. Într-adevăr, atunci când spunem că transcendențialul este condiție de posibilitate, de fapt nu este vorba despre o posibilitate a ceva real, care ar ține de existență, ci despre posibilitatea (logică, epistemologică – teoretică) de a avea *ca obiect* pentru conștiința noastră ceva, adică total epistemologic, spune N. Bagdasar. Avem a face deci cu o condiție a unei posibilități logice, epistemologice, teoretice, pentru că posibilul privește aici nu capacitatea logică a omului, ci structura epistemologică a obiectelor (nu ca lucruri în sine). „Termenul posibilitate nu trebuie conceput psihologic și subiectiv, ci logic și, de aceea, obiectiv”³¹, mai întărește Bagdasar.

Pe modelul explicat de noi la începutul analizei, apelând la N. Hartmann, Bagdasar este de acord că metoda transcendențială, în care „plecând de la realitatea obiectului, se conchid condițiile posibilității lui”³², este opusă perspectivei psihologice, care are în vedere resorturile sufletești, subiective, acte reale care ar sta la baza cunoștinței; toate s-ar supune legilor psihologice. Metoda genetică (psihologică) vizează probleme *de fapt*, care nu sunt cele kantiene: cele kantiene sunt *de drept* și vizează factorii *apriorici* ai cunoștinței valabile, mai spune Bagdasar. Mai mult, „pentru aceștia [psihologuștii, n.n.] se pare că Imm. Kant n-a existat încă”, pentru că ei „confundă [...] *explicarea* cu *justificarea* (*quaestio facti* cu *quaestio juris*): dacă arăți geneza unui act de cunoaștere nu înseamnă că ai și îndreptățirea lui; a explica geneza psiho-fiziologică nu ține loc de explicarea și justificarea faptului ca atare.”³³

Desigur, până la un punct putem spune că lectura lui Bagdasar este (cea) „corectă”, însă este poate la fel de corect să nu considerăm că perspectiva psihologuștii este una „total eronată”, dacă ne gândim doar la rodnicia acestei perspective dinspre Kant pentru științele cogniției din secolul trecut. De fapt, aici pare că avem a face cu un exces al „realismului epistemologic” explicat al lui Nicolae Bagdasar în ceea ce privește epistemologia.

Referitor la *critica* criticismului, Bagdasar are impresia că dezvoltă o poziție obiectivă și eficace, delimitativă etc., problemele „nerezolvate” de filosoful german fiind subliniate de el însuși. Un lucru demn de semnalat legat de capitolul dedicat criticismului este că, dacă pe parcursul *T.c.* critica adresată celorlalte curente și/sau autori s-a făcut de pe poziții *cvasikantiane*, aici, la Kant, critica se face „din interiorul kantianismului”, ca să zicem așa. S-ar mai putea spune că, până la autorul german, era destul de mult de criticat, așa încât poziționarea generic kantiană a lui Bagdasar era una performantă; odată cu abordarea critică a criticismului (kantian) însuși, autorul nostru devine mai aspru pentru Kant decât „Kant-ul său” aplicat

³¹ *Ibidem*, p. 77.

³² N. Hartmann, „Systematische Methode”, *Logos*, 1912, p. 125, *apud* N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 75.

³³ *Ibidem*, p. 76.

criticii celorlalți. Dincolo de jocul de cuvinte-situații, faptul că filosoful român îl critică și pe Kant nu înseamnă că este ne-kantian, ci că nici el nu are răspunsuri mai bune sau, poate, are întrebări mai „subiective” decât crede; însă, față de ceilalți, Bagdasar este pur și simplu kantian.

Pentru a putea conchide asupra acestui „loc”-cheie din analiza noastră, este necesar să prezentăm mai aplicat acest „pas” al *criticii*: vom expune principalele obiecții ale lui Bagdasar într-un context care va încerca să deslușească însăși poziția sa cu privire la problemele de care s-a ocupat Kant. Până să-și formuleze „criticile”, Bagdasar ne dezvăluie criteriile după care a procedat la sistematizarea obiecțiilor în general la adresa criticismului lui Imm. Kant.

Înainte de toate, „neînțelegerea” fundamentală a (gândirii) lui Kant ar fi pornit de la confuzia legată de scopul și sarcina *Criticii rațiunii pure*. Cei care nu au înțeles că la Kant „... avem o critică a facultății, nu a cărților și sistemelor...”, sunt interpreții care au greșit procedând în demersul lor fără să-și pună în prealabil *problema modului cum au fost dobândite noțiunile*, nici a *dreptului cu care sunt ele întrebuințate*. Acest lucru se realizează, ca să spunem așa, cum „corect” a înțeles Bagdasar, „din principii” și cu ajutorul metodei transcendente. Înțelegem apoi că o clasificare a tipurilor de critici ar distinge între: unele întemeiate, altele parțial întemeiate și parțial greșite, altele total greșite, pe acestea din urmă autorul nostru nedorind să le reia în lucrarea sa, „pentru a nu le reînvia”. În ultimă instanță, majoritatea criticilor greșite și/sau total greșite sunt astfel pentru că autorii lor, pur și simplu nu l-au înțeles pe Kant.

