

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

SERIES PHILOSOPHIA

1974

CLUJ

REDACTOR ȘEF: Acad. prof. ȘT. PASCU

REDACTORI ȘEFI ADJUNCTI: Acad. prof. ȘT. PÉTERFI, prof. VL. HANGA,
prof. GH. MARCU

COMITETUL DE REDACȚIE AL SERIEI FILOZOFIE: Prof. T. HĂGAN, prof. D. ISAC
(redactor responsabil), prof. C. MARE, conf. I. IRIMIE, lector AL. BALÁZS (secretar
de redacție)

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

SERIES PHILOSOPHIA

Redacția: CLUJ, str. M. Kogălniceanu, 1 ● Telefon 134 50

SUMAR — СОДЕРЖАНИЕ — CONTENTS — SOMMAIRE

emnificația istorică a insurecției naționale antifasciste armate de la 23 August 1944 ● Историческое значение национального антифашистского вооруженного восстания 23 Августа 1944 г. ● The Historical Significance of the National Antifascist Armed Insurrection from the 23 rd of August 1944 ● Signification historique de l'insurrection nationale antifasciste armée du 23 Août 1944 (T. HĂGAN, I. LEICU, C. BLAJ)	3
MARE, Engels și predicția filozofică ● Энгельс и философское предсказание ● Engels and the Philosophical Prediction	21
Tribuna ideilor — Трибуна идей — Platform of Ideas — Tribune des idées	
3. SZTRANYICZKI, Cu privire la conceptul de contradicție socială ● О понятии социального противоречия ● About the Social Contradiction Concept.	27
4. V. MESAROȘIU, Natura și specificul logicii aristotelice ● Природа и специфика аристотелевской логики ● Nature and Specific of Aristotle's Logic	35
4. BALAIȘ, Incompletitudine și formalizare. Teoremele de incompletitudine ale lui Gödel și limitele formalizării ● Неполнота и формализация. Теоремы Гёделя о неполноте и пределах формализации ● Incompleteness and Formalization. Gödel's Incompleteness Theorems and the Formalization Limits	43
5. H. DIACONU, Adevărul ca acord al gândirii cu ea însăși ● Истина как согласование мышления с собой ● La vérité en tant qu'accord de la pensée avec elle-même	53
6. M. MAGHIARU, Despre artistic și extraartistic în operele de artă ● О художественном и внехудожественном в художественных произведениях ● About Artistic and Extraartistic in Art Creations	67
SEMENIUC, Unele aspecte structurale ale semioticii ● Некоторые структуралистские аспекты семиотики ● Some Structural Aspects of Semiotics	79
7. BASARAB, Experimentul în biologie ● Эксперимент в биологии ● Experiment in Biology	87

Din gândirea filozofică a României — Из философской мысли Румынии — From the Philosophical Thinking of Romania — Aspects de la pensée philosophique en Roumanie	
N. TRANDAFOIU, Elemente de gândire modernă la Dimitrie Cantemir ● Элементы современного мышления у Дмитрия Кантемира ● Éléments de pensée moderne chez Dimitrie Cantemir	97
I. HAJÓS, Ipoteze despre poziția ideologică a lui M. Halici fiul ● Предположения об идеологической позиции М. Халича-младшего ● Hypothèses sur la position idéologique de M. Halici-fils	113
E. POP, Idei de antropologie filozofică în opera lui Lucian Blaga ● Идеи философской антропологии в творчестве Лучиана Благи ● Idées d'anthropologie philosophique dans l'oeuvre de Lucian Blaga	125
Recenzii și note de lectură — Рецензии и заметки читателя — Books and Reviews — Livres et revues lus	
Traian Pop, Marx-Engels, Filosofia operel de tinerețe (A. MARGA)	139
Balázs Sándor, Elmélkedés a célszerűségről (Meditație despre finalitate) (G. SZTRANYICZKI)	142
Ана Katz, Дialectica în existență (L. POP)	143
Wittgenstein și problema unei filosofii a științei (A. V. MUREȘAN)	145
Vasile Dem. Zamfirescu, Etică și psihanaliză (A. MARGA)	149

SEMNIIFICAȚIA ISTORICĂ A INSURECȚIEI NAȚIONALE ANTIFASCISTE ARMATE DE LA 23 AUGUST 1944

23 August 1944 a însemnat începutul acelei epoci din istoria poporului nostru ce urma să realizeze practic vrerea poetului care-i dorea României „La trecutu-ți mare, mare viitor!“ Marele act din August 1944 a fost hotarul dintre două lumi: o lume de nedreptate, asuprire, jefuire și împilare a poporului român, și o alta care urma, sub conducerea încercată a P.C.R., să asigure triumful libertății, al dreptății și egalității, al bunăstării și fericirii tuturor celor ce muncesc. Actul de la 23 August 1944 a arătat totodată că cea mai înaintată forță politică a societății românești — Partidul Comunist Român, cu clarviziune și pricepere, cu înaltă răspundere patriotică, a salvat țara de la dezastrul ce o amenința, a făcut să-și ia soarta în propriile mâini și să intre în rindul națiunilor independente, suverane și cu drepturi pe deplin egale de a participa la rezolvarea tuturor problemelor ce confruntă omenirea.

P.C.R. a știut să mobilizeze pentru aceasta și în sprijinul unei strategii și tactici clare, științific fundamentată, bazată pe principiile marxism—leninismului, energiile întregului popor, ale tuturor forțelor adinc ancorate în idealuri luminoase și realitățile țării.

„Înfăptuirea actului istoric de la 23 August — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — este rezultatul activității Partidului Comunist Român de unire a tuturor forțelor muncitorești, antifasciste, de colaborare cu forțele patriotice naționale, cu reprezentanți ai armatei, inclusiv cu monarhia. Această colaborare s-a realizat pe baza luptei pentru ieșirea din războiul împotriva Uniunii Sovietice la care România fusese împinsă de clasele reacționare și de Germania nazistă, pentru răsturnarea dictaturii militar-fasciste și alăturarea la coaliția antifascistă“.

În acest moment crucial, P.C.R. a unit într-un tot unitar trecutul de luptă și jertfe cu viitorul de eroism și dăruire pentru edificarea unei României în stare să participe activ la făurirea culturii și civilizației unei lumi noi. Conducerea de către P.C.R. a acestui proces a făcut ca întregul nostru popor să răspundă plenar și cu competență imperativelor vremii.

Istoria deceniilor ce au început în August 1944 a creat condiții pentru ca România, în anii aceștia, pe baza succeselor obținute și a progra-

mului trasat de Congresul al X-lea al Partidului și de Conferința Națională, să edifice socialismul multilateral dezvoltat, de roadele căruia se bucură toți cei ce muncesc.

Toamna anului 1940 înseamnă pentru România deschiderea celei mai întunecate pagini din istoria ei zbuciumată — instaurarea dictaturii legionaro-militare a lui Ion Antonescu și Horia Sima. Desfășurată timp de câteva luni, guvernarea lui Antonescu și a legionarilor a însemnat un lung șir de crime și asasinate politice, ridicarea terorii la rangul de politică de stat, lichidarea celor mai elementare drepturi și libertăți cetățenești, prigoana împotriva tuturor luptătorilor democrați, a tuturor patrioților și, în primul rând, împotriva comuniștilor. Proclamarea, la 14 septembrie 1940, a „statului național-legionar“ a dat frâu liber manifestărilor de naționalism și șovinism exacerbate la extrem, rasismului, tuturor metodelor fasciste de guvernare. Incapabilă să alcătuiască un adevărat program de guvernare, „mișcarea legionară“, în cele cinci luni cât s-a aflat alături de Antonescu, a avut ca principală preocupare jaful în cel mai propriu sens al cuvântului. „Acest jaf, practicat fie în mod organizat și sistematic, fie anarhic, deci lăsat la inițiativa individuală a partizanilor, a fost comis pe o scară vastă și deopotrivă în dauna particularilor și în cea a statului... Șantajul, amenințarea, sechestrarea de persoane, înscenările polițienești, toate au fost subordonate unui singur scop, după cum au avut un singur obiectiv: jaful“¹.

Pe de altă parte, guvernarea legionaro-antonesciană a însemnat subordonarea țării intereselor Germaniei fasciste pe plan economic, politic și militar.

Cu toate că prezintă o anumită particularitate — la care ne vom referi ceva mai târziu — în contextul instaurării fascismului în Europa, venirea la putere a legionaro-antonescienilor își află cel puțin o explicație în politica desfășurată de cercurile conducătoare din România în perioada dintre cele două războaie mondiale. În acest sens, s-ar putea spune că an de an partidele aflate la cîrma țării s-au străduit să reducă pînă la desființare drepturile și libertățile cucerite de mase, să transforme parlamentul într-o instituție lipsită de orice eficiență, într-o arenă unde se înfruntau și se făceau publice interese de grup, goana după fotolii ministeriale folosite în vederea căpătuielii, iar guvernul într-o unealtă de execuție a intereselor monarhului și camarilei. O sumară trecere în revistă a mandatelor obținute de partidul aflat la guvern arată că, în afară de două excepții, respectiv 1919 și 1937, acesta a obținut majoritatea absolută a mandatelor, iar opoziția în jurul a 20. Să nu mai vorbim de faptul că deputații din partea muncitorilor, deputații socialiști, aveau

¹ Lucrețiu Pătrășcanu, *Sub trei dictaturi*, Ed. politică, 1970, p. 205.

o soartă și mai rea. De altfel, C. Argetoianu, în calitate de ministru, declara fără nici o sfială după alegerile din 1920, referindu-se la aceștia: „Dacă voi fi ministru de interne când vor fi noi alegeri, nici jumătate nu se vor mai alege”². Chiar dacă vine din partea unui reprezentant al partidelor aflate în competiție, afirmația lui V. Madgearu: „... Parlamentul? O ficțiune... Control parlamentar? Jucărie de copii și reprezentație de circ!”³ cuprinde foarte mult adevăr și justifică neîncrederea maselor în rolul pe care-l putea juca parlamentul.

Mai mult decât atât, o dată venit la tron, Carol al II-lea s-a străduit din răspuțeri și a reușit în cele din urmă să pulverizeze partidele politice, să învrăjbească liderii acestora*, să subordoneze întreaga viață politică unei guvernări personale, accentuând și mai mult slăbirea rolului parlamentului⁴.

Iată de ce, atunci când a fost nevoie ca parlamentul să se opună dictaturii, când unii din membrii săi cereau măsuri mai hotărâte împotriva ascensiunii fascismului, el nu a mai putut face acest lucru deoarece nu mai avea puterea necesară.

Evident, slăbiciunile parlamentului trebuie puse și pe seama slăbiciunilor partidelor politice burgheze, a politicii nefaste duse de unii din liderii acestora. Unele virfuri reacționare ale burgheziei și moșierimii, inclusiv regele și camarila, au încercat să folosească grupările fasciste împotriva mișcării muncitorești și a partidului comunist. De aceea au acceptat pătrunderea acestora în parlament, apoi în guvern, înlesnindu-le astfel calea spre cucerirea guvernării⁵.

