

„FILOSOFIA CRITICĂ” ÎN TRANSILVANIA (1825–1863)

BOGDAN RUSU*

“CRITICAL PHILOSOPHY” IN TRANSYLVANIA (1825–1863)

ABSTRACT: In imperial Transylvania, the Hungarian professors of philosophy served as models for the Romanian proponents of philosophy. Due to the official catholic hostility to Kant, Márton Istvan promoted the philosophy of Krug, of which he edited and translated a compendium into Latin. Krug was not a genuine Kantian, but an eclectic post-Kantian, influenced by Reinhold, Fichte, and Schelling. His metaphilosophy influenced a whole generation of Hungarian thinkers, most of them eclectics, who forged along its lines a broad concept of “critical philosophy”, of which Kantianism was supposed to be just a species among others. “Critical philosophy” became the name of a new brand of eclecticism, integrating common-sensism, the main theses of the old ontotheological metaphysics, and elements of Kantian doctrine in diverse proportions. The Transylvanian Romanian teachers of philosophy imitated the example of their Hungarian models, went to Krug’s texts, either in Latin or in German, translated them to the purpose of using them in their lectures, and sometimes published their translations. The first centre of diffusion of Krug’s critical philosophy was the Blaj Gymnasium, at the end of the 1820s. Krug’s philosophy reached Bucharest in the 1840s, through a graduate of Cluj Piarist Lyceum, and eventually Jassy, through a former Blaj teacher, in the second half of the 1850s, where it was taught until the end of the 1870s. Despite this relatively wide diffusion, Krug’s critical philosophy was far from having on Romanians the same kind of impact it had on Hungarians. It left virtually no traces on the Romanian culture, with the exception of a political manifesto by Simeon Bărnuț (1842) and, most importantly, it was ineffective in generating interest in Kant’s philosophy. Thus it cannot be said, as the accepted narrative holds, that the diffusion of Krug’s works in Romanian marks a moment of the reception of Kant in Romania.

KEYWORDS: critical philosophy; Kantianism; eclecticism; Hungarian philosophy; Romanian philosophy; Wilhelm Traugott Krug; Rozgonyi József; Márton Istvan; Imre János; Simeon Bărnuț.

§. Începând din 1765 și până la 1867, Transilvania a fost un „mare principat” în componența Imperiului habsburgic (din 1804, Imperiu al Austriei). Dar, așa cum se știe, datorită puterii tradiționale a nobilimii maghiare, viața culturală a Transilvaniei era aliniată celei a Ungariei. De altfel, Transilvania nu mai avea universitate. Existase una în Cluj, din 1698 până în 1786, cu patru facultăți și drept de a conferi titlurile de *baccalaureus*, *magister* și *doctor*. În 1780, facultatea filosofică avea cinci catedre: logică și metafizică, fizică, matematică, geometrie și istorie. Începând din 1786, Universitäts

* Université Paris-Est Créteil

Claudiopolitana a devenit Lyceum Regium Academicum, păstrând, încă, trei facultăți (filosofică, juridică și medicală), dar integrând și cursul secundar, și pierzând dreptul de a acorda titlul de doctor. „Academiile”, „liceele” și „gimnaziile” erau cele mai înalte instituții de învățământ, cu rang cel mult „semiuniversitar”. Cea mai apropiată universitate era la Pesta și ea a fost *alma mater* a multor intelectuali români, mai ales *bănățeni*, dintre care unii au un loc și în istoria filosofiei de la noi: Eftimie Murgu, Petru Maler-Câmpenau, Pavel Vasici-Ungureanu – toți doctori (în drept, filosofie, respectiv medicină) ai acestei universități. Nu este surprinzător, așadar, că filosofia le-a venit românilor din Imperiu în primul rând de la Pesta¹ și că era o filosofie ce apăruse din frământările vieții politice, confesionale și intelectuale maghiare.

Mediul intelectual maghiar a intermediat întâlnirea românilor transilvăneni cu filosofia europeană, în speță cu filosofia care avea curs în Austria. Așa cum am amintit altundeva², în Austria pătrunderea filosofiei kantiene a fost îngreunată de autorități prin măsuri de cenzură. Filosofia agreată oficial a fost inițial cea wolffiană, predată după manuale elementare precum cel al lui Baumeister (1709–1785). Mai apoi aceasta a făcut loc unui dogmatism eclectic, raționalisto-empirist. Manualele care se foloseau, cele mai populare, erau cele ale lui Storchenau (1731–1797). După survenirea „șocului” kantian, manualele autorizate au acordat un spațiu larg criticii lui Kant, e.g. la Karpe (1747–1806), apoi au început să integreze elemente de doctrină kantiană, e.g. la Likawetz (1773–1850), conservând însă o metafizică și o morală consonante cu dogmele catolicismului. Aceeași dinamică se constată în spațiul cultural maghiar. Ea constă în evoluția dogmatismului, de la un raționalism wolffian până la un eclecticism care se pretindea membru al familiei filosofilor „critice”. Acest eclecticism „critic” a ajuns să fie predat în liceele catolice în care și-au făcut studiile și românii care n-au studiat la Gimnaziul episcopal din Blaj, singura școală confesională românească, greco-catolică. În școlile reformate, e.g. la Tg. Mureș și la Aiud, unde a predat Samuel Köteles (1770–1831), a avut succes o altă specie de „filosofie critică”, cea a germanului Wilhelm Traugott Krug (1770–1842). Krug a fost exploatat intensiv de unii filosofi eclectici maghiari, care au avut și elevi români, e.g. János Imre (1790–1832), începând din anii 1820.

Prefacerile filosofiei de catedră în școlile ungare se reflectă și în activitatea filosofică a românilor transilvăneni, care au imitat modelele ungurești: Márton, Imre, Verner, Schedius. În cele ce urmează mă voi limita numai la considerarea dezvoltării „filosofiei critice” între frontierele Transilvaniei. Nu voi trata despre activitatea ardelenilor și bănățenilor în Principatele Dunărene, lăsându-i deoparte pe Murgu și Câmpenau-Maler, pe August Treboniu Laurian și pe Bărnuț la Iași. Voi arăta că românii transilvăneni au avut acces la filosofia kantiană prin mijlocirea diverselor critici ale kantianismului și a unor apropieri eclectice a doctrinelor lui Kant. Rezistența la Kant a precedat și a împiedicat, o lungă vreme, receptarea acestuia.

1. TRIBULAȚIILE CRITICISMULUI ÎN UNGARIA

§. În Ungaria, filosofia lui Kant pătrunsesse destul de devreme. Un bavarez, adept al lui Kant, Johann Dellling (1764–1838), era profesor la Academia din Pécs la începutul

tul anilor 1790. Încă înainte, începând din 1785, un alt german, Anton Kreil (1757–1833), fusese numit, la recomandarea împăratului Iosif al II-lea, profesor de filosofie la Universitatea din Pesta. Kreil era kantian, dar în plus era francmason și republican, se spune chiar că a tradus în germană Marsilieza. În 1795, o conspirație a „iacobinilor” maghiari a fost demascată.³ Aceștia urmăreau, între altele, transformarea Ungariei într-o republică federală pe baze etnice. Kreil era asociat cu această mișcare, fiind prieten cu Pál Óz, membru al societății „Libertate și egalitate” (una dintre cele două societăți secrete iacobine), arestat în decembrie 1794 și executat pe 2 iunie 1795. Kreil a fost și el inculpat și judecat. El și kantianismul au fost acuzați că promovau ateismul și antimonarhismul. Spre deosebire de Óz, Kreil a scăpat necondamnat, însă a fost expulzat din Budapesta. Predarea filosofiei lui Kant, însă, a fost interzisă, prin decretul Cancelariei din 23 iunie 1795, în toate școlile catolice din Ungaria și de la orice catedră, nu numai de la cele de filosofie. Drept consecință, și Delling și-a pierdut postul. În Universitatea din Pesta, așadar, unde au studiat mulți intelectuali români din Banat și Ardeal, filosofia kantiană nu a putut fi menționată decât în scopuri polemice.

Ungaria se alinia astfel cu Austria în această privință, însă opoziția la filosofia kantiană a durat mai puțină vreme. Unul dintre factorii care explică acest lucru este dorința maghiarilor ambițioși de a pleca la studii în străinătate; or, Austria nu era în străinătate, ci acasă, de aceea ei se orientau spre universitățile germane, dar și din alte spații, unde filosofia kantiană era cultivată și era în vogă. Alt factor este prezența masivă a reformatorilor în societatea maghiară. În școlile reformate (și luterane, de altfel), filosofia lui Kant se putea preda și studia. Kant a avut, astfel, adepți printre protestanți. Existența a două tabere, cea a catolicilor anti-kantieni și a protestanților pro-kantieni a dus la o polemică în jurul filosofiei lui Kant, un episod definitoriu pentru istoria filosofiei în Ungaria la începutul secolului al XIX-lea.

§. Dezbaterea în jurul lui Kant a fost stârmită de opusculul *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani*⁴, publicat în 1792 de către József Rozgonyi (1756–1823)⁵. Rozgonyi a studiat la Utrecht (1784–1788), unde s-a impregnat de filosofia simțului comun scoțian, difuzată de profesorul său, Johann Friedrich Hennert (1733–1813). A petrecut apoi un semestru în Anglia, la Oxford, posibil apoi și în alte centre universitare din Anglia, Franța și Elveția. În noiembrie 1789 s-a înscris la Universitatea din Göttingen, dar a mers în mai multe rânduri la Jena și la Halle, pentru a-i asculta pe Karl Reinhold și pe L. H. von Jakob, „duumvirii” pe care îi aprecia drept cei mai competenți în filosofia lui Kant, pentru a-și însuși această filosofie. Începând din 1791 a fost profesor într-un gimnaziu din Slovacia superioară, la Losonc (Lučenec), unde a rămas șapte ani. În 1796 a fost numit profesor de filosofie la Colegiul teologic reformat din Sárospatak. Cartea lui Rozgonyi, scrisă la Losonc, a avut un ecou modest în Europa. Reinhold și Jakob nu au dat curs provocării lui Rozgonyi, nu s-au angajat în polemică. A apărut, în schimb, în 1793, o recenzie defavorabilă a unui anonim, posibil un luteran maghiar.⁶ Numai târziu, datorită lui Schultze, care s-a entuziasmat de existența unui anti-kantian „până și în Ungaria”, a început să se scrie și favorabil despre Rozgonyi în lumea germa-

nă. În schimb, această cărțuție a declanșat o furtună în paharul cu apă al mediului filosofic ungar.

În *Dubia*, Rozgonyi pune întrebări, ironic, arogându-și poziția unui tânăr student (el, care era mai vârstnic decât profesorii), ilustrațiilor Reinhold și Jakob, privind unele pasaje considerate obscure din *Critica rațiunii pure*. Este vorba despre pasaje asupra cărora nici interpretările duumvirilor n-au reușit să-l lămurească. Pasajele, însă, sunt cruciale pentru idealismul transcendențial. Ele privesc doctrina lui Kant despre spațiu, timp, cauzalitate și posibilitatea judecăților sintetice *a priori*. Argumentul central al lui Rozgonyi, potrivit lui B. Mester, este următorul. Conceptul kantian de cauzalitate poate fi redus la conceptul de cauzalitate al lui Hume. Însă Reid a arătat ce probleme ridică acest concept. Reid are dreptate, potrivit lui Rozgonyi, deci Hume greșește. Prin urmare, Kant se înșală, iar Rozgonyi are dreptate.

Rozgonyi se concentrează asupra criticii lui Kant și nu dă decât puține indicații asupra propriei sale concepții pozitive. Totuși, scrie Mester, „din text este rezonabil de clar că autorul subliniază contururile unei filosofii post-kantiene care aparține școlii „simțului comun” numai în ce privește fundamentele ei”.⁷ Filosofia lui Rozgonyi nu avea să fie o repetare a vreunei doctrine scoțiene însă, ca și doctrinele scoțienilor, avea să fie întemeiată pe principiile simțului comun și pe autoritatea epistemică a acestuia. Simțul comun nu este „sensus vulgi quandoque absurdum”, adică simțul vulgului, opinia comună populară, uneori absurdă, așa cum, în opinia lui Rozgonyi, crede Kant⁸, ci ceea ce spun filosofii scoțieni: Rozgonyi însuși lua noțiunea de „sensus communis” în sensul pe care i-l acordau filosofii scoțieni, de

koinai doxai a lui Aristotel, *naturae iudicia* a lui Cicero, i.e. propozițiile nemijlocit evidente, care dau fundamentul oricărei demonstrații [...] cu alte cuvinte, principiile pe care, chiar dacă sunt negate verbal, acțiunea rațională ne constrânge să le afirmăm chiar fără să vrem de-a lungul întregii vieți.⁹

De altfel, orientarea lui Rozgonyi transpare limpede și din citatul în engleză, din Beattie, care constituie motto-ul opusculului său:

Orice raționament sănătos trebuie să se sprijine în final pe principiile simțului comun, adică pe principii intuitiv certe, sau intuitiv probabile; și prin urmare simțul comun este judecătorul suprem al adevărului, căruia rațiunea trebuie să i se subordoneze.¹⁰

Altfel spus, potrivit lui Rozgonyi, orice doctrină filosofică trebuie supusă criticii simțului comun. Avem aici rădăcina conceptului de „filosofie critică”, așa cum va fi el adoptat de filosofii maghiari. Moștenirea filosofică transmisă de Rozgonyi a fost tendința filosofilor maghiari de a apropia kantianismul de „simțul comun”, cu toată ambiguitatea și polisemia acestei noțiuni.¹¹ Iar această linie va fi urmată practic de toți filosofii care au importanță pentru noi.