Având convingerea că ceea ce prezintă el însuși sunt criticile obiective, „sistematice”, întemeiate și îndreptățite, dintre acestea Bagdasar ni le propune pe „cele mai importante”: cele care se referă la tabela categoriilor, la determinarea „eronată” a categoriei cauzalității, la problema concilierii dintre intuiție și concept, respectiv dintre intelect și sensibilitate, la „inutilitatea” schematismului, la ambiguitatea conceptului de „conștiință în genere” și la raportul *Criticii* cu științele vremii lui Kant. De fapt, și aici – sau mai cu seamă aici – N. Bagdasar se dezvăluie el însuși ca un kantian. De exemplu, unele dintre criticile și nedumeririle sale au fost abordate cu succes de exegeza contemporană și, *din direcția de interpretare* a lui Bagdasar însuși, ar putea fi considerate chiar soluționate, cum este critica privind dificultatea interacțiunii dintre conștiința empirică și conștiința în genere sau a interacțiunii dintre intelect și sensibilitate. Acestor probleme, invocate ca nerezolvate de Nicolae Bagdasar la acea vreme, li s-au propus unele soluții ingenioase, precum interpretările actuale la „argumentul identității funcției”. Desigur, sunt unii autori care nu acceptă aceste soluții, dar de pe alte poziții.³⁴

Legat de critica la tabela categoriilor, Bagdasar susține că Imm. Kant a avut în vedere „faptul istoric”, al tablei judecăților *logicienilor*, ceea ce l-ar fi condus la un set de categorii incomplet, unde, în plus, categorii precum cantitatea și calitatea

³⁴ Pentru aprofundarea problemei, vezi Marius Augustin Drăghici, *Experimentul rațiunii pure. Deducția kantiană a categoriilor*, Cluj-Napoca, Grinta, 2010, în special capitolele 4 și 5.

se regăsesc doar ca „titluri”, iar nu în calitate de categorii standard; de asemenea, concepte precum cel de scop, mijloc, identitate și deosebire ar fi trebuit să fie incluse de Kant în tabela sa, în calitate de categorii, la fel spațiul și timpul.

Să nu uităm că Nicolae Bagdasar consideră că obiecțiile sale sunt „sistematice”, și nu istorice, spre deosebire de principiul ales de Kant în descoperirea categoriilor, „tabla logicienilor”, unul (considerat) istoric. Totuși, așa cum am încercat să arăt pe parcursul analizei, ceea ce ne spune Bagdasar nu este decât „într-o interpretare”, a sa: exegeza contemporană a arătat că „firul conducător” al lui Kant în acest demers nu este „munca logicienilor”, ci este, așa cum apare în *Prolegomene*, principiul conducător *transcendental*. Kant pleacă de la o tabelă modificată *transcendental* – și de aici confuzia lui Bagdasar cu privire la chestiune. „Începutul” reprezentat de tabla logicienilor este unul provizoriu și este supus procedurii *transcendentale* care ne oferă tabela intelectului în *judicare* (activitatea de a judeca, fundată în *posibilitatea* acestei activități, care este *transcendentală*)³⁵, nu în *judicata logică* („treaba logicienilor”) – pentru exegeza interesată, această chestiune a reprezentat, printre altele, o problemă de context istoric al sensului „*judcății*”, *cvasi*acceptată în final. La acel moment însă, pentru că nu erau disponibile aceste „*noutăți*”, Bagdasar a considerat-o o eroare a lui Kant. La fel, în ceea ce privește „*titlurile*”, acestea reprezintă „momente ale intelectului în *judicare*” ceea ce le conferă o semnificație diferită de cea bănuită de Bagdasar. Legat de spațiu și timp, Bagdasar consideră separarea acestora de categorii ca fiind tot o eroare definitivă și optează pentru „soluțiile” oferite de H. Cohen și P. Natorp, care le-ar fi integrat în calitate de categorii ale intelectului; și aici, „*oferta*” timpului și interpretarea lui Bagdasar nu i-au furnizat ceea ce unii exegeți contemporani au observat: atât spațiul, cât și timpul beneficiază, și ele, de o „*deducție*”, dar la nivelul *Esteticii transcendente*, întrucât Kant a despărțit doar metodologic intelectul de sensibilitate, pentru expunerea întemeiată a sistemului său pe cele două secțiuni *transcendentale* – *Estetica* și *Analitica*. Deci, spațiul și timpul își găsesc locul și demnitatea teoretice, purtând marca *unității*, asemenea categoriilor, dar la nivelul sensibilității, iar Kant nu a „*greșit*” în vreun fel aici (de altfel, în ediția B, *deducțiile* – inclusiv de la nivelul sensibilității – sunt *circumscrie* de noua numerotație pe paragrafe 1–27, care debardează separarea *estetică* – *analitică*, deci statutul formator *a priori* al spațiului și timpului sunt asumate de Kant).³⁶ În plus, adăugirile lui Bagdasar la categoriile kantiene din acest pas doi, al „*criticii*” sistematice și „*obiective*”, precum și alte „*corecturi*” țin de propria sa poziționare, de unele influențe pe care, tacit, le lasă să iasă la iveală, cum am văzut și mai sus (cu Cohen și Natorp).

³⁵ Vezi Béatrice Longuenesse, *Kant and the capacity to judge. Sensibility and discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2000.

³⁶ Vezi Marius Augustin Drăghici, *Experimentul...*, ed. cit., p. 223 și urm.