Așadar, vina principală pentru ascensiunea fascismului, pentru instaurarea dictaturii legionaro-antonesciene, o poartă cercurile cele mai reacționare ale burgheziei și moșierimii, unii lideri ai partidelor de guvernământ din România. În acest context trebuie menționată apoi și lipsa unui front antifascist la nivel național, respingerea de către forțele reacționare a repetatelor propuneri făcute de P.C.R. de a realiza unirea tuturor forțelor patriotice și democratice interesate în apărarea libertăților și drepturilor cetățenești.

Nu e mai puțin adevărat însă că instaurarea dictaturii legionaro-antonesciene este și expresia intereselor hitlerismului german. Prin șantaj,

² Cf. I. Constantinescu, *Din însemnările unui fost reporter parlamentar*, Ed. politică, 1973, p. 61.

³ Cf. I. Constantinescu, *op. cit.*, p. 170.

* Se pare că N. Iorga a intuit viitorul atunci când, în 1930, în timpul solemnității de înscăunare a lui Carol al II-lea în Parlament, a afirmat că „... de astăzi amurgul se lasă asupra vieții de partid...”. Cf. I. Constantinescu, *op. cit.*, p. 263.

⁴ În legătură cu această problemă vezi și L. Pătrășcanu, *op. cit.*; A. Gh. Savu, *Dictatura regală*, Ed. politică, 1970; Fl. Nedelcu, *Viața politică în România în preajma dictaturii regale*, Ed. Dacia, 1973.

⁵ Vezi și I. Pătrășcanu, *Problemele de bază ale României*, Ed. Socec, 1945, ed. a II-a; de asemenea, din culegerea de referate și comunicări *Împotriva fascismului*, Ed. politică, 1971, articolele lui St. Neagoe, Dr. Fl. Nedelcu, Dr. V. Li-veanu etc.

presiune și chiar amenințări, Germania hitleristă, interesată atât în stăpânirea bogățiilor României cât și în transformarea acesteia într-un cap de pod în vederea războiului antisovietic, a forțat venirea la cirna țării a acestei agenturi a ei. Aflați în solda fascismului hitlerist, legionarii, care promiseseșă încă de multă vreme că în 48 de ore de la venirea la putere vor încadra România alături de Axă, ofereau garanția subordonării totale a țării scopurilor Germaniei fasciste⁶.

După o serie de asasinate și jafuri, după ce au dezlănțuit teroarea cea mai cruntă (au ucis, printre alții, pe savantul N. Iorga, pe prof. univ. V. Madgearu, pe generalul Argeșeanu, fost prim-ministru, și alți numeroși demnitari și oameni de cultură), legionarii încearcă să tranșeze problema puterii, în 21—23 ianuarie 1941, în favoarea lor. Prezentînd însă mai multe garanții de „ordine” în interior și slugărnicie față de Hitler, acesta îl preferă pe Antonescu lui Horia Sima, trecîndu-l pe cel din urmă pe postul de „pion de schimb” în caz de slăbiciune și oblăduindu-l în Germania.

Aceasta n-a însemnat însă o schimbare a caracterului regimului politic. La cirna țării a rămas Antonescu, care a format un nou guvern, în majoritate din militari. În calitate de „conducător al statului”, preluînd și anumite prerogative regale, el a guvernat prin decrete și legi de inspirație hitleristă. Înfeudarea economiei românești intereselor germane a continuat, Antonescu acceptînd să transforme țara în furnizoare de petrol, produse agricole și mînă de lucru ieftină hitleriștilor. Importurile din Germania erau și ele inechitabile, dăunînd grav intereselor țării. Ca urmare, pagubele pricinuite de jaful economic generalizat practicat de hitleriști în România se ridică la suma de 446 milioane dolari, în valuta anului 1938⁷.

Pentru a înăbuși orice mișcare de nesupunere a muncitorilor, regimul antonescian a militarizat întreprinderile, legiferînd totodată bătaia și carcera. Prin decret-lege, ziua de muncă a fost mărită la 10 ore, comandantii militari și inspectorii de muncă avînd dreptul să prelungească durata pînă la 12 ore și să suspende odihna în zilele de duminică și sărbători legale.

Pe planul culturii, regimul fascist a făcut totul pentru răspîndirea obscurantismului și misticismului, a ideologiei fasciste retrograde. Ca urmare, a reorganizat aparatul de propagandă, a luat măsuri de restructurare a programelor și manualelor școlare. Mai mult chiar, presa a fost pusă sub o dublă cenzură: cea a regimului și cea a emisarului hitlerist trimis în acest scop. Presa, de altfel, primea un „normativ de presă germană” după care trebuia să se ghideze. În aceste împrejurări, majoritatea covârșitoare a intelectualilor români au avut o atitudine demnă și hotă-

⁶ Vezi M. Fătu și I. Spălățelu, *Garda de fier — organizație teroristă de tip fascist*, Ed. politică, 1971; de asemenea, articolul lui I. Popescu-Puțuri, *Anale*, nr. 6/1963.

⁷ Cf. L. Pătrășcanu, *Sub trei dictaturi*, Ed. politică, 1970; vezi și N. N. Constantinescu, comunicare, în culegerea *Impotriva fascismului*, și articolul din revista *Anale*, nr. 6/1963, de același autor.

rită, respingînd ideologia fascistă și încercînd să apere cultura românească de influența nefastă a hitlerismului⁸.

Dacă în perioada de după ianuarie 1941, numărul asasinatelor și crimelor a fost mai scăzut, teroarea împotriva luptătorilor democrați a rămas la fel de înverșunată. Adaptînd aparatul de stat nevoilor sale, Antonescu a împinzit țara cu lagăre, a umplut închisorile cu luptători patrioți. Curțile marșiale nu mai biruiau cu judecarea cazurilor de împotrivire față de regim. Pe această „bază legală“, regimul antonescian a condamnat la moarte și executat numeroși muncitori, mai ales comuniști, care la chemarea partidului au făcut totul pentru sabotarea regimului fascist, a pregătirilor de război și a războiului nedrept dus împotriva Uniunii Sovietice⁹. Pentru a da impresia de guvernare legală, Antonescu a organizat și două plebiscite ce urmau să aprobe actele guvernului. Cu toată teroarea exercitată de poliție și jandarmerie, un număr destul de mare de cetățeni au spus „nu“ acestei politici.

Ceea ce a agravat situația a fost și faptul că și serviciile hitleriste din interiorul țării noastre se ocupau nemijlocit de reprimarea mișcării democratice, de urmărirea și suprimarea luptătorilor patrioți.

Situația s-a înrăutățit și mai mult după intrarea în țară a trupelor germane, prin punerea la dispoziția acestora a teritoriului țării și subordonarea armatei române comandamentului hitlerist. În fapt, armata română, tîrîtă într-un război nedrept, privit cu ostilitate de către masele populare, a fost folosită drept carne de tun împotriva armatelor sovietice. Datorită tratamentului inuman aplicat militarilor români și faptului că ei nu vedeau cu ochi buni „colaborarea“ cu hitlerismul, în sinul armatei s-a dezvoltat de timpuriu o stare de spirit antifascistă și antirăzboinică, ce a favorizat atragerea armatei de partea forțelor insurecționale¹⁰.

*

Față de regimul politic fascist, de politica Germaniei hitleriste și participarea României la războiul antisovietic, grupările politice burgheze, reprezentate de P.N.Ț. (Maniu), P.N.L. (Brătianu), P.N.L. (Tătărescu), la care se aliază și monarhia, pe de o parte, și grupările politice care gravitau în jurul P.C.R. (Frontul Plugarilor, Uniunea Patriotică și Madosz-ul), pe de altă parte, au adoptat atitudini și poziții diferite, dictate de interesele claselor pe care le reprezentau, de concepțiile lor politice și modul în care concepeau viitorul României.

În aprecierea contribuției fiecărei grupări politice la lupta împotriva fascismului, a valorii politice a activității închinată acestui deziderat, credem că ar fi util să avem în atenție mobilurile și scopurile care le-au pus

⁸ Vezi și N. Copoiu, comunicare publicată în revista *Anale*, nr. 6/1963; T. Georgescu, *Intelctuali antifasciști în publicistica românească*, Ed. științifică, 1967.

⁹ Vezi și Gh. Zaharia, articol publicat în revista *Anale*, nr. 6/1963; de asemenea, M. Fătu și I. Spălățelu, lucrarea citată.

¹⁰ Vezi și *România în războiul antihitlerist*, Ed. militară, 1966; de asemenea, *August '44*, culegere de studii, colecția „Biblioteca de istorie“, 1971.

în acțiune, le-au determinat să ia poziție față de dictatura antonesciană, scopurile urmărite prin activitatea lor, strategia și tactica utilizate.

După cum se știe, dictatura militaro-fascistă antonesciană reprezenta grupările cele mai reacționare ale burgheziei și moșierimii românești, cu vederi prohitleriste. Această dictatură a trecut pe planul al doilea grupările burgheze democratice. Pentru a defini poziția acestora din urmă față de primele, se impune precizarea că fascismul, ca sistem politic, nu a urmărit desființarea orînduirii burgheze, ci concepea conducerea acestei societăți prin alte mijloace. Tăișul dictaturii era îndreptat împotriva clasei muncitoare, organizației sale revoluționare, a forțelor consecvent democratice ale națiunii, și nu împotriva grupărilor burgheze democratice.

Acest aspect evidențiază și explică acceptarea de către P.N.Ț. și P.N.L. a dictaturii militaro-fasciste antonesciene, în condițiile istorice cînd fascismul era în ascensiune în Europa, iar Germania hitleristă domina cea mai mare parte a acestui continent. De asemenea, ele considerau inevitabilă o înțelegere vremelnică cu Germania hitleristă.

În același timp, P.N.Ț., P.N.L. și gruparea lui Gh. Tărărașcu, datorită legăturilor lor economice și politice cu democrațiile burgheze occidentale, fiind adepții regimului politic burghez democratic, se situau în opoziție cu dictatura fascistă. În măsura în care politica Reich-ului le va afecta interesele economice și politice, relațiile politice dintre grupările burgheze democratice și fascism se vor înăspri, vor deveni încordate. Considerînd fascismul ca un fenomen social-politic trecător, nefiind convinse de victoria Germaniei hitleriste în război, aceste grupări se considerau ca o rezervă a burgheziei pentru perioada postbelică, menită să asigure continuitatea orînduirii burgheze în România.

În raport cu aceste aprecieri și cu interesele lor de clasă, P.N.Ț. și P.N.L. își vor schița obiectivele strategice pe care urmăreau să le atingă. Principalul obiectiv era de a asigura menținerea orînduirii burgheze intactă, desigur instaurînd un regim democratic burghez în condițiile postbelice. De asemenea, urmăreau scoaterea României din războiul hitlerist, ruperea legăturilor cu Germania și redobîndirea nordului Ardealului răpit de Ungaria horthystă, deziderate care erau împărtășite de întregul popor. Acestei poziții se va alia și monarhia, care, ca instituție politică, fusese scoasă practic din viața politică de către dictatorul I. Antonescu.