Rozgonyi a fost vârful de lance al opoziției la kantianism în Ungaria, însă nu a fost singurul care a scris împotriva lui Kant. Un alt filosof care a scris în latină, în atenția întregii Europe savante, a fost iezuitul János Horváth (1732–1800). În *Declaratio de infirmitatis fundamentorum operis kantianae Kritik der reine Vernunft* (Datum, 1797), Horváth „a criticat subiectivismul și agnosticismul lui Kant, dând astfel tonul funda-

mental al receptării lui Kant în Ungaria”.¹² Tot în latină a scris și piaristul József Grigely, *De Concordia philosophiae cum religione* (Ofen, 1796). Alți anti-kantieni au fost József Ruszek (1779–1851), profesor de teologie, catolic, la Vespem și György Féjer (1766-1851), profesor de teologie dogmatică la Universitatea din Pesta.

§. Tabăra pro-kantienilor nu a dus lipsă de combatanți. Poate fi menționat, în prima linie, Pál Sárvári (1765–1846), cu studii la Göttingen, elev al lui Bouterwek, autor al unei *Moralis Philosophia* (1802), în care este rezumată cu multe detalii morala lui Kant. Altă figură notabilă a fost József Lengyel, profesor la Debrecen din 1798. A predat logica, etica, metafizica și filosofia dreptului. În metafizică s-a luat după Leibniz și Wolff, în logică și etică, după Kant. Sámuel Köteles (1770–1831), profesor la Târgu Mureș (de matematică, știința statului și geografie) și Aiud (de filosofie, din 1818), studiasse la Iena, unde l-a ascultat pe Fichte. Köteles a fost un membru marcant al partidei pro-Kant, însă nu a avut nici vreo concepție personală, nici vreo interpretare originală a kantianismului, ci a predat după Krug¹³, la al cărui „sintetism” a aderat. Au mai fost și alții¹⁴, însă cel mai important filosof pro-kantian este considerat Istvan Márton (1760–1831).

Márton studiasse la liceul protestant din Debrecen până în 1788, unde aprofundase filosofia wolffiană. A mers apoi la Göttingen, unde s-a familiarizat cu filosofia lui Kant. După ce a studiat-o „zi și noapte”, mergând și la literatura secundară, a abandonat dogmatismul și a devenit un adept entuziast al criticismului. Începând din 1790 a ocupat un post de profesor la Academia reformată din Papa, rămânând acolo până la moartea sa. La început a depus eforturi pentru a impulsiona dezvoltarea filosofiei în limba maghiară, publicând *Morala creștin-teologică, sau etica* (1796), o prelucrare a *Moralei teologice* a lui Wilhelm Schmidt¹⁵, „atestând însă o cunoștință temeinică a filosofiei critice”¹⁶. În cursurile lui din anii 1790 se servea de scrierile lui Kant.¹⁷ Însă după interzicerea lui Kant în școlile catolice, care s-a repercutat indirect și asupra școlilor reformate, Márton a început să se servească de scrierile lui Krug, din care a întocmit un compendiu, atât în ungurește, cât și în latină. Versiunea maghiară n-a văzut niciodată lumina tiparului, spre deosebire de cea latină, publicată sub titlul *Systema philosophiae criticae* în 1820.¹⁸ Unii au văzut aici o dublă trădare, abandonul maghiarei pentru latină și al lui Kant pentru Krug. „Trădarea” a fost salutară pentru noi. Prin această ispravă de compilator și traducător, Márton a afectat și direct, nu numai prin ricoșeu, dezvoltarea filosofiei la români. Lui Márton, care se și întâlnește cu Krug, i se datorează interesul filosofilor maghiari pentru opera lui Krug și influența surprinzătoare a acestui filosof modest în Ungaria, Transilvania și Principatele Dunărene. Așa cum se știe, Simeon Bărnuț s-a servit de compendiul mártonian la Blaj, după care l-a și tradus în românește, continuând să predea după el. Timotei Țipar a urmat și el pilda lui Márton, prelucrând *Manualul* krughian și introducând în text, în chip de note și remarce, extrase din alte scrieri ale filosofului german. Traducătorii și profesorii noștri au lucrat în paradigma lui Márton.

O discuție a esențialului filosofiei lui Krug trebuie amânată pentru moment.¹⁹ Ceea ce interesează acum este conceptul de „filosofie critică” pe care Márton l-a elaborat în prelungirea celui al lui Krug. Definind criticismul, într-un paragraf al *Manualului de filosofie și literatură filosofică*, Krug zice:

[C]ine vrea să filosofeze corect [...] trebuie pentru aceasta, ținând cont de faptele nemijlocite ale conștiinței sale, să caute legile originare ale activității sale complete și astfel să ajungă la principii universale valabile, prin mijlocirea cărora toate adevărurile și certitudinile pot fi nu numai găsite, ci și unite potrivit ideii unui întreg științific. Putem deci numi pe drept această procedură sintetică sau critică, în aceea că, urmând-o sistematic în filosofare, examinând precis și atent fiecare afirmație înainte de a o accepta ca doctrină în sistemul nostru de convingeri, evităm orice arbitrar și orice transcendență.²⁰

În nota la acest paragraf, citim: „Criticismul nu este *filosofie critică*, ci *metodă critică*”.²¹ În *Fundamentalphilosophie*, §119, ideea era tratată ceva mai pe larg. Acolo Krug insista că criticismul nu trebuie confundat cu kantianismul: chiar dacă Kant a folosit, în scrierile sale, metoda critică în general, în anumite scrieri această metodă a primit modificări proprii numai lui Kant, care nu pot fi considerate ca determinații caracteristice ale ei. Criticismul nu trebuie confundat nici cu filosofia critică sau kantiană; primul este metodă, ultima este sistem, sistem critico-kantian; sistemul este produs după metoda critică în general, dar poate conține tot felul de erori particulare. Kantianismul este pentru criticism ceea ce este pironismul pentru scepticism sau platonismul pentru dogmatism, spre exemplu. Criticismul este, față cu dogmatismul și scepticismul, precum sinteza față cu teza și antiteza, de aceea mai este numit și „metodă sintetică”. Nici Márton, cum nici Krug, nu consideră că filosofia critică se reduce la cea a lui Kant. În prefața la *Systema philosophiae criticae* el scrie că filosofia critică, a cărei Idee s-a realizat în opera lui Kant, nu a fost epuizată de această realizare. Ea trebuie dusă mai departe prin eforturi ulterioare în aceeași direcție, cu aceeași metodă ca a lui Kant, singura capabilă să dărâme scepticismul, asigurând certitudinea cunoașterii umane, să rușineze și să reducă la tăcere pe vecie incredulitatea și ireligiozitatea, și să întemeieze prin asta morala și religia.

„Nu toți așa-ziii filosofi critici, mai scrie Krug, sunt critici filosofici veritabili.”²² Dacă se reclamă drept filosof critic veritabil, el nu vrea să fie considerat drept kantian. În Prefața la ediția a doua a *Manualului* (1822) Krug protestează contra unei atare identificări, spunând că a început de la Kant, când își făcea studiile la Wittenberg, pentru că filosofia lui era la ordinea zilei în acel moment. Însă Fichte, Schelling și Jacobi l-au influențat și ei și au dat gândirii lui o formă diferită de cea a lui Kant. Krug afirmă că nu a fost niciodată un kantian în sensul propriu al cuvântului și că, chiar dacă l-a venerat și îl venera încă pe Kant, el nu și-a pierdut niciodată independența de gândire, nici nu și-a construit sistemul mecanic, plecând de la alți filosofi, ci organic, plecând numai de la propria lui gândire. Krug propune, deci, o filosofie critică, sintetismul transcendent, diferită de idealismul transcendent al lui Kant, o *altă* filosofie critică.

Nota cea mai importantă a acestui concept este caracterul *sintetic* al criticismului ca metodă. Dogmatismul este o metodă tetică, scepticismul, una antitetică. Criticismul respinge ce e rău în ambele metode și păstrează ce e bun. El are în comun cu dogmatismul faptul că procedează plecând de la principii, iar cu scepticismul, faptul de a nu accepta credul tot ceea ce are aparența adevărului și a certitudinii. Criticismul nici nu acceptă orice principiu, nici nu respinge totul ca fiind fals și incert. Dacă dogmatismul este un despotism filosofic și scepticismul un anarhism filosofic, criticismul este „ade-

văratul republicanism filosofic”. Iată de ce filosoful critic procedează în spirit republican: el permite oricui poate să justifice rațional un gând să acționeze ca un membru al comunității filosofilor și să propună acel gând nu doar ca pe o părere privată, ci ca pe o reprezentare a rațiunii omenești generale în persoana sa, având valoare de lege pentru toți concetățenii gânditori. Dogmatismul nu urmărește decât supunerea față de sistemul său, iar scepticismul condamnă dinainte orice gând care caută o întemeiere științifică. Astfel, conchide Krug, criticismul este singura metodă în care libertatea judecății proprii este compatibilă cu cea mai riguroasă legalitate (*Gesetzmäßigkeit*) a gândirii. Criticismul este, în spirit, republican și liberal.

„Foarte notabilă această paralelă dintre metode filosofice și categorii politice!” exclamă J. Hajós, discutând *Manualul* lui Krug în prelucrarea lui Țipar.²³ Această analogie este atât de curajoasă încât Köteles, semnalând-o în *Enciclopedia filosofică* (1829), a simțit nevoia să o atenueze și să o aducă în direcția organizării politice existente: „Criticismul, scrie acesta, este o monarhie filosofică moderată, în care libertatea gândirii se unește cu stricta legalitate”²⁴. Márton, în Prefața compendiului de filosofie krughiană, reia ideea: „filosofia critică ne scoate din dogmatismul viermănos, din care rezultă incertitudine și robie, aducându-ne la libertate și știință solidă”²⁵. În paragraful corespunzător (§119, observația 1), el rămâne fidel lui Krug: „Criticismus, verus Republicanismus philosophicus”²⁶. Analogia vine însă de la Kant însuși, care scrie următoarele:

În toate întreprinderile ei, rațiunea trebuie să se supună criticii și nu poate împiedica libertatea acesteia prin nicio interdicție, fără a se păgubi pe sine însăși și fără a-și atrage bănuiele supărătoare. Aici nimic nu este atât de important sub aspectul utilității, nimic atât de sfânt, încât să se poată sustrage acestei anchete scrutătoare și riguroase, care nu ține seamă de niciun fel de autoritate personală. Pe această libertate se bazează chiar existența rațiunii, care nu are o autoritate dictatorială, ci a cărei decizie nu este niciodată decât acordul cetățenilor liberi, fiecare din ei având dreptul să-și poată exprima fără rezerve obiecțiile, ba chiar *veto*-ul lui.²⁷

Distingând și abstrăgând criticismul de kantianism, devine posibilă aplicarea conceptului în istoria filosofiei. Filosofia critică devine astfel un proiect al întregii „republici” a filosofilor, care trebuie dezvoltat prin polemica rațională *inter pares*, inclusiv prin critica doctrinelor lui Kant, care nu poate pretinde la vreo autoritate personală particulară. Această critică a kantianismului este chiar necesară, pentru a-l împiedica să se transforme într-un nou dogmatism. Este astfel posibil pentru un filosof să fie deopotrivă criticist și anti-kantian. Kantianismul și anti-kantianismul reprezintă, în istoria filosofiei, o antinomie a rațiunii, în legătură cu ideea de filosofie critică, care conduce la o redefinire a acesteia.

2. WILHELM TRAUOGOTT KRUG (1770–1842)

§. Krug este un filosof pe care toți istoricii îl consideră modest. Nici în timpul vieții nu s-a bucurat de renumele unui filosof important, însă era foarte cunoscut ca autor de scrieri populare. Astăzi, îl întâlnim cel mult menționat în legătură cu Schelling, căruia i-a

cerut să-i „deducă” din Absolut stiloul cu care scria, și cu Hegel, care a fost suficient de agasat de această cerere pentru a-i răspunde într-un pamflet, „Cum înțelege simțul comun filosofia?”. Dacă n-ar fi fost influența lui în lumile a doua și a treia ale filosofiei europene²⁸, în prima jumătate a secolului al 19-lea, Krug ar fi fost acoperit de uitare complet. Însă importanța lui pentru acest colț de lume cu greu ar putea fi subestimată. Scrierile sale au fost traduse în latină, maghiară, greacă, rusă, poloneză, suedeză, română și au furnizat, nu o dată, baza învățământului filosofic elementar în aceste spații. Cărui fapt i s-a datorat această uimitoare popularitate? Foarte probabil, faptului că a făcut accesibilă „filosofia critică” multora care îl găseau pe Kant prea obscur și dificil. De altfel, de fiecare dată când vine vorba despre Krug se menționează, invariabil, că a fost „succesorul lui Kant la Königsberg”.