Înțelegerea lui Bagdasar cu privire la determinarea eronată a categoriei cauzalității la Kant conduce, în pasul doi, la ideea utilizării transcendente a cauzalității, bazată pe înțelegerea lucrului în sine drept cauză a fenomenelor, ceea ce ar fi contradictoriu, pentru că ar însemna că această cauzalitate este utilizată și în domeniul transcendentului, al suprasensibilului. „Eroarea”, însă, ține de înțelegerea cu privire la „lucrul în sine” kantian identificabilă în interpretarea lui Bagdasar; de fapt, acesta nu este decât un „concept-limită”, epistemologic strict, el nu este luat în sens ontologic de Kant în vreun fel, deci nici în calitate de „cauză” – decât strict negativ. Această interpretare a lui Bagdasar poate fi explicată și prin aceea că el nu avea încă „la îndemână” deosebirea metodologică dintre sensibilitate și intelect sau unele reconstrucții, reinterpretări ale conceptelor „intuiție *formală* – *forma* intuiției” disponibile astăzi, ceea ce ar fi diminuat considerabil și critica cu privire la problema distincției intuiție–concept.

Despărțirea metodologică dintre concept și intuiția empirică și redarea modului cum funcționează, *via* schematism, aplicarea conceptelor la intuițiile empirice este ceea ce Kant a susținut, iar nu că, în procesul cunoașterii, ele sunt despărțite și trebuie cumva unite. Kant a arătat cum/de ce există o componentă *a priori* în cunoaștere (pentru că ea persistă *a priori* față cu experiența, dar, la ocazionarea acesteia, ca *spontaneitate*, se manifestă în cunoaștere *împreună*). Invocarea schematismului nu ține în primul rând de încercarea de a „împăca” cele două niveluri ireductibile (eterogenitatea categoriilor cu omogenitatea aplicării), ci, grație „argumentului aceleiași funcții”, Kant vede posibilitatea de aplicare transcendentă la experiență. Desigur, atâta timp cât doar *gândim* și nu cunoaștem, avem o raportare transcendentă a categoriei, de pildă, a cauzalității, la ceea ce gândirea gândește, dar această raportare este una pur *speculativă*, situată pe un alt plan decât cel epistemologic și care iese de sub definiția kantiană a cunoașterii (prin experiență).

Nu mai insistăm asupra problemei noțiunii de *conștiință în genere* (*überhaupt*), nici asupra *apercepției transcendente*, nici asupra statutului științelor vremii sale în teoria transcendentă kantiană, referitor la care Bagdasar mai avea obiecții; ceea ce vrem să arătăm este că, după cum am încercat să ilustrez și mai sus, discuția din *T.c.* legată de „greșelile”, „erorile”, de exemplu ale lui Kant, și stabilirea „sistematică” a adevărului teoriei kantiene se reduc, la limită, la anumite interpretări și reconstrucții mai mult sau mai puțin performante accesibile chiar *viziunii kantiene a lui Bagdasar despre cunoaștere*.

De fapt, așa cum sugeram delimitând pragmatic planurile în debutul analizei, atât epistemologia lui Kant, cât și perspectivele reprezentanților psihologismului cu privire la aceasta, precum și kantieni ca N. Bagdasar, B. Bauch, P. Natorp, N. Hartmann etc. sau, dintre contemporani, ca M. Wolff, P. Guyer, B. Longuenesse, M. Friedman, D. Henrich etc., se află într-un dialog în legătură cu *problema* cunoașterii. Aici, acest dialog este unul proiectat, într-adevăr, în cadrele filosofiei și ale epistemologiei kantiene, pe care un kantian ca Bagdasar o consideră

„aproape adevărată”, în condițiile în care sunt „rezolvate” unele chestiuni rămase în suspensie, după cum am văzut. Abia această poziție (care include atitudinea sa epistemologică *tacită*), după cum anunțam mai sus, întrește situarea lui Bagdasar în general în legătură cu problema cunoașterii. Alți epistemologi kantieni însă, cum sunt de pildă unii reprezentanți ai filosofiei analitice (P. Strawson, T. E. Wilkerson, B. Stroud etc.), propun o interpretare a modelului kantian puțin compatibilă cu ceea ce considera „corect” Bagdasar.

Părăsind și „critica” criticismului kantian, mai facem unele referiri sumare la capitolele rămase din *T.c.* având în vedere, cum spuneam, nu atât teoriile și autorii discutați, cât cadrul propus în debutul analizei noastre, urmând ca, la final, să tragem unele concluzii.

Și în capitolul dedicat pozitivismului observăm că se respectă același algoritm, propus de noi mai sus, privind abordarea în doi pași. În acest sens, pentru că nu aderă în niciun fel la teoria lui Comte sau la poziția lui Durkheim, Bagdasar nu interpretează în pasul 1 pozitivismul în niciun fel, ci tinde să dea pur și simplu fie citate din autorii prezentați, fie din comentatorii invocați. Atunci când intervine, în pasul 2, el o face de cele mai multe ori de pe poziții kantiene, trădându-și *convingerile* și felul în care *el crede* că gândește Kant legat de problema pusă. De exemplu, în ceea ce privește limitele cunoașterii noastre, acolo unde Comte respinge „misterul”, considerându-l o ficțiune, Bagdasar vorbește despre faptul că, atâta timp cât cunoașterea ajunge să se ocupe cu succes de o chestiune care la un moment dat trecea drept mister, fără dovezi serioase nu poți susține ceea ce pretinde Comte. În ceea ce privește sursa „socială” sau acordul social asupra unei idei, Bagdasar se vedește a fi kantian:

Nu trebuie apoi să trecem cu vederea că veracitatea unei idei nu depinde de valoarea ei circulatorie, de numărul mai mare sau mai mic de indivizi care o primesc ca valabilă, și nici dacă ea este de origine socială sau individuală, ci de cu totul altceva: de adecvarea ei cu obiectul.³⁷

Aproape de Kant este, de asemenea, și în finalul capitolului, când susține contactul strâns al filosofiei cu știința exactă sau, legat de conceptul de teleologie, cauzalitatea din lumea viului, însă până la un punct: atâta timp cât fenomenele se pot explica cu succes prin științele standard, acest lucru este corect, iar dacă prin apelul la ideea de „scop” se pot explica alte fenomene, de neexplicat în paradigma științei standard, acest concept încă nu trebuie scos din ecuația cunoașterii.