Atît P.N.Ț. și P.N.L., cit și monarhia, considerau inoportun să atragă la acțiunile lor masele muncitoare, organizațiile antifasciste în frunte cu P.C.R. Ele doreau ca realizarea dezideratelor sus-amintite să se facă fără popor, fără comuniști, pentru a nu permite afirmarea acestora din urmă în viața politică.

Tactica utilizată de P.N.Ț. și P.N.L. pentru realizarea scopurilor lor politice a purtat, de asemenea, amprenta intereselor de clasă, a practicilor lor politice.

Astfel, în perioada imediat următoare înscăunării dictaturii militaro-fasciste, liderii P.N.Ț. și P.N.L. au dat concursul lor consolidării noii dic-

taturi și s-au angajat să nu-i facă greutăți**. De asemenea, ei au acceptat participarea limitată la războiul antisovietic¹¹.

Nemulțumirile care s-au acumulat în tabăra burgheziei democratice, datorate politicii economice a Germaniei față de România, sporirii stării de spirit antifasciste în rîndul poporului, ca și înfringerile militare suferite de puterile Axei pe teatrele de război, vor determina burghezia să adopte o atitudine de opoziție mai critică față de guvernul antonescian.

Metoda utilizată de P.N.Ț. și P.N.L. era cea a memoriilor trimise dictatorului¹², în care își exprimau dezacordul față de unele aspecte ale politicii antonesciene și-l sfătuiau să manifeste fermitate față de pretențiile sporite ale hitleriștilor. Aceste partide însă n-au conceput să ducă o campanie antifascistă în rîndul maselor, de demascare a politicii anti-naționale dusă de antonescieni, de organizare a rezistenței maselor muncitoare.

În 1943 și 1944 și monarhia, printr-o serie de acțiuni, va încerca să se distanțeze de I. Antonescu și să se desolidarizeze¹³ de girul acordat odinioară fascist.

P.N.Ț. și P.N.L. considerau posibilă scoaterea României din războiul antisovietic fie prin convingerea lui I. Antonescu să semneze armistițiul cu Națiunile Unite, fie prin realizarea variantei propuse de Churchill, care prevedea debarcarea anglo—americanilor în Balcani. În acest scop, P.N.Ț., P.N.L. și monarhia vor încerca stabilirea de contacte cu puterile occidentale.

În urma înfringerilor tot mai numeroase suferite de fasciști pe frontul de răsărit și a apropierii armatei sovietice de hotarele țării, a nerealizării variantei Churchill și a refuzului lui I. Antonescu de a încheia armistițiul, cercurile palatului, sugestionate și de liderii partidelor istorice, concep un plan nerealist de înlăturare a dictaturii antonesciene, plan care, aplicat, ar fi sacrificat ideea salvării țării¹⁴.

P.N.Ț., P.N.L. și monarhia, datorită opticii lor politice deformate de interesele de clasă, s-au dovedit incapabile să organizeze și să conducă o largă coaliție antifascistă a tuturor forțelor democratice, pe baza unui plan strategic realist, care să răstoarne dictatura fascistă. Mai mult, ele au

** Liderii P.N.Ț. și P.N.L. au oferit lui Ion Antonescu specialiști și tehnicieni care au fost folosiți în aparatul de stat. Totodată, ei s-au angajat prin declarații publice să nu facă greutăți guvernului fascist. C. I. C. Brătianu aprecia, în februarie 1941, că guvernul de generali și I. Antonescu reprezintă „cea mai bună soluție... care asigură ordinea în țară, care poate prin armată... să domine curentele anarhice și sub direcția conducătorului statului să rezolve multe din grelele probleme ce sînt la ordinea zilei” (*Arhivele statului, București, fondul: Președinția Consiliului de Miniștri, dosarul nr. 925/1941*).

¹¹ Vezi Gh. Zaharia, Aurică Simion, *Politica de alianțe a P.C.R. în pregătirea și desfășurarea insurecției din august 1944*, în volumul *P.C.R. în viața social-politică a României, 1921—1944*, Ed. militară, București, 1971, p. 372.

¹² Constantin Nicolae, Petre Ilie, *Partidul Comunist Român — forța organizatoare și conducătoare a insurecției*, în vol. *August '44*, p. 68—69.

¹³ *Ibidem*, p. 373.

¹⁴ Ștefan Mușat, *Pregătirea insurecției naționale antifasciste*, în vol. *August '44*, p. 138—139.

refuzat, sub diferite pretexte, să colaboreze cu P.C.R. și cu organizațiile conduse de el¹⁵; ele vor accepta colaborarea cu comuniștii numai în ultimul moment, cînd s-au convins de falimentul propriei lor politici.

P.C.R., exprimînd interesele fundamentale ale maselor muncitoare, ale majorității națiunii, avînd o bogată experiență în lupta împotriva fascismului, dobîndită încă din anii 1934—1940, prin concepția sa privind organizarea rezistenței antifasciste, strategia și tactica sa realistă, a fost factorul politic care a dinamizat, organizat și a condus politic lupta poporului nostru împotriva dictaturii fasciste.

Pentru clasa muncitoare și masele largi ale țărănimii, ale intelectualității democratice, regimul politic fascist a însemnat o gravă lovitură, care a amplificat asupra sa și politica socială și politică. Politica dusă de dictatura antonesciană alături de Germania hitleristă, subordonînd interesele naționale politicii imperialiste naziste, a afectat profund interesele naționale ale poporului nostru. De aceea, P.C.R., care exprima năzuințele națiunii, a avut de la început o atitudine intransigentă față de fascism, de demascare a politicii antinaționale a dictaturii militare fasciste, care a împins țara, împotriva voinței ei, în războiul antisovietic¹⁶.

Meritul istoric al P.C.R., în acest moment greu din istoria țării noastre, constă în faptul că a reușit să elaboreze o strategie și o tactică care i-au permis să strîngă într-un singur torent toate forțele antifasciste și să conducă o rezistență activă și eficientă, capabilă să salveze România de dezastrul în care a fost împinsă. Strategia și tactica elaborate de P.C.R. în 1941 au dovedit o orientare politică corespunzătoare, care exprima, într-o formă concentrată, cele mai adînci interese naționale ale poporului nostru. Exprimau totodată încrederea în capacitatea clasei muncitoare, țărănimii și intelectualității antifasciste de a rezolva în favoarea lor contradicția dintre ele și fascism, de a-și apăra patria de imensul pericol ce o amenința.

Apreciînd realist și corect caracterul reacționar al dictaturii militarofasciste — ca dușman al intereselor poporului și ale națiunii —, precizînd caracterul nedrept al războiului hitlerist în care fusese trînită și România, relevînd imensul pericol ce-l reprezenta pentru națiunea noastră dictatura antonesciană și alianța cu Germania nazistă, P.C.R. a formulat obiectivele strategice care trebuiau îndeplinite de rezistența antifascistă, pentru salvarea ființei noastre naționale.

Astfel, în documentele elaborate de C.C. al P.C.R. în această perioadă (Circulara din 8 iulie 1941, Platforma-program din 6 septembrie 1941, Rezoluția C.C. din ianuarie 1942) se preconizau: răsturnarea dictaturii militarofasciste antonesciene, scoaterea României din războiul antisovietic și alăturarea ei de partea coaliției antihitleriste, alungarea trupelor naziste din țară, recucerirea independenței și suveranității naționale, eliberarea părții de nord a Transilvaniei răpită vremelnice de Ungaria

¹⁵ Gh. Zaharia, Aurică Simion, *op. cit.*, p. 376.

¹⁶ *Documente din istoria Partidului Comunist din România*, Ed. pentru literatură politică, ed. a II-a, București, 1953, p. 331, 337—339, 340 ș.u.

horthystă, arestarea și pedepsirea trădătorilor de țară și constituirea unui guvern care să cuprindă toate forțele patriotice și antifasciste¹⁷.

Aceste obiective strategice au constituit baza politică pentru unirea tuturor forțelor patriotice antifasciste din țară. Criteriul fundamental al colaborării largi patriotice formulat de P.C.R. era adoptarea unei atitudini potrivnice față de dictatura militară-fascistă și hitleriști și față de războiul antisovietic. Ținând seama de cerințele rezolvării contradicției dintre poporul român și fascism, P.C.R., fără să renunțe la scopul său fundamental, a trecut în Platforma sa numai obiective capabile să unească toate forțele antifasciste într-un singur torent.

P.C.R., prin cadrele sale de bază aflate în închisori, lagăre de concentrare și în adâncă ilegalitate, între care se numărau: Gh. Gheorghiu-Dej, E. Bodnarus, N. Ceaușescu, I. Gh. Maurer, L. Pătrășcanu, C. Agiu, C. Pârvulescu, Chivu Stoica, I. Rangheț și alții, au elaborat, în toamna anului 1943, o suită de măsuri politice și militare care au completat orientarea strategică și tactică a partidului. Astfel, acestea vizau accelerarea realizării alianței tuturor forțelor antifasciste, răsturnarea prin forță, prin insurecție, a dictaturii antonesciene. În acest scop, s-au preconizat măsuri pentru întărirea rîndurilor partidului comunist, făurirea unității de acțiune a clasei muncitoare, crearea formațiunilor patriotice înarmate.

Acest plan strategic și tactic, elaborat de comuniști, va deveni un instrument eficace în eliberarea națională a României și va asigura clasei muncitoare și P.C.R. un rol hotărîtor în cadrul rezistenței antifasciste.

Eforturile principale ale activității politice a P.C.R. s-au îndreptat statornic în două direcții de maximă importanță pentru obținerea victoriei: înfăptuirea sistemului de alianțe preconizat și organizarea și conducerea rezistenței active a muncitorilor, țăranilor, intelectualității democratice, armatei etc.

Sistemul de alianță a tuturor forțelor antifasciste, după părerea P.C.R., trebuia să se realizeze în jurul clasei muncitoare, forța socială cea mai înaintată, consecvent antifascistă și capabilă să polarizeze în jurul ei celelalte categorii sociale antifasciste.

Proletariatul putea juca acest rol numai în condițiile realizării unității sale de acțiune. Acestui deziderat P.C.R. îi dedică ample și stăruitoare strădanii, materializate în numeroase solicitări făcute P.S.D. pentru constituirea Frontului Unic Muncitoresc. Înfrîngînd atitudinea de ezitare a unor lideri ai P.S.D. și sprijinindu-se pe elementele de stînga din acest partid, drumul sinuos spre Frontul Unic Muncitoresc se încheie în aprilie 1944¹⁸. Constituirea F.U.M. a reprezentat un moment important în afirmarea clasei muncitoare în mișcarea de rezistență antifascistă, i-a amplificat capacitatea de luptă, a grăbit procesul de unire a celorlalte forțe antifasciste într-un front unic național antifascist.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ Gh. Tuțui, A. Petric. *Frontul Unic Muncitoresc în România*, Ed. politică, București, 1971, p. 59.