Într-adevăr, Krug a predat, din 1804 în 1809, la Königsberg, în locul lui Kant, care tocmai murise. Venea de la Frankfurt, unde deținuse primul său post de profesor plin (1801–1804), după mai mulți ani în care fusese profesor adjunct la Wittenberg. În 1809 a plecat la Leipzig, unde a rămas până la sfârșitul vieții, „catedra lui Kant” fiind ocupată de Herbart, până în 1833. Succedându-i lui Kant, ai cărui pantofi erau mult prea mari pentru el, Krug nu a preluat automat și ștafeta kantianismului sau rolul de scolarh al criticismului; el nu a fost chemat la Königsberg pentru că ar fi fost considerat cel mai apt să continue munca lui Kant, sau cel mai în măsură să predea filosofia acestuia, așa cum se dă a înțelege când se pomenește acest fapt biografic, cu care se judecă geografic în istoria filosofiei. Krug însuși, cum am văzut, nu se considera un kantian veritabil. Avea Krug dreptate, sau pretențiile sale la independență filosofică erau deșerte?

§. Ultimul istoric important care a scris despre Krug este, poate, și cel mai competent în materie de kantianism: este vorba despre Erich Adickes, care îi consacră câteva pagini în celebra *German Kantian Bibliography*²⁹, la aproape o jumătate de secol de la moarte. Krug „intră în rândul făuritorilor de sistem” cu scrierea sa din 1801, *Entwurf eines neuen Organon der Philosophie, oder Versuch über die Principien der philosophischen Erkenntnis* (*Schiță a unui nou organon al filosofiei, sau cercetare asupra principiilor cunoașterii filosofice*). Acolo el formulează un program filosofic a cărui primă – și cea mai originală, deci importantă – realizare este *Fundamentalphilosophie* din 1803. Adickes consideră că pretenția lui Krug de a nu fi fost un kantian în sensul strict al termenului „a fost în principal motivată de vanitatea autorului [...]”; el a fost făcut de ea să nege că-i este îndatorat lui Kant și să vorbească despre un ‘sistem al lui propriu’³⁰. Dar gândirea lui Krug a fost, și înainte de 1801 (când era un „Kantian tolerabil-ortodox”³¹), și după această dată „bazată în modul cel mai hotărât pe filosofia kantiană”³². Totuși, admite Adickes, „el nu este un kantian *à tout prix*; are curajul opiniilor private, chiar când acestea merg contra mareșalului-șef de la Königsberg”³³. Iată și aprecierea generală a filosofiei lui Krug de către eminentul kantolog german:

Ideea lui de bază a fost să aducă filosofia kantiană pe cât se poate de aproape de gândirea omului mediu. De aceea el încearcă să rotunjească unghiurile ascuțite, de care s-ar putea lovi inteligența obișnuită; el elimină toate paradoxele kantiene și dă sistemului în

general o formă mai puțin strictă și un colorit mai puțin viu, – astfel încât chiar vederile care stau cel mai departe de conștiința educată medie își pierd mare parte din aparența lor surprinzătoare și stranie. Filosofia lui este o filosofie „ad usum Delphini”. Este prezentată publicului într-un stil clar și echilibrat, care curge ca murmurul voios al unui pârâu într-o vale ușor înclinată, guraliv și neobosit, – neoferind niciodată nici cea mai mică dificultate minții cititorului, – și, ca și pârâul, mai degrabă ocolind obstacolele decât înlăturându-le.³⁴

Din această evaluare se înțelege pentru ce a plăcut Krug și pentru ce a convenit foarte bine mișcării spiritului maghiar de după polemica în jurul lui Kant. Direcția acesteia fiind tocmai înspre împăcarea kantianismului cu simțul comun, filosofia lui Krug a furnizat un model și materiale de construcție pentru sistemele domestice.

Dar Adickes expediază prea disprețuitor pretenția lui Krug de a avea un sistem propriu și este puțin prea zelos în a reduce „sintetismul transcendent” al lui Krug la o reformulare pedantă și populară a filosofiei lui Kant, chiar cu prețul de a diminua importanța propriilor observații. Fără îndoială că filosofia kantiană este reformulată și resistemată în sistemul lui Krug și că acest sistem este construit în mare parte cu prefabricate kantiene. Însă filosofema centrală nu este kantiană. De altfel, nu există un consens printre istoricii filosofiei asupra poziției lui Krug. Dintre cei mai vechi, unii îl consideră, într-adevăr, ca aparținând școlii lui Kant.³⁵ Încă unii, ca dezvoltând filosofia critică.³⁶ Alții, în schimb, îl trec printre „semi-kantieni”³⁷, recunoscând influența lui Jacobi asupra lui. Încă alții, făcând din această influență factorul cardinal, îl încadrează printre adepții „filosofiei credinței” a lui Jacobi³⁸ sau printre „mistici”³⁹. Sunt și unii care îi atribuie un sincretism dogmatisto-idealistic.⁴⁰ Alții văd în el un imitator al lui Fichte.⁴¹ Ion Petrovici scrie și el că „Krug [...] împărțea un kantianism alterat cu Fichte și totodată scoborât din înălțimile sale la nivelul bunului simț comun”.⁴² Dar cât mai poate fi numită „kantianism” o astfel de concepție?

Comentatorii mai recentți subliniază, pe bună dreptate, *eclectismul* metodologic al lui Krug și caracterul non-kantian, uneori chiar prekantian, al unor părți întregi ale sistemului său, e.g. estetica.⁴³ Doctrina centrală a lui Krug, elaborată în anii 1801–1803, singura în care se poate găsi un conținut relativ original, este, în intenție, dacă nu și în realizare, mai apropiată de tânărul Schelling, care și el îl regânda mai degrabă pe Fichte decât de Kant. Krug caută concilierea idealismului și realismului, privity ca anti-tetice, dintr-un punct de vedere superior, cel al „sintetismului transcendent”.

§. Să examinăm pe scurt doctrina care constituie miezul „filosofiei fundamentale” a lui Krug.

În prima lui scriere sistematică, *Entwurf eines neuen Organon des Philosophie* (1801), filosoful formulează o serie de considerații despre structura sistemului cunoașterii filosofice. Aceasta se divide în două secțiuni principale, una speculativă și una morală (§8). De aici împărțirea filosofiei în teoretică și practică. Filosofia teoretică se împarte în doctrina gândirii (logică), cea a cunoașterii și cea a gustului (§9). Filosofia practică se împarte în doctrina dreptului, doctrina virtuții și doctrina religiei (§10). Filosofia în general se împarte în pură și aplicată (§11).

După aceste dihotomii cât se poate de comune, Krug introduce o nouă distincție, care îi permite să-și precizeze mai bine conceptul de sistem filosofic. Filosofia practică și cea morală, luate împreună, constituie ceea ce se poate numi filosofie derivată, prin contrast cu o filosofie mai înaltă, care poate fi numită filosofie fundamentală (§12). Prezența acestei discipline în sistem este ceea ce caracterizează gândirea lui. Influența acesteia asupra altor filosofi care au contat în spațiul nostru este palpabilă (e.g. János Imre). Krug argumentează pentru necesitatea acestei discipline în felul următor. Filosofia teoretică și cea practică își au fiecare principiile lor particulare, care sunt diferite, căci obiectele acestor filosofii sunt diferite. Dar, în măsura în care amândouă sunt filosofie, ele trebuie să aibă și principii comune. Așadar, trebuie să existe o filosofie care să nu fie nici pur teoretică, nici pur practică, ci ambele deodată și care să conțină principiile comune ale filosofiei teoretice și ale celei practice. Aceasta este filosofia fundamentală, sau elementară, sau arhologia, știința principiilor filosofiei în genere. Ca știință a principiilor filosofiei în genere, arhologia este și știință a posibilității filosofiei în genere, adică filosofie a filosofiei (cam în același sens, spune el, în care vorbim despre o filosofie a istoriei sau a matematicii). Ea este, afirmă Krug, autenticul organon al filosofiei, și nu logica. Elaborarea ulterioară a filosofiei fundamentale, în *Fundamentalphilosophie*, comportă o reluare și dezvoltare a rezultatelor obținute în *Entwurf*.

§. Aceste considerații metafilosofice arată că Krug executa variațiuni pe o temă reinholdiană. Reinhold îi fusese profesor la Wittemberg și îi arătase, spune el, limitele filosofiei kantiene. Krug recunoaște, așadar, influența lui Reinhold, anterioară celei a lui Fichte, Schelling și Jacobi. Reinhold fusese primul titular al unei catedre de „filosofie critică”, unul dintre primii exponenți ai filosofiei kantiene în universitățile germane. Predând această filosofie, el a ajuns să aibă îndoieli cu privire la fundamentele sale și la validitatea deducțiilor kantiene. Reinhold și-a propus să reconstruiască filosofia critică astfel încât să facă din ea o veritabilă știință. Pentru ca filosofia să fie științifică, ea trebuie să devină *sistem*. Forma științifică este forma sistemului, filosofia științifică este filosofie sistematică. Reinhold s-a angajat într-o cercetare asupra noțiunii de sistem al filosofiei. Orice sistem se sprijină pe un singur principiu, din care toate celelalte propoziții filosofice care îl compun trebuie să fie „derivabile” (derivarea nu se reduce la deducția formală, deși este „silogism”; ea trebuie să fie relevantă din punct de vedere al justificării epistemice). Principiul, care este o propoziție *sintetică*, trebuie să fie auto-evident, întrucât altfel ar avea nevoie la rândul lui de un alt principiu din care să fie derivat.

Noul sistem al filosofiei critice, pe care l-a propus și apărut Reinhold între 1789 și 1797, s-a numit *Elementarphilosophie*. Influența acestuia asupra filosofiei germane contemporane a fost întinsă și fertilă. Cum s-a spus, „Reinhold, prin diseminarea gândirii kantiene și transpunerea aceleiași gândiri, a oferit atât o cale de intrare în filosofia lui Kant, cât și o problemă irezistibilă care le-a servit drept punte filosofilor orientați spre idealism care l-au urmat”.⁴⁴ Fichte și tânărul Schelling au adoptat problematica lui Reinhold și au năzuit să dea sisteme care să corecteze, să extindă și să în același timp să fundeze filosofia critică. Este evident că și Krug a adoptat problematica lui Reinhold și că

a sa *Fundamentalphilosophie* se dorește o replică la *Elementarphilosophie* a primului său maestru. Dar Krug s-a inspirat și de la alți filosofi care îl urmăseră pe Reinhold. „Sistemul sintetismului transcendent”, așa cum se subintitulează *Fundamentalphilosophie*, este în bună măsură o îngânare a capitolelor introductive din *Sistemul idealismului transcendent* (1800) al lui Schelling, care îl regândește pe Fichte. Așadar Krug este unul dintre numeroșii creatori de sistem din epoca „von Kant bis Hegel”, influențat de Fichte, așa cum a ajuns să fie, pentru o vreme, și Reinhold. Krug a propus o filosofie a activității Eului, însă a ținut să se demarce de idealismul transcendent (în versiunile lui Fichte și Schelling), în măsura în care acesta, făcând din Eul absolut fundamentul și limita ultimă a filosofiei, mergea dincolo de limitele conștiinței, care, pentru Krug, discipolul lui Reinhold, circumscriu domeniul filosofării. Idealismul lui Fichte și Schelling nu este, pentru Krug, transcendent, ci *transcendent*. Idealismul și realismul, poziții antitetice, devin, numai în cadrul sintetismului, care suprimă opoziția lor într-o sinteză mai fundamentală, transcendentale.

§. În schița din 1801 Krug începe prin a argumenta că trebuie să existe principii ale cunoașterii filosofice (§1). Unde le putem găsi? Poate actul filosofării să plece de la ceva care îi este exterior? Nu, ci principiile trebuie găsite în interiorul filosofării; filosofarea este ceva în noi înșine, o activitate interioară prin care se produce în noi cunoașterea filosofică. Prin urmare, pentru a descoperi aceste principii trebuie să facem abstracție de exterior și să reflectăm numai asupra noastră (§2).

Prin „principiu al cunoașterii filosofice” se înțelege fie un principiu real, fie un principiu ideal, iar prin principiu ideal se înțelege fie un principiu material, fie unul formal (§3).

Principiul real al cunoașterii filosofice, neputând fi decât principiul real al cunoașterii umane în genere, este subiectul filosofic sau Eul, care se face pe sine obiect al cunoașterii filosofice (§4). Așa cum scrie Krug, „principiul real al cunoașterii filosofice trebuie să fie ceea ce de la ce subiectul cunoscător filosofant, sau Eul, filosofează. Deci când Eul filosofează, el face obiect al cercetării sale nu altceva, ci pe sine însuși, și pe sine însuși se cunoaște”⁴⁵; „dacă deci filosofia este produsul Eului, [...] atunci și Eul, ca producător, trebuie să fie *principium reale seu essendi* al filosofiei”⁴⁶. Altfel spus, principiul real al filosofiei este *Eul, întrucât face din sine însuși obiect al cunoașterii*. Această descoperire – în esență fichteană – Krug o revendică împreună cu „cea mai nouă filosofie”, referindu-se la Schelling, cu scrierea lui din 1795, „Despre Eu ca principiu al filosofiei sau despre necondiționat în cunoașterea umană”.