În ceea ce privește următoarele cinci curente tratate de Bagdasar în trei capitole ale *T.c.* (empirio-criticismul, într-un capitol, pragmatismul, umanismul și ficționalismul, în cel de-al doilea, agnosticismul, în cel de-al treilea), ca urmare a unei lecturi atente și potrivite ipotezei noastre, le-am considerat împreună, gândindu-le, în perspectiva abordării generale a autorului, sub semnul „relativismului”.

În sensul acesta este de observat (nu numai în capitolele menționate, dar mai ales aici) predilecția lui Bagdasar pentru ceea ce aș numi „principiul auto-con-

³⁷ Nicolae Bagdasar, *op. cit.*, p. 136.

sistenței” teoriilor, pentru acordul dintre ideile principale și asumptiile susținute de o teorie (relativiste) și pretenția de universalitate a concluziilor care pot fi trase în urma analizării teoriei respective. Nu de puține ori Bagdasar a remarcat contradicția dintre asumptiile unei teorii și ceea ce se susținea prin concluziile acesteia. Am în vedere aici, spre exemplu, dar pot fi găsite multe asemenea situații în *T.c.*, ceea ce consideră Bagdasar în legătură cu pretențiile lui Vaihinger referitoare la caracterul ficțional al constructelor noastre teoretice, care fac ca teoria însăși care susține așa ceva să poate fi interpretată astfel. Căci inconsecvența lui Vaihinger este completă când el afirmă dogmatic că toate cunoștințele sunt ficțiuni:

Susținând acest lucru, este evident că Vaihinger își închide singur orice posibilități teoretice. Căci dacă orice cunoștință este fictivă, atunci nu este posibilă o tratare sistematică a ficțiunilor, o întemeiere și explicație științifică a lor. Dacă orice idee este fictivă, atunci fictivă este și teoria despre ideile fictive.³⁸

Criticând relativismul pragmatismului și ficționalismul ca relativisme nejustificate, în esență, Bagdasar face uz de acest „principiu al auto-consistenței”, cum l-aș numi, sub formula: relativistul spune că totul este relativ, dar are pretenția că ceea ce spune el se sustrage universalismului propriilor asumptii (nu putem să nu observăm că, astfel formulată, poziția lui Bagdasar trimite la „paradoxul minciinosului”).

Curentul intuiționist s-a bucurat de prezentarea și analiza teoriilor lui Dilthey și Bergson. Dacă teoria lui Dilthey, urmând tipicul descifrat de noi, este pentru Bagdasar mai puțin interesantă și performantă decât intuiționismul celui de-al doilea, atenția lui s-a îndreptat mai mult spre cele susținute de Bergson. Ponderea și prezența acestuia din urmă beneficiază de parametrii propuși de analiza noastră, după tipicul: dacă autorul sau teoria prezentate nu sunt foarte clare și se situează în aria de interes a lui Bagdasar, atunci autorul respectiv va beneficia de mai multă atenție pe parcursul ambilor pași (spuneam că se vor folosi citate mai puține și prezentarea va fi mai lungă).

În cazul lui Bergson, unele dificultăți remarcate de Bagdasar pentru pasul 1, al „expunerii”, au o oarecare influență și asupra „criticii”. Acest lucru îl determină ca, înainte de a trece la examinarea critică, să se refere la cauzele pentru care filosoful francez este mai greu de abordat:

mai întâi fiindcă Bergson întrebuițează foarte multe imagini care mai mult sugerează ideile pe care le cuprinde teoria lui. Apoi fiindcă teoria lui nu este suficient de unitară, respingând într-o parte ceea ce conține în altă parte sau viceversa. În sfârșit, el însuși a evoluat, aducând modificări, uneori de mare importanță, teoriei sale despre cunoaștere.³⁹

În ce privește „critica”, mai spune Bagdasar, aceasta „trebuie deci să țină seama de toate aceste lucruri și să fie extrem de circumspectă. Altfel riscă, deși

³⁸ *Ibidem*, p. 195.

³⁹ *Ibidem*, p. 291.

bazată pe citate, să fie dezavuată cu ajutorul altor citate. Cu această prudență, pe care o impun textele bergsoniene, să trecem la examinarea critică a teoriei bergsoniene despre cunoaștere.”⁴⁰

Interesant este că, dacă ne gândim, nici astăzi nu avem o perspectivă comună, acceptată de toată lumea, asupra „locului” din opera lui Kant unde ne putem opri și spune: iată, aceasta este lucrarea unde Kant își prezintă programul teoretic matur. Mai mult, negândindu-ne că mai sus ar fi fost invocat Bergson, temerile lui Bagdasar cu privire la cei doi pași („prezentarea” și „critica”) par a fi exprimate despre programul teoretic al lui Kant! Într-adevăr, începând cu perioada pre-critică și trecând prin ediția B a *Crp* (1787) – considerată de mulți (inclusiv de subsemnatul) opera de maturitate a programului teoretic kantian – până la *Opus postumum*, problemele de înțelegere-interpretare considerate de Bagdasar specifice filosofiei lui Bergson sunt de regăsit la Kant: poziționarea față de scepticism disputată astăzi în opoziție de diferite perspective în egală măsură (adică dacă Imm. Kant a răspuns sau nu direct scepticismului și dacă a făcut-o cu succes), chestiunea „lucrului în sine” (încă este o problemă deschisă pentru exegeză), clarificarea poziționării lui Kant față de știința exactă (reprezintă o reală provocare azi pentru perspective de diferite tipuri) etc.