P.C.R., care și-a dezvoltat contactele cu o serie de organizații democratice antifasciste, a reușit, în a doua jumătate a anului 1943, să constituie Frontul Patriotic Antihitlerist. În acest front, alături și sub conducerea comuniștilor, au intrat: Frontul Plugarilor, Uniunea Patriotică (organizație a intelectualității democratice creată de P.C.R. în 1942), Madosz și Partidul Socialist Țărănesc, precum și organizații locale ale P.S.D. Constituirea Frontului Patriotic Antihitlerist a însemnat un prim succes al P.C.R. pe calea înjghebării coaliției antifasciste.

În anul 1944, mișcarea de rezistență intră în etapa hotărâtoare. Pe fondul sporirii nemulțumirii maselor față de politica fascistă și al înfringerilor de pe front, se amplifică criza regimului antonescian, deruta și panica în rindul guvernanților. Grupurile burgheze: P.N.Ț., P.N.L. și monarhia, pentru a nu rămâne izolate de acțiunile rezistenței organizate de comuniști, în condițiile în care se apropia vertiginos scadența regimului antonescian, vor fi nevoite să accepte colaborarea cu clasa muncitoare și partidele ei: P.C.R. și P.S.D., colaborare refuzată și contestată în trecut.

Astfel, la 20 iunie 1944 se înfăptuiește acordul dintre P.C.R., P.S.D., P.N.Ț. și P.N.L. (Brătianu), pe baza căruia s-a născut Blocul Național Democrat. Platforma Blocului Național Democrat prevede în esență obiectivele strategice formulate de P.C.R.: înlăturarea dictaturii fasciste și constituirea unui regim constituțional, democratic; încheierea armistițiului pe baza ofertei făcute de Uniunea Sovietică, Anglia și S.U.A.; ieșirea României din Axă; eliberarea țării de sub ocupația germană, alăturarea ei Națiunilor Unite; restabilirea independenței și suveranității naționale¹⁹.

Constituirea B.N.D. încheia o lungă etapă de activitate politică desfășurată de comuniști pentru încheierea unității forțelor antifasciste și reprezenta un triumf pentru proletariat și P.C.R. În felul acesta se apropia momentul victoriei forțelor democratice. Partidele istorice au fost aduse la masa tratativilor cu P.C.R. și P.S.D. și apoi au acceptat colaborarea cu ele tocmai datorită spulberării iluziilor cu care s-au hrănit, presiunii exercitate asupra conducătorilor respective de organizațiile locale, exasperate de politica pertractărilor și tergiversărilor, preocupării lor de a dobîndi capital politic pentru viitor. P.C.R. a folosit în relațiile cu partidele respective o tactică elastică, a conceput și încheiat acest compromis în interesul mișcării antifasciste, urmărind izolarea dictaturii antonesciene de grupările burgheze democratice. În același timp, P.C.R. a dat dovadă de fermitate, reușind astfel să determine P.N.Ț., P.N.L. și monarhia să renunțe la planurile lor aventuriste și să accepte platforma sa realistă.

Nereușind să evite colaborarea cu P.C.R. și P.S.D., I. Maniu, președintele P.N.Ț., s-a opus însă includerii în B.N.D. a grupărilor politice din Frontul Patriotic Antihitlerist, precum și a grupării liberale conduse de Gh. Tătărăscu. În asemenea condiții, P.C.R., păstrându-și independența acțiunilor sale, și-a menținut colaborarea cu aceste grupări.

¹⁹ România liberă din 10 august 1944.

În acest mod. P.C.R. a fost partidul care, prin politica sa clară, profund patriotică, a constituit liantul care a unit mișcarea antifascistă din țara noastră.

Blocul Național Democrat va întreprinde preparativele pentru noul guvern care urma să fie instaurat în urma răsturnării dictaturii, va elabora proclamația către țară, prin care regele avea să aducă la cunoștința poporului răsturnarea dictaturii fasciste, acceptarea armistițiului cu Națiunile Unite și ieșirea României din alianța cu Germania.

Astfel, guvernul instaurat la 23 August 1944 a fost constituit pe baza hotărârilor luate de B.N.D. și a trecut la realizarea platformei sale. În acest guvern, format din militari și tehnicieni, prezidat de generalul C. Sănătescu, reprezentanții partidelor care alcătuiau B.N.D. (Lucrețiu Pătrășcanu — P.C.R., Titel Petrescu — P.S.D.; I. Maniu — P.N.Ț. și C. I. C. Brătianu — P.N.L.) erau miniștri fără portofoliu. P.C.R. avea și interimatul la Ministerul Justiției.

Reușita acțiunilor politice întreprinse de P.C.R. pe linia încheierii unității rezistenței antifasciste se datorează și strânselor legături pe care le-a avut cu masele muncitoare, ale căror interese le-a apărat. Receptiv la năzuințele poporului, P.C.R. a organizat și condus rezistența antifascistă a muncitorilor, țăranilor, intelectualității democratice, a soldaților și ofițerilor patrioți. În această perioadă, comuniștii și-au amplificat legăturile cu aceste categorii de bază ale națiunii noastre, le-a canalizat opoziția față de antonescieni și hitlerism în forme și metode de luptă eficiente. Astfel, muncitorimea, principala forță politică a mișcării de rezistență, și-a manifestat activ opoziția față de regimul fascist și războiul hitlerist prin greve, sabotarea producției de război, a transportului pentru front²⁰. Tărâșirea se încadra și ea în această opoziție față de guvernarea fascistă prin sabotarea rechizițiilor, refuzul de a contribui la aprovizionarea cu produse agro-alimentare a mașinii de război hitleriste. Intelectualitatea democratică, sub influența comuniștilor, s-a abținut să participe la acțiunile întreprinse sub egida guvernului, a luat atitudine față de ocupații hitleriste și i-a cerut lui I. Antonescu, în 1944, scoaterea țării din războiul antisovietic și încheierea armistițiului cu Națiunile Unite²¹.

Folosind starea de spirit antigermană și potrivnică războiului antisovietic din rândurile armatei, P.C.R. a dezvoltat această orientare, a stabilit numeroase contacte cu ofițerii patrioți, atrăgându-i pe unii în pregătirea insurecției²².

Bazându-se pe nemulțumirea generală a maselor față de dictatura antonesciană și hitlerism, pe legăturile sale cu masele, P.C.R. a conce-

²⁰ Aurică Simion, *Clasa muncitoare, în frunte cu comuniștii, principala forță social-politică a mișcării de rezistență antifascistă din România, 1940—1944*, Anale de istorie, nr. 4, 1973.

²¹ România liberă din 6 septembrie 1944.

²² Colonel Constantin Nicolae, *Din activitatea P.C.R. pentru atragerea armatei române la lupta de restabilire a independenței și suveranității patriei (1940—1944)*, în vol. *Din lupta antifascistă pentru independență și suveranitatea României*, Ed. militară, București, 1969.

put răsturnarea acestei dictaturi cu concursul masiv al poporului și armatei.

În acest sens, partidul comunist a constituit formațiunile de luptă patriotice, pe care le-a înarmat și pregătit pentru lupta insurecțională. De asemenea, planul militar privitor la desfășurarea insurecției, elaborat de P.C.R., a fost acceptat și de cercurile palatului și ofițerii patrioți, datorită caracterului său realist.

Victoria insurecției naționale antifasciste armate, după cum releva tovarășul N. Ceaușescu, își are, așadar, rădăcinile în justetea strategiei și tacticii comuniștilor, în participarea maselor muncitoare și a armatei, în întregul ei, la doborârea dictaturii militaro-fasciste și alungarea trupelor hitleriste.

*

Sucesiunea faptelor sociale și politice ce au urmat zilei de 23 August este edificatoare pentru a caracteriza procesul transformator ce a cuprins întreaga țară, grație aceluia memorabil act istoric din August 1944.

Ne vom opri în cele ce urmează asupra semnificației pe care o prezintă insurecția națională antifascistă armată din România în viața internațională, valoarea ei istorică în cadrul relațiilor internaționale de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial.

a) Documentele vremii din numeroase țări atestă valoarea politică și militară a evenimentului istoric din August 1944, punând într-o lumină vie caracterul și rolul pe care l-a avut insurecția din România.

b) Alte materiale subliniază pe plan general lupta antifascistă, contribuția poporului român la cauza comună a libertății și păcii în lume.

c) Unele izvoare comentează pe larg măiestria politică a P.C.R. în procesul de pregătire și înlăptuire a insurecției, care a știut nu numai să unească toate forțele patriotice pe o platformă comună, dar să și aleagă momentul cel mai potrivit, de cumpănă, pentru a lovi în plin regimul militaro-fascist din țara noastră.

d) Un mare număr de izvoare ale timpului din opinia publică internațională subliniază semnificația de ansamblu ce i-a fost conferită insurecției sub raport militar, strategic, pentru înfringerea fascismului.

Acestea se reflectă în aprecieri ca: „eveniment istoric de cea mai mare importanță”²³, „unul dintre cele mai hotărâtoare evenimente ale întregului război”²⁴, „un eveniment de cea mai mare importanță militară și politică”²⁵, „unul dintre factorii decisivi ai războiului”²⁶.

După cum se știe, deși Germania hitleristă primise lovituri puternice și pierduse inițiativa strategică, ea mai dispunea încă, în ajunul evenimentelor din România, de un teritoriu vast, de forțe armate cu un efectiv de multe milioane de oameni, precum și de resurse economice și strategice. Fascismul german reprezenta încă un inamic puternic, pentru

²³ L'Humanité din 4 septembrie 1944.

²⁴ New-York Times din 25 august 1944.

²⁵ Times din 25 august 1944.

²⁶ France libre din 28 august 1944.

a cărui înfrângere definitivă era necesară o luptă încordată din partea coaliției antihitleriste. Datele vremii consemnează că întregul comandament german nu considera încă războiul pierdut, făcând eforturi disperate pentru continuarea lui.

La ședința plenară a Conferinței de pace de la Paris, reprezentantul Uniunii Sovietice remarcă: „La 23 August 1944, când încă nu s-au conturat perspectivele evoluției ulterioare a evenimentelor militare și cind soarta Germaniei hitleriste încă nu se vedea cu suficientă claritate, România a făcut o cotitură hotărâtoare în politica ei externă”²⁷.

Alte asemenea documente ale vremii vorbesc despre o cotitură radicală și bruscă a României, care a avut loc „în clipa când încă nu se precizase clar înfrângerea Germaniei”²⁸, „în zilele când nu era evident de partea cui va înclina balanța victoriei”²⁹, când „nu era precizată cu claritate înfrângerea inamicului”³⁰.