Principiile materiale ale cunoașterii filosofice trebuie căutate de Eul care filosofează în propria conștiință, care se autodetermină prin principii care nu sunt fapte ale sale (§5).

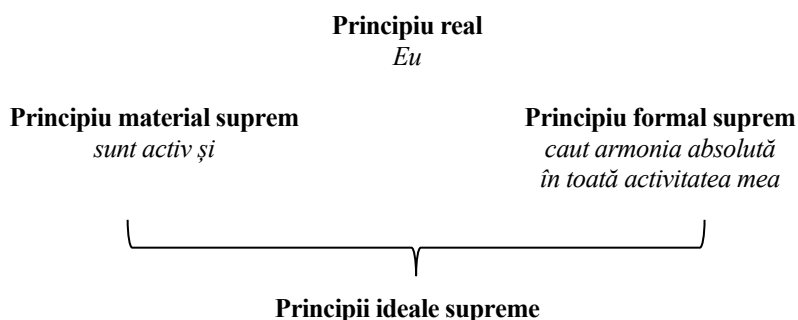
Eul se conștie pe sine, sau are o conștiință de sine însuși, ce înseamnă asta? Nimic altceva, decât: eu sunt și știu că eu sunt. [...] Eu mă gândesc pe mine sub *conștiința* unei sinteze originare a ființei și a cunoașterii în Eu, o sinteză ale cărei fundament și natură, tocmai pentru că este originară, sunt inexplicabile și incomprehensibile, deci trebuie privită ca absolută sau nelimitată.⁴⁷

Pentru noi este în genere imposibil să separăm cunoașterea de ființă și ființa de cunoaștere, adică să o explicăm și să o înțelegem pe una pornind de la cealaltă, iar recunoașterea acestui caracter inexplicabil și incomprehensibil apare ca veritabilul punct-limită care desparte filosofia adevărată, sobră și modestă, de orice înțelepciune falsă, pretențioasă și prezumpțioasă.⁴⁸

A deduce ființa din cunoaștere sau vice-versa înseamnă a proceda „transcendent”, adică dogmatic. Aceasta este ideea fundamentală a lui Krug, pe temeiul căreia și-a numit sistemul „sintetism transcendent”. Conștiința fiind mereu conștiință determinată, cu un conținut particular, în oricare dintre actele ei este vorba despre determinări mutuale ale ființei și cunoașterii, pe care Krug le numește „fapte ale conștiinței”. Acestea, descoperite de reflecție, trebuie turnate în concepte și puse în cuvinte; se obțin astfel „anumite enunțuri care exprimă și determină toate acele fapte cunoscute nemijlocit și pot servi ca fundament pentru alte enunțuri – într-un cuvânt: enunțuri fundamentale sau principii”.⁴⁹ Acestea sunt „punctele fundamentale ale filosofării”, „principiile materiale” ale cunoașterii filosofice. Ele pot fi numite principii de gradul întâi, sau origine. Reflecția prin care se ajunge la acestea este numită „reflecție primă, sau funcție primă a Eului filosofant”.⁵⁰ Principiul material suprem al cunoașterii filosofice, sub care sunt subsumate toate celelalte, este cel al activității esențiale a eului: „eu sunt activ”. Pasivitatea, sau receptivitatea observată în sensibilitate nu este decât o limitare sau o îngrădire a activității Eului.

Trecem acum la principiile formale ale cunoașterii filosofice. Acestea „trebuie scoase de către Eul filosofant din principiile materiale, și nu sunt altceva decât formele prin care este determinată acțiunea originară a Eului în genere ca condiție a activității conștiinței, adică exprimate legile după care Eul se conduce pe sine în toată activitatea sa și prin care sunt determinate faptele conștiinței”⁵¹ (§6). În determinarea acestor principii (de ordin secund, sau derivate) intră în joc reflecția a doua (secundă), care degajează „forma sau structura științificității”. Între principiile formale ale cunoașterii filosofice trebuie să fie dat unul suprem, „și acesta trebuie să exprime tendința esențială a subiectului filosofant către știință”⁵² (§7), adică faptul că eul filosofant tinde (se străduiește) întrucât filosofează și prin filosofare, să producă o cunoaștere științifică, principiu care primește următoarea formulare: „*Ich suche absolute Harmonie in aller meine Tätigkeit*”⁵³, eu caut armonia absolută în toată activitatea mea. Esența oricărei științe stă în unitatea unui divers; or, prin filosofare eu caut să cunosc legile originare ale întregii mele activități; întreaga activitate a Eului este deci luată ca un divers a cărui unitate este determinată prin conformarea originară la lege. Unitatea diversului constă în „coerența constantă a Eului cu sine însuși, în măsura în care este activ, i.e. într-o armonie absolută a activității sale”.⁵⁴ Deci principiul formal suprem al filosofiei nu poate fi decât această armonie, acord sau coerență a Eului activ în activitatea lui. Cu această descoperire cercetarea filosofică a lui Krug se oprește, întrucât a fost dovedită posibilitatea cunoașterii filosofice.

În *Fundamentalphilosophie*, §54, Krug rezumă doctrina lui a principiilor cunoașterii filosofice în următoarea schemă:



Conjuncția enunțurilor în caractere italice, *Eu sunt activ și caut armonia absolută în toată activitatea mea*, reprezintă „principiul suprem al filosofiei”.

§. Sintetismul transcendențial se opune, așadar, atât idealismului, cât și realismului. Realismul constă în punerea realului ca *prius* și a idealului ca *posterius*. Punerea realului ca *prius* este punerea unui real liber de orice aspect ideal, care nu este altul decât materia (ceva care ocupă spațiul și din care lipsește orice urmă de conștiință, de reprezentare, de Idee). Or, din materie nu se poate deduce „idealul”, adică reprezentarea. Materialismul nu poate explica de ce trebuie să existe reprezentare a realului, adică cunoaștere. Punerea idealului ca *prius* revine la punerea unui ideal fără un real. Dar suprimarea realității, în actul acestei puneri, implică suprimarea realității atât a lumii, cât și a eului filosofant. Idealismul pur nu este, așadar, nici măcar solipsism, ci de-a dreptul „nihilism”. Idealismul nu poate explica nici el cunoașterea, neputând da seamă de referința obiectivă a reprezentărilor. De altfel, remarcă Krug, idealismul nu a fost niciodată consecvent, neputându-se lipsi de un real, plasat fie în Dumnezeu (Berkeley), fie în Eu (Fichte), fie în Absolut (Schelling). Atât realismul, cât și idealismul procedeauă arbitrar și duc la eșec, neputând să explice faptul cunoașterii (că există cunoaștere, Krug, precum Kant, nu se îndoiește nicio clipă).

Sintetismul transcendențial admite ființa sau realul și cunoașterea (reprezentarea) sau idealul ca fiind co-originare, unite într-o sinteză transcendențială. Această sinteză transcendențială, zice Krug, este condiția de posibilitate a oricărei „sinteze empirice”. În orice judecată sintetică de experiență se află legată o existență determinată cu o reprezentare determinată (o „sinteză a posteriori”). Dar orice sinteză *a posteriori* presupune o sinteză *a priori* a ființei cu cogniția (adică a obiectului cu subiectul), prin care se constituie conștiința. Krug susține, așadar, că în faptul conștiinței ființa (existența, realitatea) se întâlnește cu reprezentarea. Mi se pare limpede că el nu vrea să spună doar că orice act al conștiinței are un obiect; el afirmă că conștiința vizează *ființa* în genere, adică mereu un obiect care este ontologic autonom în raport cu subiectul. Conștiința ne asigură nu numai de existența Eului, ci și de existența non-Eului, căruia Krug îi atribuie, fără argumente decisive, ființa (*Sein*).

§. Reperle fundamentale ale reflecției lui Krug provin de la Reinhold. Reinhold argumentase că principiul fundamental, pe lângă faptul că este sintetic și auto-evident,

trebuie să fie atât „formal”, cât și „material”. Unde s-ar putea descoperi un asemenea principiu, decât în conștiința filosofantă însăși? Principiul fundamental al „filosofiei elementare” este Principiul Conștiinței, care susține că, în orice reprezentare, se distinge un subiect de un obiect și ambele de reprezentarea însăși. Unitatea sintetică a subiectului și a obiectului constituie conștiința.⁵⁵ Altfel spus, subiectul și obiectul vin întotdeauna legate într-o reprezentare; conștiința nu ne oferă acces epistemic nici la un subiect fără reprezentări, nici la un obiect nereprezentat într-un subiect. De asemenea, pentru Reinhold caracteristicile cele mai importante ale sistematicității sunt completitudinea și coerența. A cunoaște filosofic înseamnă, prin urmare, a pune în coerență un ansamblu de propoziții. Așa se înțelege și afirmația lui Krug că a urmări cunoașterea filosofică, în actul filosofării, înseamnă a căuta „armonia”: armonia este aici un sinonim al coerenței. Aceste elemente reinholdiene sunt legate între ele cu mortarul fichtean al activității Eului și al filosofării ca activitate absolut liberă a subiectului. În fine, ideea unității sistematice a „idealismului” și a „realismului” derivă de la Schelling, la care este vorba despre idealism transcendent și fizică speculativă, sau filosofie a naturii.

După cum se poate vedea, Krug este un post-kantian eclectic, care a vrut să se demarce de contemporanii săi împrumutând din toate sistemele și nerevendicându-se de la niciunul. Se poate generaliza următoarea observație, emendată, pe care a făcut-o Adickes cu privire la o scriere de filosofia dreptului a lui Krug (*Aphorismen zur Philosophie des Rechts*, Leipzig, 1800): „Krug încearcă să ajungă la o poziție independentă [...] nu atât aducând ceva gânduri noi de importanță cardinală, cât mai degrabă refuzând să accepte totalitatea doctrinei oricărui bărbat și așternându-și propriile vederi mereu în forma polemicilor contra vederilor opuse”⁵⁶. Krug, desigur, nu se considera eclectic. Pentru el, eclecticismul nu este o filosofie, ci o metodă, care constă în selectarea la întâmplare, sau după gustul personal, a elementelor din sistemele altora judecate ca fiind mai plauzibile. Rezultatul acestei metode este un simplu „agregat de păreri”, nu un sistem. El nu are deci valoare de cunoaștere filosofică. Însă Krug nu este opus selecției – pe care, de altfel, o practică –, cu condiția ca aceasta să fie *critică*: să se facă cu imparțialitate, pe baza unor principii sigure. Această selecție conduce, în mod natural, la sistem. Principiile sigure sau sănătoase sunt cele validate de simțul comun social, iar sistemul este tocmai cel al sintetismului transcendent. Krug elaborează, așadar, un concept pozitiv al eclecticismului, care nu își spune pe nume.

§. Filosofia lui Krug a permis, prin această particularitate, aducerea la zi a eclecticismului catolic în Europa Centrală, integrarea unor doctrine kantiene într-o filosofie în mod hotărât ostilă rezultatelor dialecticii transcendente din *Critica rațiunii pure*. Inspirându-se din Krug, filosofii maghiari au opus conceptului negativ al eclecticismului un concept pozitiv: eclecticismul este libertatea față de orice înregimentare filosofică, însă nu este arbitrarul, nici sincretismul subiectiv. Așa, de pildă, Imre, profesorul și modelul lui Eftimie Murgu: „*Eclectismul era înainte părerea acelor care, neaderând la nicio sectă filosofică, luau de la toate ceea ce este adevărat și bun*”.⁵⁷ Eclectici erau mulți „romani”, precum și primii creștini. Imre se referă, probabil, la școala alexandri-

nă, calificată uneori drept eclectică. „Astăzi, continuă el, îi numim *eclectici* pe aceia care din toți, fie antici, fie recent, găesc și aleg ce e adevărat și bun, însă *sistematic*, adică, sprijinindu-se pe principii ferme [...]”⁵⁸ Dintre eclectici face parte, după propria mărturisire, și Imre, alături de „profesorii școlilor publice”.

De remarcat că Imre clasează eclectismul printre sistemele filosofice, sau „filosofeme”, nu printre metode. El nu tratează explicit despre metodele în filosofie, însă desemnează metoda raționaliștilor (în particular, a wolffienilor) ca „matematică” sau „demonstrativă”, bazată pe întrebuițarea principiului non-contradicției, opusă metodei empiriștilor, bazată pe experiență și pe analogie. Tratănd despre autorii sistemelor „supra-kantiane” („câte nume, atâtea enigme și scandaluri pentru rațiunea comună!”⁵⁹), Imre le reproșează că au scris prea obscur și subtil, dând naștere neînțelegerilor; că au neglijat sensurile tradiționale ale termenilor filosofici, substituindu-le altele; că i-au tratat pe toți cei care nu erau de acord cu ei cu numele disprețuitor de dogmatici; că au distrus filosofia sistematică, ce și-a dovedit utilitatea de-a lungul secolelor și a fost onorată de autoritatea bărbaților erudiți, că, în fine, au eliminat principiile, acceptate până atunci, ale simțului comun (*communis sana ratio*). Din aceste pricini, filosofia critico-kantiană a fost neglijată. Printre cei care s-au îndepărtat de această filosofie, unii „atașați în primul rând religiei și principiilor ieșite din sănătoasa rațiune comună, nereținuți de nicio prejudecată, nici a antichității, nici a noutății, nici a autorității, adaptează în mod fericit filosofia în folosul vieții cotidiene [...]”⁶⁰. Fără îndoială că aici se încadra pe sine și Imre, care își deducea filosofia „din criza filosofiei recente” și își intitula tratatul „alianța prietenească a rațiunii cu experiența”. Metoda lui combină, se presupune, inducția, pornind de la experiența particulară cu demonstrația plecând de la principii universale (ca la Storchenau, Karpe ș.a.).