Ceea ce vrem să spunem este că, la limită, spre deosebire de crezul și de stilul metodologic-epistemologice manifeste și asumate explicit de Bagdasar în *T.c.*, pentru textele filosofice, toate teoriile ar trebui să beneficieze de precauțiile de mai sus. Acesta este, în mare, unul dintre principiile analizei noastre: căutăm să vedem *dinspre*, *dincoace* și *dincolo*⁴¹ de ceea ce spune autorul care sunt, în fond, poziționările sale „autentice” privind o „introducere în teoria cunoașterii”; sau cu privire la modalitatea în care au fost tratați cei pe care el însuși i-a selectat și i-a luat în considerare pentru cercetarea sa; sau chiar cu privire la problema cunoașterii ca atare.

Aici ar fi nimerit să aducem în discuție mirarea profesorului Teodor Dima legată de selecția curentelor/teoriilor/autorilor pentru *T.c.*: acesta se întreba în legătură cu absența din cuprinsul lucrării lui Bagdasar a curentului logico-matematic, cu un oarecare impact asupra teoriei cunoașterii în general, după părerea sa. Un posibil răspuns pe care l-am putea încerca referitor la atitudinea lui Bagdasar are în vedere tocmai presuposițiile care au stat la baza analizei noastre. Să nu uităm, pe de o parte, că poziționările dinspre logico-matematici sunt doar tangențial legate de viziunea lui Bagdasar asupra cunoașterii din filosofie, a filosofilor de până la Rickert (ultimul autor ales și tratat de Bagdasar în lucrarea sa); pe de altă parte, considerarea epistemologiei ca disciplină independentă l-ar fi putut face pe Bagda-

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ceea ce spune și pretinde explicit Bagdasar în *T.c.* ar fi ceea ce ne vine *dinspre* acesta; *dincoace* este ceea ce oferă unghiul din care vede interpretul lui Bagdasar și este nu doar ceea ce autorul nostru spune explicit, ci și „ceea ce face” și „cum face” el, adică, în cazul nostru, inclusiv modalitățile de poziționare și semnificația lor epistemologică *neexplicite* față cu sarcinile asumate în *T.c.*; în fine, ceea ce ar fi „*dincolo* de ceea ce ne spune Bagdasar” ar reprezenta ceea ce pune cap la cap interpretul din cele de mai sus, ținând seama de toate nivelurile implicate de analiza sa.

sar să omită mai ușor includerea în cercetarea sa a unui domeniu relativ distinct. Desigur, interogația lui T. Dima este perfect legitimă, iar Bagdasar a procedat, poate, cum nu i-ar fi permis unele presupuziții metodologice și epistemologice asumate de data aceasta explicit de el în alcătuirea *T.c.* De exemplu, dacă definiția din introducerea la *T.c.* ne spune că epistemologia este „o teorie a cunoștinței științifice”, aici ar fi putut fi inclus și discutat, fie și pe scurt, aportul considerat semnificativ dinspre logico-matematică.

În ceea ce privește „conținutul” teoriei lui Bergson, așa cum îl vede Bagdasar în critica sa, mai spunem doar că acesta este analizat tot de pe poziții kantiene:

... adevărata semnificație a conceptului rezultă din actul predicăției, că noi nu putem cunoaște nici sfera, nici conținutul conceptului decât cu ajutorul judecății. Cum spune și Kant și cum susțin după el atâția alți gânditori, conceptele nu sunt altceva decât virtualități, posibilități ...⁴².

Penultimul capitol, al „imperativismului”, este dedicat lui Rickert și pornește de la celebra sintagmă a lui Otto Liebmann („Es muss auf Kant zurückgegangen werden”) în forma prescurtată: „Zurück zu Kant!” Aici, Bagdasar ne reamintește pe scurt cât de mult îi datorează filosofia operei autorului german, care sunt principalele școli neokantiene și unde îl plasează pe Rickert. Apropierea de acest autor este veche și știută, iar ceea ce ar fi de spus, în cheia analizei noastre, este faptul că suprapunerea a ceea ce crede Bagdasar pe ceea ce susține Rickert vizează poziționarea lui Kant în unele chestiuni precum delimitarea de fiziologism și psihologism sau opoziția la perspectiva sociologismului. În ceea ce privește obiectul, Bagdasar se repliază explicit pe poziția lui Kant, considerând că „obiectivitatea nu vine de la obiect”, aceasta fiind o naivitate a cunoașterii comune din chiar sânul științei, iar această obiectivitate nu ar trebui luată nicidecum ca atare, ca „oglindire”. Și, ca să fie mai clar, Bagdasar este de acord cu Rickert care susține, kantian vorbind, că „Cine [...] socoate drept o problemă filosofică realitatea lumii externe spațiale sau a «lucrurilor în afară de noi» nu a înțeles încă nimic din teoria cunoștinței.”⁴³

Încheiem analiza noastră cu câteva considerații privind ultimul capitol, dedicat disputei relativism–absolutism. Profesorul Dima vedea aici abordarea a două curente – relativism și absolutism – în forma a două capitole într-unul singur. În cheia propusă, consider că prezentarea acestor curente în maniera în care o face Bagdasar aici reprezintă o confirmare a celor susținute de mine prin analiza de față – ceea ce voi încerca să arăt mai jos.