Desfășurarea victorioasă a insurecției naționale antifasciste armate a produs o adevărată catastrofă asupra frontului hitlerist în Balcani. Încercarea hitleriștilor de a organiza rezistența pe linia îngustă și puternic fortificată pe aliniamentul Focșani—Nămoloasa—Galați, „unul din cele mai tari puncte strategice, poarta de pătrundere spre inima Balcanilor”, cum era denumită această linie, a eșuat. Mai mult, evenimentele revoluționare din România nu le-au dat răgaz hitleriștilor de a opune o rezistență cit de cit serioasă pe coama Carpaților, iar „cele două armate germane, cum remarcă «Journal de Genève» din 24 august 1944, care numărau circa 20 divizii de infanterie și două divizii blindate, trebuiau considerate ca pierdute”³¹. Acțiunea rapidă a trupelor române de dezarmare a unităților germane dislocate pe întreg cuprinsul țării, lupta pentru zdrobirea lor, a produs o adevărată panică în rândurile dușmanilor, făcând imposibilă organizarea unei rezistențe generale a nemților în țara noastră.

Aceste idei sînt cuprinse și într-un articol din ziarul „New-York Herald Tribune”: „a doua zi după răsturnarea guvernului Antonescu, rămășițele armatelor a șasea și a opta germane au fost prinse în cursă între ruși și români... E pentru a doua oară cînd Wehrmachtul a avut armata a șasea prinsă în cursă. Prima dată a fost la Stalingrad”. Ziarul „Sunday Times” din 27 august 1944 arată că: „... Ruptura României cu Axa și trecerea ei de partea Alianților tradiționali va însemna poate pentru Germania o lovitură de moarte...”.

Pierderea aliniamentelor favorabile din România a avut grave consecințe pentru Germania hitleristă, care spera să le folosească pentru prelungirea războiului. „Nicăieri pe pămîntul românesc — remarcă postul de radio Moscova din 15 septembrie 1944 — nemții nu au reușit să repete evenimentele care au avut loc în Italia de nord în vara anului 1943. Ei nu au reușit să dezarmeze armata română și să ocupe principalele poziții

²⁷ Scînteia nr. 601 din 16 august 1946.

²⁸ Idem, nr. 270 din 9 iulie 1945.

²⁹ Postul de radio București, jurnalul de dimineață din 12 iulie 1945.

³⁰ Postul de radio Moscova în jurnalul de dimineață din 9 iulie 1945.

³¹ Journal de Genève din 24 august 1944.

strategice“. Aceeași idee este consemnată de ziarul „L'Humanité“ din 26 august 1944: „Bucureștiul este complet eliberat. Trupele române i-au alungat pe germani, care au încercat să pună mâna pe punctele strategice. În țară, unități întregi germane sînt dezarmate și se predau românilor“.

Postul de radio Stockholm aprecia evenimentele revoluționare din România ca „o grozavă lovitură pentru conducerea de război germană“ și drept consecință imediată este faptul că „dominația germană asupra Balcanilor s-a eclipsat definitiv prin descoperirea flancului german de sud-est“.

Însuși comandamentul german a fost nevoit să recunoască gravele consecințe ale evenimentelor din România pentru soarta frontului din această parte a Europei. Într-un raport către Hitler, întocmit de Keitel, se arată că evenimentele recente din România: „pe lângă consecințele imediate de ordin militar, au produs în același timp și o răsturnare de fronturi extrem de periculoasă, ce va duce la pierderea teritoriului nu numai al României, ci și al Bulgariei, al Iugoslaviei și al Greciei, punînd în pericol toată armata germană din Balcani“³².

Este semnificativ numărul mare de relatări și comentarii ale ziarelor, ale agențiilor de presă și ale posturilor de radio străine, care subliniază pregnant semnificația etică a evenimentelor revoluționare din România, contribuția țării noastre la scurtarea celui de-al doilea război mondial. „Dintre națiunile care luptă împotriva Germaniei hitleriste — comenta postul de radio Londra —, România se situează azi în al patrulea rînd în ce privește numărul de ostași care participă la bătălia de distrugere a nazismului“. Demnă de a fi menționată este relatarea făcută de postul de radio Paris: „Franța socotește că România a adus prin contribuția ei o scurtare a războiului cu cel puțin 6 luni“³³. Aceeași precizare o face ministrul de externe francez, Georges Bidault, în martie 1946, cu ocazia unui comentariu de presă: „intervenția României a scurtat războiul cu cel puțin 6 luni“.

În studiul intitulat *România alături de Națiunile Unite*, apărut în *Cahiers France—Roumanie* (Paris), nr. 5, septembrie—octombrie 1946, subliniind valoarea etică a insurecției naționale antifasciste armate, care prin ea însăși a contribuit la scurtarea războiului, se arată că: „această acțiune a permis ca, într-un interval de opt zile, adică într-un termen excepțional de scurt, forțele române să se desprindă din frontul german, întregul teritoriu român să fie curățat de nemți, iar diviziile Wehrmachtului din Moldova și Basarabia să fie nimicite. La vest și la sud rămîne deschis un front ce se întinde pe o lungime de 1 400 km. Cu toate acestea, o importantă cheazășie pentru viitor este că liniile de comunicație din România, întreprinderile industriale și petroliere, porturile și depo-

³² Arhiva statului București, Fondul Casa regală, dosarul nr. 12 bis/1945. Nota asupra raportului lui Keitel și Guderian către Hitler.

³³ Arhiva M.A.E., Fondul Ministerului Propagandei, Biroul radioascultare, emisiunea din 13 ianuarie 1946.

urile, precum și navigația pe Dunăre, au rămas intacte. Consecințele au fost importante și hotărâtoare. Armatele sovietice au putut să străbată în marș cu arma pe umăr, îndreptându-se spre Ungaria și Bulgaria și să se concentreze la vestul și la nordul Transilvaniei³⁴.

În ziarul „Pravda” din 26 august 1944 se scria: „Importanța ieșirii României din Axă depășește cadrul României... Ea are o importanță covârșitoare nu numai pentru această țară, ci pentru întreg Balcanul, deoarece prin aceasta se prăbușește întreg sistemul de dominație german din sud-estul Europei... Ar fi greu să se subestimeze importanța acestei lovituri date întregului sistem de dominație german din Peninsula Balcanică”.

Un alt grup de materiale scot în evidență contribuția adusă de poporul român la eliberarea altor popoare de sub jugul fascist, la crearea unor condiții favorabile în afara granițelor țării pentru grăbirea procesului revoluționar de către aceste popoare. Așa cum menționează ziarul turc „Vakit”, schimbarea de front a României e „consecința unei mișcări de revoltă contra mareșalului Antonescu, ceea ce va avea o importanță deosebită pentru viitorul Balcanilor”³⁵.

Vorbind despre semnificația insurecției naționale antifasciste armate din România, lucrarea *Istoria Marelui Război al Uniunii Sovietice pentru Apărarea Patriei* menționează că: „răsturnarea dictaturii lui Antonescu, victoria insurecției antifasciste, au dat naștere unui avânt patriotic în rândurile maselor. Situația s-a schimbat și în țările vecine. Sub influența înfringerii trupelor germane în România, cercurile conducătoare din Bulgaria și Ungaria trec printr-o criză puternică. La 26 august, guvernul bulgar a declarat neutralitatea completă; la 29 august în Ungaria s-a format un nou guvern; în aceeași zi a izbucnit răscoala populară din Slovacia”³⁶.

Pe aceeași linie merg o serie de materiale și studii și din țările vecine, care subliniază contribuția adusă de insurecția națională antifascistă armată din România la crearea unor condiții favorabile ieșirii și altor țări din coaliția fascistă. Astfel, lucrarea *Căderea fascismului în Ungaria*, apărută la Budapesta în 1961, precizează că „ieșirea României din război a copt condițiile pentru demiterea guvernului Sztojai și numirea guvernului care să pregătească ieșirea Ungariei din război”³⁷.

Într-un document redactat de conducerea mișcării de rezistență a poporului bulgar, din 24 august 1944, se spune: „Noua situație din România va găsi și la noi un puternic ecou. Cercurile guvernante au intrat în panică și în guvern peste puțin timp sînt de așteptat schimbări mari”³⁸.

³⁴ Cahiers France—Roumanie (Paris), nr. 5, septembrie—octombrie 1946, p. 40—46.

³⁵ Vakit din 25 august 1944.

³⁶ *Istoria Marelui Război al Uniunii Sovietice pentru apărarea patriei*, Ed. Rusă, Moscova, 1962, p. 280.

³⁷ *Căderea fascismului în Ungaria*, Ed. Kossuth, Budapesta, 1961, p. 204.

³⁸ Petar Gheorghieff și Basil Spiru, *Mișcarea de rezistență a poporului bulgar (1941—1945)*, în lb. germană, Berlin, 1962.

Insurecția națională antifascistă armată a poporului român a contribuit la sporirea încrederii și elanului militarilor antifasciști de pretutindeni, la creșterea conștiinței lor revoluționare. Ziarul „Frontul Național“, referindu-se la acest eveniment, preciza: „Această știre, care sosește în plină insurecție a Parisului, va umple de bucurie pe luptătorii noștri“, iar ziarul „Liberation“ adăuga: „Aceasta este vestea senzațională care a dat aseară francezilor siguranța că după eliberarea României se va produce în mod rapid eliberarea și altor popoare“.

Dar ceea ce ni se pare deosebit de important este faptul că marea majoritate a documentelor vremii conferă insurecției naționale antifasciste armate din România o valoare politică de prim rang.

Marile valori politice și evenimentele politice din istoria universală, deși poartă amprenta condițiilor, popoarelor și națiunilor care le-au săvârșit, depășesc granițele naționale, deschid orizonturi largi, contribuie la asigurarea progresului social.

Postul de radio american, în emisiunea din 13 ianuarie 1946, spunea: „cînd se va scrie istoria, actul de la 23 August va însemna un factor important în mersul acestui război“. Într-un mesaj adresat la 27 mai lui W. Churchill, I. V. Stalin amintea că România a adus o contribuție importantă la cauza nimicirii hitlerismului, la terminarea victorioasă a războiului în Europa. În toiul evenimentelor revoluționare din România, ziarul suedez „Dagens Nyhstar“ nota: „Consecințele generale ale hotărîrii României, nu mai puțin cele psihologice, vor fi totuși atît de mari încît problemele de detaliu vor fi inundate de torentul de evenimente care sînt de așteptat acum“. Demnă de reținut este aprecierea făcută de „L'Humanité“ caracterului și actului istoric din România în zilele de sfîrșit de august 1944: „Poporul român dă exemplu lumii întregi. El a întors imediat armele contra germanilor după înlăturarea lui Antonescu. Și în România, ca și în Franța sau Iugoslavia, partidul comunist, aflat în ilegalitate, a fost unul din principalii făuritori ai acestei schimbări a aliaților“³⁹.