Imre păstrează deci principiul că rațiunea care filosofează trebuie supusă criticii și că filosofia nu poate proceda strict rațional-deductiv, nici strict empiric-inductiv. Însă, spre deosebire de Kant, și în asentiment cu Rozgonyi, el ridică simțul comun la rangul de judecător și face din principiile acestuia legi ale rațiunii filosofante. Imre aparține tradiției „filosofiei critice” maghiare, ca și Rozgonyi, ca și Marton, la urma urmei. Pentru a exista polemică, trebuie să existe puncte de acord. Or, acordul s-a stabilit asupra ideii că filosofia trebuie să fie „critică”, idee care a devenit un loc comun al filosofiei maghiare. Dar această idee de critică filosofică este implicit deschisă spre eclectism. La Marton (de fapt, la Krug), criticismul dă dreptul fiecărei păreri individuale, de la oricine ar veni, de a-și demonstra valabilitatea universală și, deci, de a accede la demnitatea de cunoștință rațională. Dar aici se găsește o legitimare a eclectismului, nu în sensul respins de doctrina lui Krug, ci în sensul afirmat de practica lui și asumat de un Imre. Eclectismul veritabil – nu sincretismul arbitrar – este cu puțință numai prin examinarea critică (adică: rațională, în lumina faptelor experienței și a legilor logicii) a tot ceea ce are pretenția adevărului și prin sistematizarea cunoștințelor validate de critică (adică prin expunerea lor plecând de la principii). Astfel, raportul dintre „filosofia critică” (nu kantianism!) și eclectism este mai degrabă un contrast decât o opoziție logică, este,

dacă vrem, subcontrarietate care permite afirmarea simultană a celor două. Așa se rezolvă „antinomia” sus-zisă.

§. Consider, în lumina celor spuse, că trebuie corectat locul comun al istoriografiei românești care face din Krug un kantian. Krug a fost, o repet, un postkantian eclectic, care a resemnificat conceptul de filosofie critică într-un mod apetisant pentru gânditorii central- și est-europeni, atașați dogmatismului eclectic (raționalisto-empirist), susținători ai dogmelor religioase, dar și admiratori ai noii filosofii kantiene. Krug a permis dogmatismului eclectic să depășească șocul pe care i-l produsese atacul kantian al metafizicii onto-teologice și să se aducă filosofic la zi. Sigur că filosofia kantiană a fost cunoscută, în conținutul ei, din scrierile lui Krug, însă ca abolită în spirit. Difuzarea modestei filosofii a lui Krug a împiedicat, de fapt, difuzarea kantianismului în spațiul nostru. Într-un mod curios și tipic, reacțiile de apărare și adaptare la Kant au precedat cunoașterea lui Kant.

3. KRUG LA BLAJ

§. Canonicul Basiliu Rațiu pare să fi fost ultimul propunător al unei filosofii „teologice”⁶¹ în Gimnaziul de la Blaj, până la 1828. Începând de atunci, s-a predat filosofia lui Krug, mai întâi de Țipar (1828–1830) și în latinește, apoi de Bărnăț, tot în latinește (1830–1834)⁶² și apoi în românește (1839–1845), precum și de Aron Pumnul, în românește (1846–1847)⁶³. Nu prețuirea pentru filosofia kantiană și opinia că Krug ar fi un kantian mai accesibil, capabil să medieze accesul la filosofia titanului din Königsberg, i-au condus pe Bărnăț și Țipar să traducă din Krug, ci popularitatea acestui filosof în școlile ungurești, notorietatea lui printre filosofi maghiari și, nu în ultimul rând, faptul că un compendiu al filosofiei lui era disponibil în latină (cel întocmit de Márton), limbă de studiu a gimnaziștilor. După toate probabilitățile, Bărnăț își întocmea cursurile după *Systema philosophiae criticae*, ceea ce înseamnă că el nu preda toată filosofia după Krug, ci completa după vreun alt manual latinesc.⁶⁴ Bărnăț și Țipar au vrut să alinieze Gimnaziul blăjean liceelor ungurești din Transilvania, să aducă în această școală cea mai nouă filosofie, care fusese validată de mediul intelectual unguresc, care era discutată și glosată de profesorii din universități și academii. Apoi naționalismul i-a împins să o traducă și să o predea în limba lor maternă.⁶⁵ De prin 1834, Bărnăț începuse deja a da explicații și în românește, lecția rămânând în latină. Mai târziu el s-a dus și la textele în germană, pe care le-a „prelucrat”, după obiceiul vremii.⁶⁶ Prelucrările lui Bărnăț n-au văzut antum lumina tiparului⁶⁷, spre deosebire de prelucrarea lui Țipar a *Manualului de filosofie și literatură filosofică*, două volume publicate în 1861 și 1863. Pumnul, fost elev al lui Bărnăț, în anul lui de profesorat, se sprijinea mai ales pe *Filosofia fundamentală*.

S-a scris relativ mult despre acești intelectuali transilvăneni și rolul lor istoric. Meritele lor ca profesori, traducători, făuritori de limbaj filosofic, oameni de

cultură și știință, luptători naționaliști nu au a fi repuse în discuție. S-a scris, însă, destul și despre importanța lor în câmpul filosofiei. Dacă, în cazul lui Țipar, lucrarea de referință, elaborată de József Hajós, se numește *Timotei Cipariu și filosofia* (nu „Cipariu – filosof” sau „filosofia lui Cipariu”), lui Bărnuț i s-a atribuit uneori o filosofie și s-a spus că deținea, în predare, un „sistem filosofic disciplinar”.⁶⁸ Or, din dragoste pentru adevăr, trebuie spus că nici Țipar, nici Bărnuț, nici Pumnul nu au fost filosofi și nu au avut veleități filosofice. Filosofia „lor” este cea a lui Krug, completată cu diverse alte surse, pe care o predau *ex cathedra*, ca pe o cunoaștere ce trebuia însușită. Abaterile de la textul krughian, tipice pentru orice preluare, nu au ca motiv considerente filosofice, ci didactice. Nu se poate citi aici nicio independență de gândire, nicio distanțare semnificativă de modelele originale. În materie de conținut, tot ce e important îi aparține lui Krug, intelectualilor români neapartinându-le decât expresia lingvistică. Aceasta și numai aceasta poate constitui obiect autonom de studiu, anume pentru lingvistică⁶⁹ și traductologie. Din punct de vedere al istoriei filosofiei și al istoriei ideilor, când se spune că Bărnuț și Țipar au tradus cu mici modificări din Krug, se spune tot ce este de spus. Însemnătatea *pur filosofică* a activității acestor intelectuali români la Blaj este minimă. Doar într-o istorie a filosofiei falsă pot fi ei ridicați din nota de subsol la care le dă dreptul, obiectiv, activitatea lor teoretică și puși în titlul unui capitol.

§. Fără să fie filosof în sensul propriu al termenului, cel de autor-gânditor, Bărnuț a fost filosof în sensul de cunoscător și studios asiduu al filosofiei, a cărui gândire a fost puternic amprentată de această cunoaștere a filosofiei. Din păcate, gândirea lui personală (pentru a nu spune originală) pleacă de la filosofie, dar se constituie în afara filosofiei, ca ideologie politico-juridică.⁷⁰ Ca ideolog, Bărnuț a făcut școală, „școala Bărnuțiu”, combătută de Maiorescu, și ocupă un rol însemnat în istoria naționalismului românesc. Or, printre premisele ideologiei lui, dezvoltată mai întâi într-un manifest din 1842, se numără doctrina dreptului (*dikaiologia*) a lui Krug, așa cum a arătat judicios G. Bogdan-Duică. Bărnuț se sprijină pe Krug pentru a afirma, în spirit mai degrabă herderian, existența unor drepturi ale „națiunilor”, între care cel fundamental este dreptul la limba maternă. Acest drept este inalienabil și imprescriptibil⁷¹, prin urmare orice acord care îl abolește este, de drept, nul și neavenit. Deși totul a fost spus de Bogdan-Duică (și repetat de Pandrea), cred că o revenire asupra unor aspecte ale argumentului lui Bărnuț nu este cu totul inutilă.

§. *Pactum turpe est ipso iure nullum*, înțelegerea rușinoasă este prin chiar asta nulă de drept. Acest dicton latinesc a fost adoptat de Bărnuț ca *motto*, fără indicarea izvorului. Bogdan-Duică a arătat că el se găsește la Krug, tot fără indicarea izvorului, de unde l-a preluat Bărnuț. La Krug dictonul nu are izvor, pentru că Krug parafrazează un loc comun al dreptului canonic medieval, la origine o maximă a papei Grigore al IX-lea (c. 1145–1241): „Non valet pactio in spiritualibus, vel quae peccatum inducit, vel turpis, seu de re turpi, vel impossibilis de iure vel de facto. [...] pactum turpe, vel

rei turpis aut impossibilis de iure vel de facto, nullam obligationem inducit⁷². Contractele care privesc lucrurile spirituale, sau care conduc la păcat, sau care sunt *rușinoase* (*turpis*), sau imposibile de drept sau de fapt nu au valoare, nu creează nicio obligație de a le respecta. Krug reține în formula lui numai cazul contractelor rușinoase, sau purtând asupra unor lucruri rușinoase, însă tratează despre mai multe situații care invalidează contractele: când obiectul contractului este fizic imposibil, când el contravine rațiunii, când drepturile obținute nu sunt negociabile și alienabile, când contractul privește o terță parte fără acordul acesteia.⁷³ În formularea lui Krug, un contract de acest gen este contrar dreptului însuși, este *ilegitim*, auto-invalidant, și nu poate fi legal; dacă este consfințit de o lege, atunci legea însăși este ilegală, deci nedreaptă, și nu poate crea nicio obligație politică. Contractul rușinos, în sine, este numai o specie de contract auto-invalidant, anume înțelegerea asupra unor lucruri contrare bunelor moravuri. Contractul de prostituție sau concubinajul sunt exemple de înțelegeri rușinoase care nu creează obligații. Krug utilizează formula a doua oară când tratează despre dreptul familiei. Consensul asocierii în scopul obținerii plăcerii sexuale nu poate, după Krug, fi subsumat conceptului de contract, nici nu poate face obiectul vreunei clauze explicite în contractul marital.

Bărnuț a prelucrat principalul pasaj relevant din Krug după cum urmează:

Spre a se putea împlini tomneala [= învoiala] firește și practicește e de lipsă [= necesar]:

1. Ca lucrarea la care s-au îndatorat persoanele contragutoare [= contractante] prin tomneală, să se poată întâmpla prin puteri firești după legi firești.

2. Aceași lucrare să nu fie de tot oprită prin cuvânt [= contrar rațiunii].

3. Drepturile despre care se face tomneală trebuie să se țină de drepturile cele ce se pot câștiga și înstrăina. [...]

Însem. A) Ce e firește cu neputință, nu se poate pune prin cuvânt ca o deregătorie a dreptului, pentru că *ad impossibilia nemo obligatur*, însă neputința trebuie să se poată adevări, iară încât e cu puțință făgăduința să se împlinescă.

Însem. B) Aceasta se înțelege și despre ce e practicește cu neputință. Cuvântul s-ar împotrivi sieși când ar porunci prin legile dreptului aceea ce oprește prin legile virtuții. Drept aceea se poate zice *ad turpia nemo obligatur*, de nu, firește urmează cealaltă propunere: *pactum turpe est ipso nullum*, s.e. tomnelele lotrilor ș.a. n-au putere.