În această ultimă parte, despre relativism–absolutism, subiectul pare a fi problema metodei, considerată de Bagdasar fundamentală în filosofie și, implicit, în epistemologie. Dar, deși el nu o spune explicit, această problemă nu poate fi „dezlegată” de celelalte probleme discutate, iar de felul cum le înțelegem pe acestea toate la Bagdasar depinde „portretul” epistemologic al autorului însuși, al lui

⁴² Nicolae Bagdasar, *op. cit.*, p. 225.

⁴³ *Ibidem*, p. 308.

Bagdasar. Am încercat să arăt pe parcursul analizei (pragmatic-interpretative) că acest portret poate fi conturat cel mai bine apelând la mai multe niveluri de acces la textul lui Bagdasar din *Teoria cunoștinței*: al contextului epistemologic în care și-a așezat cercetarea, al celor „doi pași metodologici” de abordare a cercetărilor filosofice (explicit asumați de el, dar cu semnificația epistemologică surprinsă de noi), al modalităților în care a abordat *de facto* aceste cercetări, adică ceea ce a realizat de fapt *prin* și *în pofida* celor doi pași, dincolo deci de ceea ce a pretins explicit.

Din capul locului Bagdasar susține că epistemologia nu ar trebui să se intereseze de aspectele ontologice și nici de problema scepticismului, așa cum a fost ea abordată în perioada empirismului modern (la Hume). Nu trebuie, prin urmare, să confundăm relativismul și absolutismul *epistemologic* cu relativismul și absolutismul *ontologic*. Una dintre erorile majore ale celor mai mulți filosofi, în opinia lui Bagdasar, ar fi fost preocuparea superficială față de instrumentul abordării problemelor, față de *metodă*. El spune chiar că cei puțini care au avut în vedere metoda au fost numiți „mari gânditori”, printre aceștia regăsindu-se și Descartes, Kant sau Husserl. Dintre ei, iar acest lucru am încercat să-l subliniez pe parcursul textului de față, ceea ce au propus Kant și Husserl (în parte) reprezintă posibilități reale pentru epistemologie *în viziunea* lui Bagdasar. Interesant este că *aceste* metode sunt, cumva, convergente cu *manierele* în care sunt abordate de Bagdasar însuși problemele filosofice specifice, unele pomenite mai sus, sau cu modul cum sunt decodificate anumite concepte fundamentale ale perspectivei sale.

Într-adevăr, metodele transcendentă și/sau fenomenologică îmbrățișate de Bagdasar se opun metodei genetice psihologice, considerată de el „greșită”. Ce au însă la bază aceste corespondențe? Exact modurile diferite de abordare epistemologică a realității, a obiectului și a definițiilor termenilor fundamentali. Căci, prin „acte de cunoaștere”, adepții metodei genetice înțeleg *felul cum iau naștere* atât actele de cunoaștere, cât și elementele lor, în indicarea determinării lor cauzale, a înlănțuirii lor *reale*, în descrierea și explicarea lor. Doar atât. De exemplu, spune Bagdasar, dacă vorbim despre noțiuni: aici se va arăta cum noțiunile se nasc din reprezentări și, cu ajutorul abstractizării și al generalizării, se ajunge la sinteza notelor lor comune, cum conștiința, pe baza percepțiilor și a imaginilor primite din lumea externă, pe care le prelucrează, ajunge la elaborarea aceluia precipitat psihologic cu semnificație generală denumit noțiune. Dar în zadar acești filosofi cred că nu mai este nimic de spus asupra problemei noțiunii.⁴⁴

În cheie kantiană, Bagdasar enumeră abordările corecte în tratarea acestui subiect: în afară de descrierea stării de fapt, mai sunt și alte probleme ce necesită atenție, precum sensul *logic* al noțiunii și semnificarea ei *epistemologică*, care nu se identifică și nu coincid cu *realul* psihic pe care se bazează; se mai pune apoi problema *legitimității* ei, a noțiunii. Cum spuneam mai sus, „eroarea genetici-

⁴⁴ Vezi *ibidem*, pp. 360, 361.

enilor” rezidă în faptul că ei sunt convingși că legitimitatea noțiunii stă în funcție de geneza ei, că valabilitatea noțiunii stă în funcție de existența ei psihologică. Ce am spus noi mai sus apare și la Bagdasar astfel: „... explicarea genetic-psihologă a cunoștinței te conduce, inevitabil, la o concepție relativistă”, dar metoda ca atare, în sine, nu este „bună” sau „rea”, ci consecvența de a o utiliza peste tot este greșită. Aș mai adăuga aici că o astfel de consecvență reiese în mod direct din *tipul* de model teoretic-explicativ subiacent ales – în acest caz, modelul este unul reducționist psihologist.