Chiar și aceste date sumare referitoare la marele act istoric de la 23 August din România ne conduc la aprecierea de a conferi insurecției naționale antifasciste armate o valoare politică internă și internațională. Afirmatia aceasta se întemeiază pe trăsăturile fundamentale ce caracterizează în general valorile politice:

a) Procesul social-politic intern și extern născut din insurecția armată a descătușat forțele de producție și a permis apariția unor relații noi între oameni. Acest fapt constituie criteriul fundamental de a conferi o valoare politică unui fenomen social. Or, insurecția națională antifascistă armată din România îndeplinește cu prisosință o astfel de cerință și se înscrie alături de marile fapte istorice universale.

b) Al doilea criteriu care stă la baza aprecierii valorilor politice este dacă fenomenul respectiv aduce un plus de libertăți politice și sociale pentru masele populare, ridică demnitatea omului pe o treaptă nouă.

³⁹ L'Humanité din 4 septembrie 1944.

realizează pași reali pe drumul omnirii din imperiul necesității în imperiul libertății. Socotim pe deplin justificată și din acest punct de vedere valoarea politică internațională a insurecției naționale antifasciste armate.

c) În al treilea rând, insurecția națională antifascistă armată a declanșat un adevărat proces revoluționar în modul de a gândi și de a acționa al oamenilor. A contribuit la creșterea și maturizarea conștiinței revoluționare a maselor, care își croiesc cu de la sine putere o nouă istorie, în alt chip și în alt mod, calitativ deosebit de trecutul lor bimilenar.

d) În al patrulea rând, insurecția națională antifascistă armată se impune ca valoare politică internațională prin măiestria politicii strategice și tactice a P.C.R., prin consecințele imediate asupra mersului războiului, dar mai ales prin contribuția ei la grăbirea procesului revoluționar mondial.

Trei decenii de luptă, de muncă și mărețe realizări, care au fost parcurse de atunci, subliniază însemnătatea istorică a cotiturii înfăptuite la 23 August 1944, justetea și clarviziunea politicii partidului revoluționar al clasei noastre muncitoare.

Vor trece anii și mereu va apărea în toată măreția sa însemnătatea insurecției naționale antifasciste armate, care a pus piatra de temelie la făurirea istoricelor noastre realizări socialiste.

T. HĂGAN, I. LEICU, C. BLAJ

ENGELS ȘI PREDICȚIA FILOZOFICĂ

CALINA MARE

Engels trăiește în miezul unui veac, care a contribuit din plin, atât pe plan științific, cât și pe plan filozofic, la *elaborarea, afirmarea și confirmarea dialecticii* în varianta cea mai consecventă și mai valabilă, varianta materialistă. Lucrările sale de filozofie sînt centrate tocmai asupra cercetării relației dintre filozofie și știință, a întrepătrunderilor și a înrîuririlor reciproce.

Urmărind descifrarea semnificațiilor creației engelsiene în acest domeniu, se pot desprinde două planuri principale ale analizei: mai întii, planul relației generale între filozofie și știință, ca forme relativ de sine stătătoare ale cugetării omenești și în al doilea rînd, planul relației dintre știință și filozofia *autentică*, materialist-dialectică, filozofie clădită pe științe și oferindu-le, prin perspectiva proprie de universalizare, prețioase indicații metodologice. Această *nouă* filozofie o înlătură în fond pe cea speculativă și se pătrunde în așa măsură de *spirit științific* încît se *anulează în formă*, păstrîndu-se în conținut și desăvîrșindu-se pentru a putea fi permanent un ghid metodologic, de la înălțimea universalizării.

Dar, fiind un ghid metodologic de vaste orizonturi, această filozofie nouă, la a cărei elaborare Engels participă din plin, oferă deopotrivă posibilitatea formulării unor predicții filozofice, predicții ce indică la modul foarte general, dar *indică* fundamentat (în viziunea lui Engels) limitele dintre posibil și imposibil, limite în care să se poată mișca apoi știința însăși, pentru a-și exercita — la rîndul ei — funcția predictivă.

Dacă am zăbovi puțin asupra planului *relației generale* dintre filozofie și știință, așa cum apare această relație cercetată de Engels, am putea distinge drept o primă perioadă, aceea în care gîndirea dialectică nu *pătrunsesese în toate compartimentele importante* ale științei. Pentru această perioadă a științelor particulare aflate în fază embrionară, Engels amintește de superioritatea filozofiei, elogiînd tocmai gîndirea ale cărei soluții materialiste sînt impregnate deseori în mod genial de interpretări dialectice. Astfel, Engels se entuziasmează de filozofia grecilor, unde gîndirea dialectică apare „în simplitatea ei primitivă“, concepînd natura în ansamblul ei.

„Aceasta — scrie el — este una din cauzele pentru care sîntem nevoiți, în filozofie, ca și în atîtea alte domenii, să ne întoarcem mereu la realizările aceluia popor mic, ale cărui capacități și activități universale i-au asigurat în istoria dezvoltării omenirii un loc cum nu poate pretinde nici un alt popor⁴¹.

De asemenea Engels este profund impresionat de tezele autodinamismului materiei, ale indestructibilității mișcării, enunțate în filozofie cu mult înainte de descoperirea argumentelor științifice.

„Această concluzie a devenit de neînlăturat de îndată ce oamenii au ajuns să conceapă universul ca un sistem, ca o conexiune unitară de corpuri. Și deoarece filozofia a ajuns la această concepție cu mult înainte ca ea să fi prins rădăcini în științele naturii, e explicabil de ce ea a tras cu 200 de ani înaintea științelor naturii concluzia că mișcarea nu poate fi nici creată, nici distrusă. Chiar forma în care a fost exprimată atunci această deducție este superioară formulării ce i se dă astăzi de către științele naturii⁴².

Relevînd virtuțile filozofiei, Engels nu are în vedere *orice* filozofie, ci doar ceea ce se dovedește viabil în domeniul creației filozofice în general, pe linia afirmării materialismului și dialecticii, în comparație cu caracterul incipient, rudimentar al generalizărilor proprii științelor în perioada lor predominant empirică.

Valoarea filozofiei este și mai limpede argumentată pentru a doua mare etapă, de care se ocupă Engels (etapă la a cărei creare și afirmare a participat nemijlocit), și anume, etapa în care *filozofia devine științifică* și în care științele particulare, dacă vor să progreseze, trebuie să facă apel metodologic la filozofie.

Dobîndirea caracterului științific de către filozofie în condițiile saltului calitativ al științelor particulare, devenite teoretice, permite filozofiei să ajungă la argumentarea conexiunii universale, a autodinamismului materiei, a indestructibilității cantitative și calitative a mișcării, a dependenței conștiinței de materie. Cu alte cuvinte, Engels constată că științele particulare ajung la mijlocul secolului al XIX-lea într-un stadiu în care experiența și observația, pe de o parte, și generalizarea teoretică, pe de altă parte, le permit să argumenteze caracterul dialectic al realității, atît al celei obiective, cît și al celei subiective, făcînd posibilă în sinteză unitară, nașterea *unei filozofii științifice*. Această filozofie e *dialectica materialistă*, în raport cu care dialectica hegeliană, în tot ce are mai valoros, apare ca o etapă depășită: „Dialectica hegeliană are față de dialectica rațională aceeași poziție ca și teoria căldurii — substanță față de teoria mecanică a căldurii, aceeași poziție ca și teoria flogisticului față de teoria lui Lavoisier⁴³.

Care este principala virtute a acestei noi filozofii? Aceea că este o *concepție despre lume*, în care principalele verigi alcătuitoare se spri-

¹ F. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. P.M.R., 1952, p. 391—392.

² F. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1954, p. 56.

³ F. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. P.M.R., 1952, p. 395.

jină pe investigația și concluziile științelor particulare în așa măsură, încît la un moment dat, filozofia înlătură speculațiile arbitrare, se dizolvă în formă și se păstrează în conținut. Engels face o delimitare clară între filozofia predominant speculativă a naturii și istoriei, filozofie în care legăturile erau inventate în mod arbitrar, în loc să fie descoperite în realitate, și filozofia științifică care nu poate fi decît *materialist dialectică*. Materialismul modern adaugă bazelor permanente ale materialismului „toată gîndirea unei dezvoltări de două milenii a filozofiei și a științelor naturii, precum și a istoriei acestor două milenii. El nici nu mai este filozofie, ci o simplă concepție despre lume, care nu trebuie să se verifice și să se realizeze într-o știință a științelor deosebită, ci în *științele propriu-zise*. Aici filozofia este deci «înlăturată», adică «desființată și conservată în același timp», desființată ca formă, conservată în ceea ce privește conținutul său real⁴⁴.

La acest nivel al analizei, se pot pune cîteva întrebări în fața soluțiilor engelsiene.

O primă întrebare este aceea, dacă Engels a gîndit cu adevărat că este posibilă înlăturarea filozofiei și reducerea ei la știință? Cei înclinați să interpreteze în acest fel poziția engelsiană au fost tentați deopotrivă să-l apropie de pozitivism prin intermediul afirmației că știința își e suficientă și că, prin urmare, filozofia ar deveni de prisos cu funcția ei ontologică, păstrînd-o eventual pe cea particulară de știință a gîndirii. „Numai cînd științele naturii și cele istorice își vor însuși dialectica, numai atunci tot bagajul filozofic — cu excepția teoriei pure a gîndirii — va deveni de prisos, se va dizolva în știința pozitivă⁴⁵.

În altă parte, anume în *Anti-Dühring*, Engels subliniază că materialismul modern e în esență dialectic și nu mai necesită o filozofie care să stea deasupra celorlalte științe. „Din moment ce în fața fiecărei științe în parte se ridică necesitatea de a se clarifica asupra poziției sale în conexiunea generală a lucrurilor și a cunoștințelor generale despre lucruri, orice știință specială despre această conexiune generală este de prisos. Ceea ce rămîne ca element de sine stătător din toată filozofia de pînă acum este știința gîndirii și a legilor ei — logica formală și *dialectica*. Restul se dizolvă în știința pozitivă a naturii și a istoriei⁴⁶.

Deși citatele de mai sus ar îndreptăți — luate în sine — o astfel de interpretare, socotesc că spiritul gîndirii lui Engels, așa cum se desprinde el din toate lucrările sale fundamentale de filozofie, pledează pentru ideea existenței de sine stătătoare a *filozofiei* cu problematica și soluțiile ei, pe de o parte ca viziune de ansamblu asupra lumii, pe de alta ca teorie a cunoașterii.

O dată, pentru că Engels concepe *dialectica* drept „știința legilor generale ale mișcării și dezvoltării naturii, societății omenești și gîndirii⁴⁷.

⁴ *Ibidem*, p. 163.

⁵ F. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1954, p. 211.

⁶ F. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. P.M.R., 1952, p. 32.

⁷ *Ibidem*, p. 166.

Dacă dialectica este concepută ca știința legilor celor mai generale ale oricărei mișcări, „aceasta înseamnă că legile ei trebuie să fie valabile atât pentru mișcarea din natură și istoria omenirii, cât și pentru mișcarea gândirii”⁸.

Dacă acceptăm ideea că pentru Engels filozofia nu dispăre, ci ia o formă nouă, predominant nespeculativă, urmează să încercăm să stabilim caracteristicile cugetării filozofice în raport cu cele ale științelor particulare. De data aceasta nu mai este vorba de filozofie în general, ci de filozofie, în ceea ce are ea mai autentic și viabil.