Însem. C) De sunt drepturi necâștigate și neînstrăinate, atunci în privirea acelor schimburi n-are loc, nici tomneala, s. pildă poate face ceva cu altul tomneală de șerbitute (*pactum servitutis*), prin care sub niște condițiuni se supune voiei altuia și se leagă cum că-i va șerbi, însă nu se poate supune necondiționat voiei altuia ca acesta să lucreze cu el ca cu o ființă necuvântătoare, pentru că dreptul personiei e drept necâștigat și neînstrăinat. Așadară *volenti non fit iniuria*, numai la drepturile ce se pot câștiga și înstrăina are aplicare. [...]⁷⁴

Manifestul lui Bărnuț din 1842 începe astfel:

O tomneală de rușine (*pactum turpe*) se proiectează acum, în veacul al 19, care o s-o facă un popor despre o parte, cu altul, ba (*si diis placet*) și cu mai multe popoară, despre altă parte; adecă, o seamă de Unguri din plasa cea nobile, care totdeodată se socotește și cea mai cultivată la minte, la inimă și la gust, cunoscând cu mintea lor cea luminată că ar fi vremea ca să se mai ușureze și starea celiilalte plase de oameni ce se zice proastă, au și inimă destul de bună a se pleca spre înființarea astui felii de ușurare, au însă și un gust prea deșăntat a pretinde că, dacă voiesc Românii a dobândi ușurare și drepturi cetățene din grația Ungurilor nobili, să se unguriască și ei (*conditio sine qua non*), adecă să

se lapede de limba românească pe încetșor și să priimească pe cea ungurească [...] [A]ceastă cugetare au pătruns până și în casa legeaferilor (*Legifer, legislator*) [...] și contopirea popoarelor acestui mare principat nu va fi cugetare goală de aci înainte, ci în scurt să se pună în lucrare prin lege.⁷⁵

Cu doctrina dreptului a lui Krug în spate, Bărnuț își propune să arate că proiectul unguresc era un pact rușinos și, în general, ilegal, conform însemnărilor B și C și că eventuala lege care l-ar fi recunoscut ar fi fost o lege nedreaptă. Esențialul este spus în rândurile următoare:

[...] dreptul limbei și al naționalității nu se poate înstreina prin tomneală pentru dobândirea altor drepturi, și o tomneală ca aceea ar fi o tomneală de rușine, care numai între cei de nimica s-au obicinuit a se face; astfel de contract dar ar fi spre necinste atât poporului, ce și-ar vinde limba și naționalitatea, cât și cumpărătorului; iar de s-ar sili prin lege, aceea n-ar fi dreaptă. [...]⁷⁶

§. Prin extindere, *pactum turpe* înseamnă contract invalid în general; în sens restrâns, însă, sintagma desemnează contractul rușinos, adică privitor la lucruri rușinoase, i.e. imorale, contrare „legilor virtuții”. Trebuie menționat că lucrurile rușinoase constituie doar o specie de lucruri imorale, anume cele legate de conduita sexuală: poligamia, concubinajul și prostituția. Învoiala rușinoasă este, pentru Krug, pe care îl urmează fidel Bărnuț, orice formă de uniune diferită de căsătoria monogamă și încheiată în scopul satisfacerii sexuale:

[...] căsătoria e o legătură între bărbat și între muiere făcută ca să ție până la moarte, prin care împrumutat își schimbă persoanele și aceasta se numește *henogamie*, numai căsătoria aceasta e vrednică de a fi suferită și apărută de stat, iar celelalte legături căsătorești (*polygamia, cuminia, comunio*) muerilor, concubinajul, veneria cea de obște (*venus volgivaga*) nu trebuie să le sufere statul. [...]

Însem. Polligamia (*Pollyandria* (sic), *Pollygamia* (sic), *Comunio uxorum, concubinatus, venus volgivaga*) aceste sunt tomnele de căsătorie însă n-au putere însuși după dreptul firii, pentru că sunt tomnele de rușine, iară după dreptul cel firescu *pactum turpe est ipsi* (sic) *iure nullum*. Iar de rușine pentru aceea sunt căci nu se potrivesc cu vrednicia cea personească, din pricină că în toate căsătoriile aceste o persoană lucră cu altă persoană numai ca cu o mijlocire spre desfătarea cea trupească.⁷⁷

Ceea ce scrie Krug și prelucrează Bărnuț despre *pactum turpe* provine din *Metafizica moravurilor* a lui Kant §24–27. Diferența între Krug și Kant este că cel din urmă, spre deosebire de primul, nu recunoaște ca scop al căsătoriei reproducerea, în măsura în care aceasta constituie o finalitate naturală. Scopul, după Kant, este „posesiunea reciprocă a proprietăților lor [ale soților] sexuale pe toată durata vieții”.⁷⁸ La Krug scopul căsătoriei este perpetuarea speciei și sporirea binelui moral.

Urmează de aici că Bărnuț face, în subtext, o analogie foarte deranjantă: ungurii le propun românilor o uniune rușinoasă: în loc de mariaj, adică uniune de persoane egale, concubinaj sau prostituție, adică statut de lucru, nu de persoană. Universalismul maghiar, proiectul de națiune civică, însă de cultură maghiară, acorda națiunii române, în opinia lui Bărnuț, un statut incompatibil cu demnitatea de persoană; el făcea din națiunea română transilvăneană un simplu mijloc în vederea „renașterii ungurești”;

ungurii îi tratau pe români *numai* ca mijloc, nu *și în același timp* ca scop. Dintr-o asemenea uniune nu ar rezulta (pentru români, nemijlocit, dar, mijlocit, nici pentru unguri) perpetuarea națiunilor, nici creșterea binelui moral comun, ci slăbirea ambelor națiuni și ticăloșirea amândurora.

§. Argumentația lui Bărnăț se sprijină pe încă o analogie importantă, cea dintre persoană și națiune, respectiv personalitate și naționalitate. Națiunile sunt persoane morale, deci subiect de drept natural, ca și persoanele fizice. Toate drepturile pe care rațiunea le recunoaște persoanelor fizice, ca derivând din natura de persoană (personalitate), se vor regăsi transpuse asupra națiunilor. Această analogie vine direct de la Krug, *System der praktischen Philosophie*, §91, respectiv *Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur*, §574. În versiunea lui Bărnăț:

Toate popoarele⁷⁹ și toate staturile pământene sunt persoane morale și pentru aceasta au drepturi și deregătorii [= îndatoriri] împrumutate [= reciproce]. [...] În ce chip se cade fiecărei ființe simțătoare cuvântătoare [= senzitive-raționale] dreptul personiei [*Persönlichkeit*] firești [= naturale sau fizice] [...] așa fiecărui popor se cade dreptul personiei morale.⁸⁰

Aceste drepturi sunt, pentru popoare ca și pentru indivizi, dreptul subzistenței personale (dreptul la viață), al libertății personale și al egalității personale (egalitate luată în sens „formal și juridic”). „Drepturile acestea nu se pot înstrăina”⁸¹, zice Krug pe limba lui Bărnăț, sunt inalienabile. În schimb, un popor își poate pierde statutul de persoană morală „prin vreo întâmplare nefericită”⁸², vreo întâmplare de genul celei pe care o pregăteau ungurii românilor transilvăneni, pesemne.

Krug trimite la §13 din *System des praktischen Philosophie* pentru justificarea aserțiunii că popoarele sunt persoane morale. Persoană, scrie el acolo, este un individ senzitiv-rațional, adică o ființă capabilă să-și dea scopuri și să le urmărească liber, adică un *ens autoteles*. Însă statutul de persoană poate fi atașat și unei pluralități de indivizi care, în vederea unui scop comun („după un concept practic”) sunt gândite ca fiind unite într-un tot. Această pluralitate totalizată sub un scop practic (adică posibil prin libertate, cum spune Kant) este ceea ce Krug numește „persoană morală” sau, raportat la lege, „persoană juridică”. Orice comunitate, specifică Krug, familia, statul, biserica etc. este o astfel de persoană moral-juridică. Fundamentul analogiei este autotelia, capacitatea de a-și da scopuri singur, care este esențială condiției de persoană fizică. Dacă ea poate fi dovedită și în cazul popoarelor, atunci și acestea sunt persoane, însă nu fizice (deoarece persoanele fizice sunt indivizi dotați cu sensibilitate și rațiune, iar popoarele nu sunt așa ceva), sunt, prin urmare, persoane morale. Krug nu dovedește autotelia popoarelor, ci o consideră drept evidentă⁸³, trecându-și certitudinea și asupra lui Bărnăț.

§. Contribuția principală a lui Bărnăț este schițarea unui concept cultural de națiune, în prelungirea unui concept de popor care îl înlocuiește pe cel de la Krug. Pentru Krug, un popor era o comunitate de oameni trăind în același teritoriu, cetățeni ai aceluiași stat și organizați într-o societate civilă. Prin națiune el înțelege un popor considerat potrivit descendenței comune a membrilor săi, sau o unitate mai înaltă decât poporul

(sens modern), iar uneori în sânul poporului (sens premodern), corespunzând stării sociale ereditare (nobil, plebeu etc.). Pentru Bărnauț,

Prin popor nu se înțelege aci numai acela care face de sine un stat neatârnat, ci o mulțime de oameni de aceeași viță, uniți prin aceeași limbă, prin aceleași datini și plăceri, prin aceeași cultură a trupului și a sufletului, așa cât prin aceste sunt legați într-un neam ca prin niște legături firești. Astfeliu de popoară pot fi unite mai multe într-o societate juridică ce se zice Stat (*Status Civilis*). Așa stă principatul Ardealului din Unguri, Sași, Români ș.a. [...] ⁸⁴

Un popor este o etnie cu limbă și cultură (în sens antropologic) proprie, nu numai o națiune, în sensul curent al termenului, de popor care a făcut stat propriu. Această definiție nu putea să-i convină lui Bărnauț, cum nu-i convenea nici cea premodernă, de stare socială: ambele excludeau românii dintre națiuni. De aceea el definește națiunea drept etnie care are o *naționalitate*, adică un caracter specific, o cultură particulară înrădăcinată într-o *limbă* proprie: „cultura e întemeiată pe limbă. Cu cât e mai cultivată limba unui popor, cu atât e mai cultivat și poporul; limba e măsura și mijlocirea culturii”. ⁸⁵ Poporul nu este societatea civilă, ci etnia, națiunea nu este unitatea societate civilă–stat, ci unitatea etnie–cultură. Bărnauț a căutat sensuri ale „poporului” și „națiunii” care să li se aplice și românilor transilvăneni.

Naționalitatea (ar trebui spus „națiunitate”) poate fi văzută drept un soi de personitate (*Persönlichkeit*, Bărnauț spune „personalitate”) a națiunii. Limba este fundamentul personității, atât a individului, cât și a națiunii. Limba condiționează naționalitatea, naționalitatea condiționează personitatea, iar personitatea condiționează umanitatea. Fără limba maternă, așadar, omul este deznaționalizat, de-personizat, dezumanizat, căzând în condiția de vită de muncă sau de instrument vorbitor (sclav).

Cine nu recunoaște aici ecouri din Herder? Cine nu vede la Bărnauț teza herderiană că perfecțiunea individuală nu poate fi decât națională, că individul nu se poate forma (cultiva) și ridica la perfecțiune morală decât în limba lui maternă? „Coloniile lui Traian, scrie Bărnauț, nu dorm, ci s-au deșteptat spre cunoștință cum că ele încă sunt chemate la o cultură mai înaltă omenească, în care numai prin ajutorul limbei materne pot face pași siguri.” ⁸⁶ Iată încă un exemplu, în textul manifestului, care ar fi putut fi scris de gânditorul german:

[...] toți doresc a fi fericiți; și fiindcă fericirea nu se poate dobândi fără cultură, voiesc cu toată inima a se cultiva; cultura dar și fericirea sunt scopurile cele mai de frunte a fișcăru popor ardelean; și la scopurile aceste Ungurii năzuiesc pe cale ungurească, Sașii pe cale nemțescă, Români pe cale românească, fieștecare pe a sa cale firească. Căile aceste însă sunt toate drepte, călcate în pace de multe veacuri și în urmă toate se întâlnesc în aceeași cale primare a fericirii și a culturii publice omenești; și cine va zice că fericirea și cultura a tot Ardealul atârână numai de la o limbă singură oricare? ⁸⁷

Fără acest concept herderian de „naționalitate”, argumentul krughian ar fi caduc; de altfel, dreptul la limbă, atât de scump lui Bărnauț, nu figurează printre drepturile pe care Krug le recunoaște „popoarelor”. Așadar, premisa cea mai importantă a lui Bărnauț, de care depinde întreaga lui demonstrație, este herderiană, ceea ce arată îndeajuns eclecticismul lui.

Ș. Bărnățuț nu s-a afirmat, așadar, în viața lui publică transilvăneană, ca un krughian (și cu atât mai puțin ca un „kantian român”!), ci mai degrabă ca un herderian. Dacă, la Blaj, el preda toate disciplinele filosofice după Krug, ulterior el a înlocuit scrierile acestuia cu altele mai la modă. La Universitatea din Iași el a continuat să predea după Krug numai metafizica și estetica (estetica lui Krug nefiind în spirit kantiană). Dreptul natural îl preda după Rotteck, logica și psihologia empirică o preda după primul volum al *Propedeuticii* lui Beck (1803–1883), pe care l-a și prelucrat în românește. Dacă nu a predat și metafizica după Beck, este pentru că nu și-a putut procura volumul al doilea al cunoscutului manual al filosofului din Baden-Baden, care acoperea materia metafizicii tradiționale.

Vedem, dar, că Bărnățuț nu era omul unui „sistem”, fie acela și „disciplinar”, cu atât mai mult cu cât disciplinele componente erau impuse de programele școlare, și nu dezvoltarea completă a unui principiu filosofic. El înțelegea să predea aceste discipline după manuale cu bună reputație și circulație în spațiul central-european, alese, desigur, și potrivit judecății proprii, și nu a ezitat să renunțe la scrierile lui Krug atunci când a găsit manuale mai adecvate vremurilor și scopurilor sale. „Krughianismul” lui a fost conjunctural, iar teza unui kantianism bărnățuțian nu se sprijină pe niciun temei serios. A vorbi despre „kantianism” la Bărnățuț înseamnă a utiliza acest termen într-un sens prea larg și prea slab; Bărnățuț nu a fost cu certitudine decât un profesor care s-a servit, o vreme, de manuale care cuprindeau elemente de doctrină kantiană.