Afirmarea predilecției pentru metoda transcendențială și pentru cea fenomenologică împotriva celei genetic-relativiste presupune, pentru Bagdasar, opțiunea pentru „starea de drept a cunoașterii” în detrimentul „stării de fapt”, care nu trebuie nici ea neglijată. Într-o manieră cvasikantiană, autorul nostru creionează țintele celor două metode: „cum e posibilă cunoștința – cunoștința absolută, universală și necesară –, care sunt factorii ei constitutivi, în ce constă structura ei ideală, prin ce se deosebește ea de structura cunoașterii empirice, care e obiectul ei și cum intră în posesia lui”.⁴⁵

La Bagdasar, „faptul ca fapt” înseamnă, „din punct de vedere critic, determinarea cognitivă, înseamnă obiect care a primit formele categoriale din partea unui subiect, înseamnă fapt cunoscut. Și atunci faptul nu mai este o rațiune care să întemeieze cunoștința, ci este el însuși o problemă, nu mai este o dovadă, ci obiect al reflexiei critice.” Avem și aici, și în continuare o mostră de kantianism: „... se impune fără doar și poate, se impune în mod necesar să se meargă dincolo de fapte, anume la ceea ce le face «posibile», la condițiile lor a priori, la principii și norme, la supozițiile lor «teoretice»”.⁴⁶

Cât privește metoda preferată, Bagdasar consideră că ambele metode sunt valide:

Lucrul acesta [cele de mai sus, n.n.] nu se poate face însă decât cu ajutorul metodei transcendențiale și al celei fenomenologice. Acestea sunt procedeele pe care le-a descoperit până acum gândirea filosofică și care s-au dovedit eficiente pentru a statifica altceva decât date și fapte empirice, pentru a ne introduce în lumea ideală a aprioricului, a principiilor și normelor, a „esențelor” și actelor pure, a sensului absolut și a ideilor transcendențiale.

Iar, pentru viitor, metoda transcendențială și cea fenomenologică, îndreptându-și privirea asupra aprioricului, a principialului și a purului, au perspectivele deschise spre absolutul cunoștinței.⁴⁷

Una dintre concluzii, în urma analizei propuse, ne indică faptul că autorul *T.c.*, angajând o asemenea întreprindere dintr-un cadru metodologic-epistemologic cu un anumit rol și funcționalitate în economia teoriilor abordate, și-a construit lucrarea de introducere în epistemologie după canoane cvasikantiene. În final, ca

⁴⁵ *Ibidem*, p. 359.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 360.

⁴⁷ *Ibidem*.

urmare a aceleiași analize, mai vreau să accentuez asupra relevării coordonatelor epistemologice principale în care poate fi conturată poziționarea lui Bagdasar, primele două contribuții propuse fiind deja evidente.

Sintetizând, Bagdasar opune transcendentalismul kantian și fenomenologia husserliană cu metodele lor relativismului psihologist din epistemologie care, prin exercitarea metodei genetice, ratează tocmai sensul și semnificația autentice ale conceptelor fundamentale pe care le abordează (el aduce în discuție în ultimul capitol problema *noțiunii* în opoziția *legitimitate* versus *geneză*; la fel, simpla explicare genetic-psihologistă a cunoștinței conduce la relativism).

Bagdasar spune, totodată, că nu trebuie confundate relativismul și absolutismul *epistemologic* cu relativismul și absolutismul *ontologic*. Dezinteresul epistemologic pentru ontologie este prezent nu doar la Bagdasar și la Kant, ci la majoritatea autorilor selectați în *T.c.* La fel, acceptarea celor două moduri în abordarea problemei cunoașterii (de la cunoaștere la obiect și de la obiect la cunoaștere), precum și opțiunea pentru un funcționalism epistemologic la nivelurile competenței cunoașterii, incognoscibilitatea lucrului în sine, toate acestea trădează formația kantiană a lui Bagdasar. Acceptarea atât a metodei transcendente (așa cum apare la Kant și apoi la Rickert), cât și a celei fenomenologice, precum și recunoașterea științelor „la plural” îl apropie pe Bagdasar atât de Husserl, cât și de Rickert.

Deși neevidente, aceste considerații pot fi observate, căci atât mănunchiul metodologic al *T.c.*, cât și alegerea *acestei* desfășurări a lucrării de către Bagdasar (cu autorii și teoriile corespunzătoare) presupun, firește, o poziționare specială a autorului, precum și o anumită selecție. Cum am văzut, planul metodologic al cercetării sale a presupus un nucleu de abordări și de tematizări în jurul unor anumite perspective epistemologice cu privire la problema cunoașterii dintre care, așa cum remarca Teodor Dima, lipsește cel puțin cea a logicii matematice.

Pentru încheiere, mă voi referi la câteva fragmente din *T.c.* relevante atât pentru analiza propusă, cât și pentru ceea ce s-ar putea desprinde referitor la poziționarea epistemologică generală a lui Bagdasar în raport cu condițiile de posibilitate ale unei epistemologii în general – așa cum am văzut în textul de față că le-a trasat autorul analizat – și cu problema cunoașterii ca atare.

Primul reprezintă, după mine, un nod tensional deosebit de relevant, de intersecție, la Bagdasar, a două planuri epistemologice la care s-a raportat și analiza noastră:

Deși acest lucru pare să fie evident și, după opera revoluționară a lui Kant, ar trebui să se impună fără discuție, totuși, un număr de gânditori de seamă, cu toate că-s mânați de cele mai bune intenții teoretice, n-au știut să se lase conduși de ele și să le realizeze. Ceea ce nu dovedește altceva decât că, chiar atunci când vedem clar ținta către care știm că trebuie să mergem, rătăcim adeseori calea și apucăm pe cărări lăturalnice, care ne țin în loc sau chiar ne duc înapoi. Urmarea a fost că s-a ajuns la scoaterea obiectului

din *formele* lui, ceea ce este o erezie, sau la o acrobație noțională, care-și dă aere de filosofie profundă și care în realitate provoacă cele mai grave confuzii.⁴⁸