Privită din acest unghi de vedere, poziția lui Engels s-ar contura astfel. Filozofia științifică, dialectica materialistă se întemeiază pe științele particulare, dar le și depășește prin orizont și amploarea concluziilor referitoare la lume și la cunoașterea ei.

„Dialectica eliberată de misticism devine o necesitate absolută pentru științele naturii, care au părăsit domeniul unde erau suficiente categoriile fixe...”⁹.

Dar chiar de aici, din acest îndemn, rezultă limpede convingerea lui Engels referitoare la necesitatea filozofiei.

Tot de aici, concluzia evidentă că oamenii de știință au nevoie de o filozofie de calitate, a cărei însușire temeinică și sistematică le oferă un îndreptar metodologic foarte util, ferindu-i de unilateralitate, subiectivism, îngustime de vederi, ferindu-i în esență de neajunsurile metafizicii.

Și în mod firesc se desprinde o nouă întrebare din corelarea cunoașterii filozofice cu cea a științelor particulare, și anume, cea referitoare la forța de predicție a unor concluzii, la forța de acțiune a anumitor principii metodologice, izvorite din teze fundamentale interpretative.

Din scrierile lui Engels se degajă limpede convingerea în forța de acțiune a unor asemenea principii, forță de acțiune pe care nu numai că a teoretizat-o, dar a și aplicat-o.

Astfel, aplicarea consecventă a principiului indestructibilității cantitative și calitative a mișcării, i-a permis lui Engels să întrevadă caracterul șubred al concluziilor morții termice a universului.

„Problema va fi definitiv rezolvată numai atunci când se va arăta în ce fel devine din nou utilizabilă energia radiantă în spațiul cosmic... Dar că ea va fi rezolvată, aceasta-i tot atât de sigur ca și faptul că în natură nu se întâmplă nici un fel de minuni și că nebuloasa nu a primit căldura inițială în mod miraculos, de undeva din afara universului”¹⁰.

Tot astfel, convingerea fermă pe care o nutrea în caracterul universal al conexiunilor și — îndeosebi — al contradicțiilor, i-a permis să formuleze concluzia că nu e posibilă echilibrarea definitivă a respingerii și a atracției.

⁸ *Ibidem*, p. 435.

⁹ F. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1954, p. 205.

¹⁰ *Ibidem*, p. 291—292.

„O dată ce dialectica, bazată pe rezultatele întregii experiențe acumulate de noi în științele naturii, a demonstrat că toate antagonismele polare sînt condiționate de interacțiunea celor doi poli opuși... nici vorbă nu poate fi de o echilibrare definitivă a respingerii și a atracției“¹¹.

Argumentul principal adus de Engels în sprijinul acțiunii predictive a unor principii metodologice era *gradul înalt de confirmare*, vecin cu certitudinea, al anumitor teze filozofice ca materialitatea lumii, veșnicia mișcării, dependența conștiinței de materie.

Reliefînd forța mai mare de acțiune a acestor principii, Engels a căutat și justificări suplimentare: una din aceste justificări era aceea a *generalizărilor și a extrapolărilor* ce sînt permise în cadrul judecăților cu conținut filozofic, atunci cînd acest conținut este clădit pe sinteze ample ale datelor oferite de toate științele particulare.

Teza materialității, „certitudinea că în afara lumii materiale nu există separat o lume spirituală este rezultatul unei *cercetări îndelungate și complicate a lumii reale*, y compris produsele și procesele creierului omenesc“¹².

Sau: „Știm din *experiență și teorie* că materia, ca și modul ei de existență, mișcarea, nu pot fi create“¹³.

Gradul mai mare de certitudine și dreptul de extrapolare a tezelor filozofice nu l-au făcut însă să piardă din vedere *doza de scepticism creator*, de spirit critic, care trebuie să fie proprie oricărei meditații filozofice autentic dialectice.

Cum se manifestă la Engels această doză de *prudență teoretică, de scepticism critic*? În primul rînd, în reliefarea contradicției dintre caracterul suveran și nesuveran al cunoașterii, apoi în reliefarea faptului că soluțiile descoperite de om sînt condiționate istoricește (atît individual, cît și social), că ele sînt mereu perfectibile, deci revizuibile, atunci cînd judecătorul suprem, confruntarea cu realitatea, o impune.

Dar acest filon critic nu anula convingerea formată referitor la caracterul dialectic al realității, convingerea că dialectica este cea mai mare cucerire a gîndirii moderne. Și în elogiul gîndirii dialectice, împotriva metafizicii materialiste remarcă, asemenea lui Lenin mai tîrziu, marile virtuți ale lui Hegel, notînd: „Hegel, a cărui sistematizare și grupare rațională a științelor naturii, face mai mult decît toate neghiobiile materialiste la un loc“¹⁴.

Or, tocmai prin elaborarea și afirmarea dialecticii raționale, Engels este al contemporaneității. Contemporaneitatea e pătrunsă de dialectică, dezvăluie în știință și în complexitatea realului noi aspecte ale conexiunii, ale interacțiunii, ale dinamismului. Recitindu-l astăzi pe Engels, noi, cei care sîntem mai tineri și totodată mai bătrîni cu un veac și mai bine, descoperim cu bucurie că spiritul în esență dialectic al operei sale

¹¹ *Ibidem*, p. 58.

¹² F. Engels, *Anti-Dühring*, Ed. P.M.R., 1952, p. 399.

¹³ *Ibidem*, p. 445.

¹⁴ F. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1954, p. 205.

Il aduce spre noi, că acest spirit este rodnic, prin forța de acțiune a principiilor metodologice pe care le conține.

Desigur, nu rareori întâlnim la Engels soluții contradictorii. M-aș opri asupra unui singur exemplu, acela al devenirii universale. Pe de o parte, afirmații elogioase față de Hegel pentru teoretizarea ideii progresului universal, pe de alta, dominantă prin forța argumentării, distincția dintre progres și devenire universală. Tabloul general al universului apare ca o sinteză a câtorva principii generalizatoare: veșnicia mișcării, indestructibilitatea sa calitativă și cantitativă, devenirea ca unitate a repetabilității cu irepetabilitatea, a reversibilității cu ireversibilitatea, a necesarului cu întâmplătorul. Din toate aceste teze se desprinde pentru Engels, în cele din urmă, concluzia că devenirea universală este o istorie a Universului, concepută ca circuit al materiei cosmice, în care au loc schimbări calitative ireversibile, pe linie atât ascendentă, cât și descendentă. Și acest din urmă exemplu poate fi utilizat ca demonstrare a *predicției filozofice în acțiune*. La el s-ar putea adăuga altele, în care idei viabile se împletesc cu idei ce au murit de mult.

Dar și aspectele depășite acum, aspecte ce reprezentau atunci când au apărut deseori căutări autentice ale noului, au constituit fundamentul pe care s-au înălțat negările ulterioare, specifice unei meditații filozofice deschise.

Engels trăiește tocmai prin această *deschidere spre nou*, el care a văzut atât de limpede că în lume nu există nimic absolut, în afara mișcării eterne.

ЭНГЕЛЬС И ФИЛОСОФСКОЕ ПРЕДСКАЗАНИЕ

(Резюме)

Автор статьи излагает способ, которым Энгельс понимал отношение между философией и наукой, роль философского предсказания на различных этапах истории человеческого мышления и значение выводов Энгельса для современной философии.

ENGELS AND THE PHILOSOPHICAL PREDICTION

(Summary)

The manner in which Engels looked upon the relationship between philosophy and science is presented in the paper as well as the role of the philosophical prediction in various stages of the history of human thinking and the significance of the Engelsian conclusions for the contemporary philosophy.

CU PRIVIRE LA CONCEPTUL DE CONTRADICȚIE SOCIALĂ

GAVRIL SZTRANYICZKI

În ultimii ani, în literatura de specialitate din țara noastră problema contradicțiilor în societate, și mai cu seamă problema naturii și mecanismului lor în socialism, s-a impus în centrul preocupărilor teoretice. Studiile și articolele publicate pe această temă¹ au pus în evidență un număr relativ mare de puncte de vedere proprii în abordarea problematicii semnalate. Consider că diversitatea părerilor, dar mai cu seamă caracterul uneori controversat al modului de a pune problema își au izvorul — printre altele — și în ambiguitatea semantică a termenului de contradicție socială². La drept vorbind, categoria de *contradicție socială* nu numai că nu a fost analizată și definită ca atare³, dar, de regulă, ea este utilizată în literatura de specialitate în mod nediferențiat, fiind considerată tacit ca sinonimă cu noțiunile de *contradicție proprie activității umane* sau *contradicțiile proprii societății în general*. În articolul de față, în limitele spațiului acordat, voi încerca să evidențiez:

1. că atât din punct de vedere teoretic-metodologic, cât și practic, se impune o delimitare între contradicțiile proprii activității umane, respectiv contradicțiile proprii societății în general, și contradicțiile sociale;

¹ Mă refer aici, în primul rînd, la materialele apărute în coloanele revistelor *Lupta de clasă* din anul 1972, *Era socialistă* din anii 1972—1973 și *Revista de filozofie* din anii 1972—1973.

² Este de remarcat că, sub influența viziunii dogmatice, mult timp în literatura de specialitate se punea semn de egalitate între antagonism și contradicție socială.

³ Nici chiar în dicționarele sau manualele de filozofie editate în ultimii ani nu se insistă asupra acestei categorii. Astfel în *Mic Dicționar Filozofic* (Ed. politică, București, 1969) nu figurează termenul de contradicție socială. În manualul *Materialism dialectic, Prelegeri* (Ed. politică, București, 1973) subcapitolul consacrat specificului contradicțiilor în societate începe cu analiza categoriilor de contradicție antagonistă și neantagonistă, fără a fi analizată contradicția socială.

2. că această delimitare impune, totodată, o abordare diferențiată a problemei caracterului istoric al contradicțiilor din societate;

3. și, că tocmai pe baza categoriei de contradicție socială, concepută în sensul de mai sus, se pot stabili criteriile de delimitare între antagonism și neantagonism.

O distincție necesară. Ori de câte ori se trece direct în abordarea contradicțiilor de la evidențierea funcției lor de izvor și forță motrice a dezvoltării la analiza naturii lor în societate se omite, în fond, o distincție teoretică foarte importantă, anume între societate ca mod de existență propriu, și contradicția socială ca formă istorică specifică de constituire și desfășurare a acestui mod de existență propriu. Or, societatea este, înainte de toate, o mișcare proprie, specifică, prin care și-a găsit o soluționare absolută contradicția aflată la baza naturii vii: metabolismul nemijlocit. Astfel, prin demersul logic semnalat se ajunge la identificarea sau confundarea a două probleme diferite: problema specificului societății ca mod propriu fundamental de mișcare pe de o parte, și problema specificului contradicțiilor sociale, pe de altă parte. Fără îndoială, în ambele cazuri avem de-a face, în fond, cu *problema specificului contradicțiilor* în societate. Totuși există o deosebire esențială între ele, deosebire ce nu poate fi ignorată fără a comite greșeli teoretice, fără a crea confuzii.