CONCLUZIE

Ș. Istoria filosofiei critice la românii din Transilvania este istoria cursului de filosofie în Gimnaziul de la Blaj. Ea începe cu lecțiile în latină ale lui Țipar, făcute probabil după compendiul întocmit de Márton, și se termină cu publicarea prelucrării românești a *Manualului* lui Krug, tot de către Țipar. Este, deci, istoria utilizării lui Krug într-o școală și, într-o infimă măsură, istoria influenței lui Krug, întrucât filosofia lui a lăsat urme în manifestul lui Bărnățuț din 1842.

Transilvănenii au adus filosofia lui Krug și dincolo de Carpați. Ca în Evul Mediu, Bărnățuț, trecând de la Blaj la Iași, a adus cu sine manuscrisele prelucrărilor proprii din Krug, după care a predat o vreme la Academia Mihăileană și, într-o măsură mai mică, ulterior, la Universitate. Unul dintre elevii săi, Teodor Lateș, i-a succedat ca profesor, după crearea Universității, la clasele de liceu. Lateș preda, după mărturia lui Panu, filosofia lui Krug.⁸⁸ Conta i-a fost elev și, în anul de după obținerea bacalaureatului (1868/69), l-a și suplinat. Nu este exclus ca el să fi predat cursul profesorului său, deci tot pe Krug *apud* Bărnățuț. În orice caz, nimic în filosofia lui Conta nu-l evocă pe Krug.

A. T. Laurian (format nu la Blaj, ci la Liceul piarist din Cluj) a tradus filosofia fundamentală și logica în 1847, când era profesor de filosofie la Sf. Sava, unde venise în 1842 și unde a rămas până în 1848. Poate că Laurian a predat și după Krug, deși există indicii că baza cursurilor lui o formau primul volum al *Propedeuticii filosofice* a lui Beck și istoria filosofiei a lui Johann Peithner von Lichtenfels (1793–1866). În orice

caz, el a publicat într-un volum primele două părți ale *Manualului* lui Krug, anume filosofia fundamentală și logica, oferindu-l astfel pe Krug inteligenței bucureștene. Impactul acestei traduceri a fost aproape inexistent. Singurul autor care îl citează pe Krug într-o scriere filosofică este, după știința mea, D. A. Laurian.⁸⁹

Prin urmare nu se poate susține că *Manualul* lui Krug, în transunerile lui în românește, a mijlocit receptarea filosofiei lui Kant, din trei motive. Primul, pentru că expunea o altă filosofie, nu cea a lui Kant, chiar dacă mult bazată material pe cea a lui Kant. Al doilea, pentru că această filosofie nu a avut un public suficient de mare. Al treilea, pentru că conținutul *Manualului* nu a avut nicio influență notabilă asupra puștinilor care l-au cunoscut și s-au manifestat în câmpul filosofiei. Vehiculul prin care ideile kantiene au ajuns efectiv la români a fost *Lumea ca voință și reprezentare* a lui Schopenhauer, în principal în traducerea franceză a lui Zizin Cantacuzino (1886).

NOTE

¹ În 1830 următorii români studiau *filosofia* la Pesta: Auxențiu Bregian, Emanuel Mag, Ioan Mutovski, Ioan Raț, Lazar Mihailovici, Melențiu Drăghici, Nicolae Nedelcu, Teodor Pop (anul I), Antoniu Malageci, Constantin Cutudachi, Damian Cauliți, Demetriu Ciapras, Ioan Dobran, Ioan Ciuca, Ioan Oprean, Iosif Roman, Vasile Maxim (anul II). Erau însă aproape 40 la toate facultățile, iar unii dintre cei de la drept și medicină absolviseră, poate, facultatea filosofică tot în Universitatea pestană. La filosofie erau, în total, 551 studenți! (Cf. G. Bogdan-Duică, *Eftimiu Murgu*, București, 1937, p. 25.)

² „Începuturile criticismului în România. O reconsiderare”, *Revista de filosofie* LXVIII/2021 (6), pp. 703–730.

³ Cf. C. Benda, „Les Jacobins hongrois”, *Annales historiques de la Révolution française*, nr. 155/1959, pp. 38–60; Kecskemeti, „Les jacobins hongrois (1794–1795)”, *Annales historiques de la Révolution française*, nr. 212/1973, pp. 219–224.

⁴ Titlu complet: *Dubia de initiis transcendentali idealismi Kantiani, ad viros clarissimos Jacob & Reinhold*, Pesta, 1792; ediție modernă însoțită de o traducere în maghiară de A. Guba, cu un studiu introductiv de B. Mester, Budapesta, Gondolat Kiadó, 2017.

⁵ Despre Rozgonyi: T. Hanák, *Geschichte der Philosophie in Ungarn*, 1992, pp. 56–57 și B. Mester, „József Rozgonyi’s Critique of Kant”, în *Detours...*, pp. 191–202, ca și alte articole ale aceluiași: „Toward a Central-European Comparative History of Philosophy”, *Synthesis Philosophica*, 54 (2/2012), pp. 269–283, „A Comparative Historiography of the Hungarian and Slovakian National Philosophies: A Central European Case”, *Limes*, vol. 3 (2012), nr. 1, pp. 6–13, ș.a.

⁶ În *Novi Ecclesiastico-Scholastici Annales Evangelicorum August. Et Helvet. Confessionis in Austria Monarchia*, vol. I, 1793, trimestrul II, pp. 60–89. Rozgonyi a răspuns acestei critici abia în 1816: *Responsio ad immodesti ananymi recensentis, crises, contra Dubia de initiis transcendentalis idealismi kantiani allatas, et vol. I Annal. Ecclesiasticorum anni 1793 insertas*, impressa per A. Nadasaky.

⁷ Mester, „József Rozgonyi’s Critique of Kant”, p. 197.

⁸ Rozgonyi nu se înșală, cel puțin judecând după respingerea kantiană a filosofiei simțului comun din *Prolegomene*. Cf. și Manfred Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800*, McGill – Queen’s University Press, 1987, cap. IX.

⁹ Rozgonyi, *Dubia...* (2017), p. 39, apud Mester, 2020, p. 26.

¹⁰ Beattie, *An Essay on the Immutability of Truth*, apud Mester în *Detours...*, p. 195.

¹¹ Îi datorăm tot lui B. Mester contribuții foarte interesante despre „sensus communis” în filosofia maghiară: „Ruralization of the (Urbane) Concept of Sensus Communis in a 19-th century Hungarian Philosophical Controversy”, *Acta Universitatis Sapientiae, European and Regional Studies*, nr. 14/2018,

pp. 23–40; „A Gap between Public and Professional Philosophy. The Case of Sensus Communis (Common Sense) and its Enemies”, 2020 (http://real.mtak.hu/113446/1/argumentor-2020_mind-the-gap_Mester.pdf) ș.a.

¹² Eszter Deak, „The Reception and Criticism of Kant at the End of the 18th Century – The Teaching Activity of Anton Kreil”, în *Detours...*, p. 54.

¹³ Tibor Hanák, *Geschichte der Philosophie in Ungarn*, p. 55.

¹⁴ Hanák îi menționează pe Imre Szentpáli, József Horváth, Samuel Nagy, Lajos Domokos, Ferenc Kaziczky, Ferenc Kölczy.

¹⁵ Johann Wilhelm Schmidt, *Theologische Moral*, Jena, 1793.

¹⁶ T. Hanák, *op. cit.*, p. 53.

¹⁷ În cursul său de propedeutică metafizică utiliza *Critica rațiunii pure*, *Metafizica moravurilor și Critica rațiunii practice* (Hanák, *ibidem*).

¹⁸ *Guilielmi Krug, philosophiae in Academia Lipsiensis professoris Systema Philosophiae Criticae in compendium redegit, latinae, interpretatus est, ac edidit Stephanus Marton, philosophiae ac matheseos professor*, vol. I, Viena, 1820. Volumul al doilea, cuprinzând filosofia practică a lui Krug, n-a mai apărut, fiind refuzat de cenzorul oficial.

¹⁹ Vezi *infra*, secțiunea 2.

²⁰ *Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur*, vol. 1, §96, pp. 101–102.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ József Hajos, *Timotei Cipariu și filosofia*, București, Editura Academiei R.S.R., 1987, p. 28.

²⁴ *Apud* Hajos, *op. cit.*, p. 29.

²⁵ *Systema philosophiae criticae*, p. XIV.

²⁶ *Ibidem*, p. 83.

²⁷ I. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar și E. Moisiuc, ed. a III-a îngrijită de Ilie Pârvu, București, IRI, 1998, p. 536 (Met. transc., cap. I, secțiunea a II-a, „Disciplina rațiunii pure sub aspectul folosirii ei polemice”).

²⁸ Filosofia krughiană a fost o marfă de calitate scăzută și ieftină, singura pe care și-au putut-o permite consumatorii de filosofie din centrul și estul Europei, singura care s-a putut vinde pe piața acestor culturi înapoiate. La ceasul plăsmuirii ei, aceasta era, în Germania, o filosofie de mână a treia.

²⁹ Cartea a apărut mai întâi sub formă de articole în *The Philosophical Review*, înainte de a fi publicată în volum (Boston, Ginn & Company, 1896). Articolul în care este vorba mai pe larg despre Krug a apărut în *The Philosophical Review*, vol. 5 (1896), supliment nr. 2: German Kantian Bibliography (iunie 1896), pp. 467–521.

³⁰ Adickes, *op. cit.* (vezi *supra*), p. 505.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 506.

³⁴ *Ibidem*, p. 506. Adickes continuă: „Nu există condimente în bucatele lui Krug: când își încearcă mâna la glume și vorbe de spirit, nu se înalță niciodată deasupra superficialității și banalității. Nu se obține din citirea lucrărilor lui nici o conștiință a gândirii supuse efortului, sau a dificultăților depășite. Cu cât volumele lui sunt mai groase, cu atât sunt mai discursive, diluate, stătute și triviale”. La fel de disprețuitor scrie despre autobiografia lui Krug (*Meine Lebensreise*, Leipzig, 1825): „Este o lectură tristă: evenimente triviale sunt descrise foarte detaliat; mulțumirea de sine a autorului este prea evidentă; iar spiritul și umorul sunt afectate, plate și vulgare” (*ibidem*, p. 510). Grozav trebuie să mai fi suferit Adickes citind scrierile lui Krug.

³⁵ Hegel, Wilm ș.a. Joseph Wilm, ca Petrovici după el, spune că kantianismul lui Krug era tras în direcția „bunului simț”. Vezi articolul „Krug” în A. Franck (ed.), *Dictionnaire des sciences philosophiques par une société de professeurs et de savants*, vol. 3, Paris, Hachette, 1847.

³⁶ Tennemann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1829.

³⁷ Erdmann, *Grundriss der Geschichte des Philosophie*, vol. 2, Berlin, Wilhelm Hertz, 1866.

³⁸ Hegelianul Michelet îl trecea printre membrii acestei școli, alături de Bouterwek, Fries și van Calker (un elev al lui Fries). Școlii kantiene îi aparțin, după Michelet, Reinhold, Schulze, Beck, Bardili și Herbart (*Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, vol. I, Berlin, 1837).

³⁹ Morell, *An Historical and Critical View of the Speculative Philosophy of Europe in the Nineteenth Century*, vol. II, Londra, William Pickering, 1846.

⁴⁰ Windelband, *A History of Philosophy with Especial Reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions*, traducere autorizată de J. H. Tufts, Londra/New York, MacMillan, 1893.

⁴¹ Matter, *Historie de la philosophie dans ses rapports avec la religion depuis l'ère chrétienne*, Paris, Ch. Meyrueis & Co./Hachette, 1854.

⁴² „Kant și cugetarea românească”, în I. Zalomit, *Principiile și meritul filosofiei lui Kant*, ed. cit., p. 108.

⁴³ Főrizs Gergely, „«Mit Wahrheit will ich halten» Wilhelm Traugott Krugs Philosophie in Spiegel der ungarischen Rezeption mit besonderer Rücksicht auf seine Ästhetik”, *Anthropologische Ästhetik in Mitteleuropa 1750–1850 / Anthropological Aesthetics in Central Europe 1750–1850*, Hg. Piroška Balogh, Gergely Főrizs, Hannover, Wehrhahn Verlag, 2018, pp. 71–96.

⁴⁴ Tim Mehigan și Barry Empson, „Introduction”, p. xvii, în: *Essays on a New Theory of the Human Capacity for Representation*, traducere cu o introducere și note de Tim Mehigan și Barry Empson, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2011.

⁴⁵ *Entwurf eines neuen Organon der Philosophie, oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis*, Meissen și Lübben, 1801, p. 18.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 50.

⁵² *Ibidem*, p. 77.

⁵³ *Ibidem*, p. 78.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ „[I]m Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen” (*Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, vol. 1, Iena, Johann Michael Mauke, 1790, p. 267).

⁵⁶ Adickes, *op. cit.*, p. 485.