În această mirare voalată a lui Bagdasar stă, de fapt, esența analizei noastre. Conform celor doi pași metodologici (cu tot ceea ce am văzut mai sus că presupun aceștia) și opțiunii pentru *absolutism* în dauna *relativismului*, soarta epistemologiei, de la Kant încoace, ar fi trebuit să fie alta. În același sens, aceste „standarde” de obiectivitate, caracterul sistematic și independența epistemologiei i-au lăsat destul loc lui Bagdasar pentru a crede că în general operele, teoriile autorilor avuți în vedere pot fi realmente prezentate *ca atare*, iar faptul că lucrurile pot sta altfel nu pare să-l realizeze decât implicit și pasager (cum am văzut în cazul interpretării intuiționismului lui Bergson). De fapt, cum am arătat, cu cât teoria este mai dificilă în sine, mai problematică expusă de autorul însuși, cu atât aceste dificultăți de reproducere și de evaluare *ca atare* sunt mai evidente. Însă acest aspect trebuie luat în considerare în general, ceea ce Bagdasar nu realizează decât la Bergson.

Pe de altă parte, croiala, planul introducerii sale în epistemologie, propriile sale poziționări și convingeri îl atestă ca pe un kantian de primă mână. Pentru a ilustra aceasta, mai redăm, acum, sub numele de „tetralogul” epistemologic al lui Bagdasar, al doilea fragment:

Cine nu-și dă seama ce înseamnă elemente și fundamente ale cunoștinței și științei, pentru acela cele două metode [transcendentală și fenomenologică, n.n.] nu au nici un rost, sunt inutile. *Cine* nu știe că „credința în valoarea științei se bazează pe ipoteza unor elemente și caractere proprii ale conștiinței cunoscătoare, spirituale, în care știința însăși își are baza și garanția ei” [citată H. Cohen], acela să nu se ocupe cu problema cunoștinței, căci nu va fi în stare s-o înțeleagă, cu atât mai puțin s-o dezlege. *Cine* este convins că în domeniul cunoștinței nu există decât fapte de cunoaștere și tăgăduiește factorii ideali ai cunoștinței, acela nu dezleagă problema, ci pur și simplu o suprimă. *Cine* nu vede că dincolo de fenomenele și faptele pozitive există o altă lume, indiferent cum se prezintă ea și cum o numim noi, acela dovedește că nu știe ce înseamnă o problemă filosofică și ca atare ar face bine să se ocupe de alte lucruri.⁴⁹

Date fiind adevărurile sa la „absolutism” în epistemologie și credința puternică în obiectivitate, dar și în metodele transcendentală și fenomenologică, ca printr-un fel de „sinteză”, îl putem privi pe Bagdasar ca pe un (post)kantian cu deschideri spre „... axiome și principii, spre *a priori* și universal, spre esențe și esențialitate, spre acte pure și conținutul lor ideal, spre sensuri și semnificații, spre cunoștința absolută și imperativul ei transcendent, spre ceea ce trebuie și garantează obiectivitatea.”⁵⁰

Dar este posibilă o astfel de „sinteză”? Și cum se împacă aceste două tendințe epistemologice din poziționările lui Bagdasar ilustrate prin fragmentele de mai sus? Se pot împăca ele? Răspunsul este posibil prin analiza propusă aici și este următorul: formația și studiile neokantiene din Germania i-au clădit o poziționare episte-

⁴⁸ *Ibidem*, p. 361.

⁴⁹ *Ibidem* [subl. n.].

⁵⁰ *Ibidem*, p. 359.

mologică cvasikantiană, așa cum reiese din textul de față; semnificația epistemologică a celor „doi pași metodologici”, „standardele” de obiectivitate și credința în „cunoștința absolută”, deși la un anumit nivel par să contrazică planul (cvasikantian al) *T.c.*, privesc global nu reprezintă decât o extensie a unui anumit kantianism, al lui Bagdasar. Principiile și elementele fundamentale ale epistemologiei kantiene, așa cum le vede el, sunt absolutizate și ridicate la rangul de valoare epistemologică universală, care furnizează „teoria epistemologică adevărată”, singura capabilă să ofere un viitor epistemologiei; prin urmare, da, la Bagdasar, *în acest mod* vom putea avea „cunoștința absolută”, obiectivitate și o epistemologie.

BIBLIOGRAFIE

- Bagdasar, Nicolae, *Teoria cunoștinței*, București, „Casa Școalelor”, 1944 (ediția a II-a).
- Bagdasar, Nicolae, *Conceptul de valoare teoretică la Rickert*, traducere, note și comentarii, anexe și postfață de Alexandru Boboc, București, Paideia, 2017.
- Dima, Teodor, „Aprecieri asupra lucrării lui Nicolae Bagdasar *Teoria cunoștinței*”, *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. XII, București, Editura Academiei Române, 2016, pp. 29–42.
- Marius-Augustin, Drăghici, „Considerații actuale asupra conceptului de teleologie la Kant”, *Studii de epistemologie și de teorie a valorilor*, vol. II, București, Editura Academiei Române, 2016, pp. 125–150.
- Marius-Augustin, Drăghici, *Experimentul rațiunii pure. Deducția kantiană a categoriilor*, Cluj-Napoca, Grinta, 2010, pp.179–230.
- Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ediția a III-a îngrijită de Ilie Părvu, București, Editura IRI, 1998.
- Kant, Immanuel, *Critica facultății de judecare*, trad. Vasile Dem. Zamfirescu – Alexandru Surdu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, pp. 253–386.
- Longuenesse, Béatrice, *Kant and the capacity to judge. Sensibility and discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, trad. Charles T. Wolfe, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2000.