⁵⁷ *Amicum foedus rationis cum experientia, seu philosophia crisi recentissima deducta*, vol. I, Pesta, J. T. Trattner, 1818, p. 43.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 44.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 40.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 41–42.

⁶¹ Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simeon Bărnuțiu*, p. 29.

⁶² Între 1834 și 1839 filosofia fu predată de Ioan Dragomir, „amic” al lui Bărnuț, dar nu știm dacă a predat și el tot după Krug. Nu este implauzibil să o fi făcut.

⁶³ Despre Pumnul, *vide* I. Petrescu, „Un discipol pașoptist al lui W. T. Krug: Aron Pumnul”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, series philologica, fasciculus 1, 1968, pp. 89–97.

⁶⁴ Bogdan-Duică argumentează că Bărnuț nu știa germana, la Blaj, suficient de bine ca să citească filosofie, poate nu o știa deloc. Știa însă latina și maghiara.

⁶⁵ În toate acestea ei imită pilda ungurească, cum bine spune Bogdan-Duică.

⁶⁶ O prelucrare era o traducere, mai mult sau mai puțin liberă, cu adăugiri, omisiuni, interpolări ocazionale.

⁶⁷ O parte din ele au fost publicate postum: *Estetica, Filosofia după W. T. Krug, Istoria filosofiei, Știința dreptului, Metafizica*. Prin publicarea acestor texte sub numele lui Bărnuț, ca și cum el ar fi autorul, iar nu prelucrătorul, se realizează o enormă mistificare, de genul celei la care și-au dat concursul, cu bună credință și multă ignoranță, „învățăceii” lui Bărnuț după moartea acestuia.

⁶⁸ Vezi Radu Pantazi, „Simion Bărnuțiu”, în *Istoria filosofiei românești*, I, București Editura Academiei R.S.R., pp. 226–252. Din textul menționat anterior, spune Al. Surdu, „reiese faptul evident că Bărnuțiu dispunea de un adevărat *sistem filosofic disciplinar*, adică acoperirea principalele discipline filosofice, ceea ce nu a mai reușit ulterior nici unul dintre filosofii noștri, specializați doar în câte una dintre acestea” (Al. Surdu, „Simion Bărnuțiu în actualitate”, în Al. Surdu, *Mărturiile anamnezei*, București, Paideia, 2004 p. 128, subl. în text).

⁶⁹ Modele de astfel de cercetări sunt G. Ivănescu, „Formarea terminologiei filosofice românești moderne” (1956), I. Oprea, *Terminologia filozofică românească modernă*, București, Editura Științifică, 1996, sau E. Cucerzan, *Familia ființei: soluții terminologice*, Cluj, Grinta, 2002.

⁷⁰ Adopt formula lui Pandrea, însă nu și calificarea concepției lui Bărnuț drept filosofie.

⁷¹ Nu s-a subliniat suficient că argumentele lui Bărnuț nu sunt îndreptate numai contra unguirilor (imprescriptibilitatea), ci și contra românilor care ar fi inclinat să accepte propunerea acestora (inalienabilitatea).

⁷² *De pactis*, Lib. I, Decretalia Tit. 35 in Aemilius Ludwig Richter, Emil Friedberg (ed.), *Corpus iuris canonici*, partea I, reimprimare Union, New Jersey, The Lawbook Exchange, Ltd., pp. 205–206.

⁷³ *System der praktischen Philosophie*, §58; *Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur*, §532.

⁷⁴ *Știința dreptului*, Târgu Mureș, Editura Ardealul, 2010, §49, pp. 189–191.

⁷⁵ „O tomneală de rușine și o lege nedreaptă”, în G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simeon Bărnuțiu*, p. 199.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 204.

⁷⁷ *Știința dreptului*, §103, pp. 288–289.

⁷⁸ *Metafizica moravurilor*, trad. R. Croitoru, §24, p. 111.

⁷⁹ Bărnuț identifică poporul krughian cu „națiunea”, termen echivoc, cu un sens, pe de o parte, premodern (cel de națiune politică) și cu unul, pe de altă parte, modern, de realitate etnico-culturală.

⁸⁰ *Știința dreptului*, §86–87, pp. 267–268.

⁸¹ *Ibidem*, §87, p. 268.

⁸² *Ibidem*, p. 269.

⁸³ Era în spiritul vremii a nu se îndoii de realitatea „voinței naționale” sau a „voinței comune”.

⁸⁴ „O tomneală...”, p. 204.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 201.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 203.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 204.

⁸⁸ G. Panu, *Amintiri de la Junimea din Iași*, vol. 1, Editura „Remus Cioflec”, 1942, p. 17.

⁸⁹ *Metodulu de care debe să ne servim în determinarea facultăților sufletului și divisiunea lor*, București, Imprimeria Statului, 1868, p. 42. Laurian nu indică ediția după care citează, ci menționează doar §191. Probabil că cita traducerea tatălui său.

REFERINTE BIBLIOGRAFICE

- Adickes, *German Kantian Bibliography*, Boston, Ginn & Company, 1896.
- Bărnuț, S., „O tomneală de rușine și o lege nedreaptă”, în G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simeon Bărnuțiu*, București, Cultura Națională, 1924, pp. 199–209.
- Bărnuț, S., *Estetica*, text stabilit, îngrijit și prefățat de I. Iliescu, București, Editura Științifică, 1972.
- Bărnuț, S., *Istoria filosofiei*, vol. I, II, coord. I. Chindriș, ediție princeps după manuscris, realizată de Ioan Chindriș, Mihai-Teodor Racovițan și Gavril Matei, București, România Press, 2000–2002.
- Bărnuț, S., *Filosofia după W. T. Krug*, studiu introductiv de Ionuț Isac, ediție princeps după manuscris inedit, text îngrijit, cronologie și notă asupra ediției de Ioan Chindriș, Cluj-Napoca, Napoca Star, 2004.
- Bărnuț, S., *Știința dreptului*, ed. de Ionuț Isac și Attila Varga, Târgu Mureș, Editura Ardealul, 2010.
- Bărnuț, S., *Metafizica*, ed. de E. Cucerzan și I. Isac, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2014.

- Benda, C., „Les Jacobins hongrois”, *Annales historiques de la Révolution française*, nr. 155/1959, pp. 38–60.
- Bogdan-Duică, G., *Viața și ideile lui Simeon Bărnuțiu*, București, Cultura Națională, 1924.
- Bogdan-Duică, G., *Eftimiu Murgu*, București, Imprimeria Națională, 1937.
- Cucerzan, E., *Familia fânței: soluții terminologice*, Cluj-Napoca, Grinta, 2002.
- Deak, E., „The Reception and Criticism of Kant at the End of the 18th Century – The Teaching Activity of Anton Kreil”, în V. Weibel (ed.), *Detours: Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe*, Viena, V&R unipress GmbH, 2015, pp. 51–55.
- Erdmann, J. E., *Grundriss der Geschichte des Philosophie*, vol. 2, Berlin: Wilhelm Hertz, 1866.
- Eszlary (d’), C., „Les Jacobins hongrois et leurs conceptions juridico-politiques”, *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, nr. 4/1960, pp. 291–307.
- Gergely, F., „«Mit Wahrheit will ich halten» Wilhelm Traugott Krugs Philosophie in Spiegel der ungarischen Rezeption mit besonderer Rücksicht auf seine Ästhetik”, în *Anthropologische Ästhetik in Mitteleuropa 1750–1850 / Anthropological Aesthetics in Central Europe 1750–1850*. Hg. Pirooska Balogh, Gergely Fózizs, Hannover, Wehrhahn Verlag, 2018, pp. 71–96.
- Hajos, J., *Timotei Cipariu și filosofia*, București, Editura Academiei R.S.R., 1987.
- Hanák, T., *Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriss*, München, Dr. Rudolf Trofenik, 1990.
- Imre, J., *Amicum foedus rationis cum experientia, seu philosophia crisi recentissima deducta*, vol. I, Pesta, J. T. Trattner, 1818.
- Ivănescu, G., „Formarea terminologiei filosofice românești moderne”, în *Contribuții la istoria limbii române literare în secolul al XIX-lea*, redactor responsabil: Tudor Vianu, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1956, vol. I, pp. 171–204.
- Kant, I., *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar și E. Moisiuc, ed. a III-a îngrijită de Ilie Pârvu, București, IRI, 1998.
- Kant, I., *Metafizica moravurilor*, trad. R. Croitoru, București, Antet, 2014.
- Keckskemeti, C., „Les jacobins hongrois (1794–1795)”, *Annales historiques de la Révolution française*, nr. 212/1973, pp. 219–224.
- Krug, W. T., *Entwurf eines neuen Organon der Philosophie, oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis*, Meissen și Lübben, 1801.
- Krug, W. T., *System der praktischen Philosophie*, 3 vol., Königsberg, August Wilhelm Unzer, 1817–1819.
- Krug, W. T., *Guilielmi Krug, philosophiae in Academia Lipsiensis professoris Systema Philosophiae Criticae in compendium rededit, latinae, interpretatus est, ac edidit Stephanus Marton, philosophiae ac matheos professor*, vol. I, Viena, Anton Pichler, 1820.
- Krug, W. T., *Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur*, Leipzig, Brockhaus, 1824.
- Krug, W. T., *Manual de filosofie și de literatura filosofică*, ed. a 3-a, trad. A. T. Laurian, vol. 1, București, Tiparul Colegiului Național, 1847.
- Krug, W. T., *Elemente de filosofie*, trad. T. Țipar (Cipariu), 2 vol., Blaj, Tiparul Seminarului Diecezan, 1861–1863.
- Kuehn, M., *Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800*, McGill – Queen’s University Press, 1987.
- Laurian, D. A., *Metodul de care debe să ne servim în determinarea facultăților sufletului și divisiunea lor*, București, Imprimeria Statului, 1868.
- Matter, M., *Historie de la philosophie dans ses rapports avec la religion depuis l’ère chrétienne*, Paris, Ch. Meyrueis & Co./Hachette, 1854.
- Mehigan, T. și Empson, B., „Introduction”, p. xvii, în K. Reinhold, *Essays on a New Theory of the Human Capacity for Representation*, traducere cu o introducere și note de Tim Mehigan și Barry Empson, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2011.
- Mester, B., „A Comparative Historiography of the Hungarian and Slovakian National Philosophies: A Central European Case”, *Limes*, vol. 3 (2012), nr. 1, pp. 6–13.
- Mester, B., „Toward a Central-European Comparative History of Philosophy”, *Synthesis Philosophica*, 54 (2/2012), pp. 269–283.
- Mester, B., „József Rozgonyi’s Critique of Kant” în *Detours: Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe*, Viena, V&R unipress GmbH, 2015, pp. 191–202.

- Mester, B., „Ruralization of the (Urbane) Concept of Sensus Communis in a 19-th century Hungarian Philosophical Controversy”, *Acta Universitatis Sapientiae, European and Regional Studies*, nr. 14/2018, pp. 23–40.
- Mester, B., „A Gap between Public and Professional Philosophy. The Case of Sensus Communis (Common Sense) and its Enemies”, 2020 (http://real.mtak.hu/113446/1/argumentor-2020_mind-the-gap_Mester.pdf).
- Michelet, K., *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlin, Dunker & Humboldt, 1837.
- Morell, J. D., *An Historical and Critical View of the Speculative Philosophy of Europe in the Nineteenth Century*, vol. II, Londra, William Pickering, 1846.
- Oprea, I., *Terminologia filozofică românească modernă*, București, Editura Științifică, 1996.
- Panu, G., *Amintiri de la Junimea din Iași*, vol. 1, Editura „Remus Cioflec”, 1942.
- Petrescu, I., „Un discipol pașoptist al lui W. T. Krug: Aron Pumnul”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, series philologica, fasciculus 1, 1968, pp. 89–97.
- Petrovici, I., „Kant și cugetarea românească”, în I. Zalomit, *Principiile și meritele filosofiei lui Kant*, trad. de Maria Michiduță, ed. critică, text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Adrian Michiduță, Craiova, Sim Art, 2008, pp. 105–117.
- Reinhold, K., *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, vol. 1, Iena, Johann Michael Mauke, 1790.
- Reinhold, K., *Essays on a New Theory of the Human Capacity for Representation*, traducere cu o introducere și note de Tim Mehigan și Barry Empson, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2011.
- Rozgonyi, J., *Dubia de initiis transcendentali idealismi Kantiani, ad viros clarissimos Jacob & Reinhold*, Pesta, 1792 (ediție modernă însoțită de o traducere în maghiară de A. Guba, cu un studiu introductiv de B. Mester, Budapesta, Gondolat Kiadó, 2017).
- Rusu, B., „Începuturile criticismului în România. O reconsiderare”, *Revista de filosofie* LXVIII/2021 (6), pp. 703–730.
- Schmidt, J. W., *Theologische Moral*, Jena, Christian Heinrich Cuno Erben, 1793.
- Tennemann, W. G., *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1829.
- Wilm, J., „Krug (Wilhelm Traugott)”, în A. Franck (ed.), *Dictionnaire des sciences philosophiques par une société de professeurs et de savants*, vol. 3, Paris, Hachette, 1847.
- Windelband, W., *A History of Philosophy with Especial Reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions*, traducere autorizată de J. H. Tufts, Londra/New York, MacMillan, 1893.