Această deosebire rezidă în faptul că în primul caz este vorba de contradicții în sensul determinării de *conținut*, în timp ce în cel de al doilea caz este vorba de contradicții ca determinare de *formă*. În primul caz, contradicțiile nu înseamnă nimic altceva decât mecanismele specifice prin care se realizează mișcarea proprie numită societate; în cel de al doilea caz, contradicțiile constituie o anumită formă de organizare și desfășurare a mecanismelor în cauză.

Așadar, trebuie să facem distincție între natura dialectică a societății ca formă de mișcare, pe de o parte, și contradicția socială ca anumită formă de afirmare a acestei dialectici. Fără o astfel de delimitare, diferitele laturi ale sistemului social, ca fenomen complex, ar putea fi apreciate în mod greșit ca implicând de la sine, din capul locului contradicții sociale. Astfel uneori în literatura noastră de specialitate se vorbește în mod abstract despre contradicții dintre relațiile de producție și forțele de producție, dintre existența socială și conștiință socială, dintre bază și suprastructură, dintre producție și consum în general⁴. Or, în realitate aceste laturi necesare ale sistemului social, în sine, nu comportă *contradicții sociale*. Din faptul că producția este în același timp și forță de producție și relație de producție nu rezultă nicidecum că desfășurarea ei ca atare ar fi marcată din capul locului de contradicții sociale. Descriind producția ca tot organic, Marx a demonstrat, într-adevăr, că diferitele ei elemente distincte — producția propriu-zisă, consumul, repartiția și schimbul — constituie momente contrare ale aceluiași proces.

⁴ A se vedea în legătură cu aceasta articolul lui I. Tudoseșcu, *Natura contradicțiilor în socialism*, Revista de filozofie, nr. 1/1973, p. 15—17.

Dar niciodată și nicăieri Marx n-a interpretat trecerea reciprocă permanentă a acestor momente, unul în celălalt și invers, ca fiind o contradicție socială. Dimpotrivă, el a pus în evidență tocmai faptul că și producția ca orice mișcare are o natură contradictorie, adică dialectică. De altfel în *Capitalul* Marx a formulat clar ideea că orice formă de mișcare reprezintă, în fond, soluționarea continuă a unei anumite contradicții. „... Faptul că un corp este continuu atras de alt corp și tot continuu respins de el — scria Marx — constituie o contradicție. Elipsa este una din formele de mișcare în care această contradicție se realizează și se rezolvă în același timp”⁵.

Consider că conceptul de *contradicție socială* nu poate fi utilizat pentru desemnarea caracterului sau naturii contradictorii a formei de mișcare proprii numită societate, întrucât acest proces contradictoriu ține de condiția umană însăși. Procesul dialectic prin care are loc soluționarea continuă a contradicțiilor natural-social, obiectiv-subiectiv constituie *forma proprie* a modului de ființare uman, acest proces este munca în calitatea ei de condiție eternă a existenței societății, indiferent de *forma ei istorică*. Identificarea sau confundarea acestor contradicții, proprii muncii în general, cu ceea ce trebuie — după părerea mea — să designeze conceptul de contradicție socială, ar echivala cu situarea pe pozițiile „existenței tragice”, deci cu acceptarea viziunii potrivit căreia prin firea lucrurilor natura socială a existenței umane îl închide pe om, o dată pentru totdeauna, în lumea fatală a contradicțiilor. Concepția marxistă asupra societății nu are nimic comun cu o asemenea viziune. În critica sa adresată lui Proudhon, Marx a condamnat cu toată vigoarea transformarea contradicției într-o „formulă magică”. El a subliniat că „în viața practică” contradicția își realizează propria sa „sinteză care nu este o formulă, ci o mișcare”⁶. A pune semn de egalitate între societate ca mișcare reală condiționată de soluționarea continuă a contradicțiilor proprii activității umane pe de o parte, și forma *social-istorică* de afirmare și realizare a acestor contradicții pe de altă parte, implică nu numai pericolul „mitizării” contradicțiilor, al transformării lor în formule magice, ci totodată și primejdia denaturării mișcării sociale, a ignorării diferențelor esențiale dintre mișcarea societății în condițiile împărțirii ei în clase și în condițiile depășirii acestei împărțiri. De aceea recunoașterea adevărului că — deși strâns legate între ele — caracterul contradictoriu al activității umane și contradicția socială sînt două probleme distincte — deci ele trebuie clar delimitate —, are o semnificație de principiu.

Contradicția socială și istoricitatea. Raționamentul logic, prin care are loc în mod tacit identificarea problemei contradicțiilor proprii activității umane cu contradicțiile sociale propriu-zise, se prezintă în linii mari astfel:

a) contradicțiile sînt izvorul, forța motrice a dezvoltării;

⁵ Marx — Engels, *Opere*, vol. 23, Ed. politică, București, 1966, p. 118.

⁶ Cf. Marx — Engels, *Opere*, vol. 4, Ed. politică, București, 1958, p. 161.

b) societatea — în toate formele ei, inclusiv în comunism — presupune o dezvoltare continuă;

c) prin urmare, contradicția socială este anistorică, ea a persistat întotdeauna și va persista și în comunism⁷.

Analizînd mai îndeaproape acest raționament, vedem că deși primele două judecăți exprimă adevăruri filozofice marxiste, totuși concluzia care se sprijină pe ele ridică rezerve serioase, izvorite din însăși concepția noastră despre comunism ca societate fără clase, fără deosebiri sociale esențiale dintre oameni. Cum poate fi vorba despre imperiul libertății într-o societate unde continuă să persiste contradicțiile sociale? Este evident că raționamentul semnalat nu operează o diferențiere necesară, indispensabilă între contradicția ca mișcare, ca proces propriu-zis și contradicția ca formă de realizare, de desfășurare a acestui proces. Fără îndoială, conținutul și forma sînt două laturi necesare: societatea nu poate exista altfel decît ca o anumită formă socială⁸. Dar coincidența celor două laturi — identitatea multilaterală dintre conținut și formă — nu poate fi nici ea decît un produs al dezvoltării istorice îndelungate ale celor două determinări. De aceea, atîta timp cît această coincidență pleneră, multilaterală nu există, trebuie să facem o distincție între mișcarea societății în calitatea ei de conținut și mișcarea ei ca formă. Delimitarea dintre contradicțiile proprii activității umane și contradicțiile sociale răspunde tocmai acestei cerințe.

Conceptul de contradicție socială exprimă caracterul istoricește limitat al producției sociale, limită care la rîndul ei consemnează insuficiența dezvoltare a activității pentru ca omul să-și poată domina conștient existența sa socială. Altfel spus, contradicțiile proprii activității umane, mai precis producției, nu sînt în mod firesc sau automat și contradicții sociale. Ele devin, într-adevăr, contradicții sociale doar în anumite condiții istorice, cînd, odată cu apariția plusprodusului, producătorul devine incapabil să-și domine condițiile de existență socială. În acest sens, contradicția socială exprimă doar *un anumit mod* (sau formă) — istoricește condiționat — al structurii și formei de desfășurare a contradicțiilor prin care se realizează activitatea. Criteriul fundamental pe baza căruia pot fi — și trebuie — delimitate contradicțiile proprii activității umane de contradicțiile sociale rezidă — după părerea mea — în raportul

⁷ „Contradicțiile sociale — citim într-un articol din Era Socialistă —, independent de natura orînduirii sociale (și de caracterul de clasă supraadăugat), sînt de fapt contradicții obiective între diferitele laturi structurale ale sistemului social integral (...), laturi care prezintă, în mod legic, inerții diferite în cadrul procesului dezvoltării, astfel că unele laturi rămîn legic în urma altora. Acestea sînt contradicții anistorice...” (Era Socialistă, nr. 18/1973, p. 20.)

⁸ Polemizînd cu economiștii burghezi care confundau forma socială cu o anumită formă istorică a acesteia, Marx arăta: „Orice producție înseamnă însușirea obiectelor naturii de către indivizi în cadrul și prin mijlocirea unei forme sociale determinate... Dar este ridicol ca de la aceasta să se sară la o anumită formă de proprietate, de ex. la proprietatea privată...” (Vezi, Marx — Engels, Opere, vol. 13, Ed. politică, București, 1962, p. 661.)

nemijlocit dintre socialul ca activitate material-obiectivă și socialul ca activitate subiectiv-obiectivă, sau — ceea ce înseamnă, în fond, același lucru — raportul nemijlocit dintre sfera necesității naturale și cea a libertății sociale. Acest raport nu este altceva decât *forma istorică* prin care se realizează însușirea de către om a forțelor naturii, pe de o parte, și a forțelor proprii sale naturi, pe de altă parte. De aceea coincidența dintre conținut și formă presupune corespondența dintre două *proces*e, respectiv *mişcări*: transformarea naturalului în social, pe de o parte și transformarea socialului obiectiv în social subiectiv, pe de altă parte. Numai în condițiile unei corespondențe depline, omnilaterale — deci atât cantitative cât și calitative — dintre cele două procese de transformare poate fi vorba de dominația omului asupra existenței sale sociale. Aceasta cu atât mai mult cu cât corespondența în cauză presupune activitatea deplin conștientă a omului prin care să asigure adecvarea reciprocă permanentă și în timp a diferitelor momente în conformitate cu evoluția formei lor de desfășurare. Această activitate nu se poate forma în plenitudinea ei atâta timp cât *munca nemijlocită* continuă să rămână o condiție obiectivă a existenței. Aceasta înseamnă că, pînă cînd forțele sociale productive ale omului n-au atins un nivel istoric la care devine posibilă și necesară repartitia după nevoi, existența obiectivă a indivizilor va fi legată nemijlocit de forma social-istorică a proceselor semnalate. În consecință, momentele calitativ diferite, contradictorii ale mișcării — momentul natural-obiectiv și momentul natural-subiectiv, momentul social-obiectiv și momentul social-subiectiv — vor funcționa ca forme sociale de existență, deci ca *raporturi sociale de diviziune între oameni* și nu numai între activități, altfel spus, ca relații de clasă, de pături, de grupări sociale. În acest sens, contradicția socială va consemna în mod necesar o opoziție *subiectiv-obiectivă* — deci de relație socială de clasă, între diferitele categorii sociale de oameni.

Așadar, conceptul de contradicție socială designează faptul că, datorită insuficienței dezvoltării istorice a activității obiective și subiective a omului, contradicțiile a căror continuă soluționare echivalează cu desfășurarea neconținută a procesului vieții sociale, s-au transpus în domeniul relațiilor dintre oameni: din contradicții ale activității au devenit *contradicții ale existenței sociale a oamenilor*.

Problema delimitării între antagonism și neantagonism. S-ar putea obiecta că modul în care este pusă aici problema contradicției sociale creează dificultăți teoretice în plus în delimitarea conceptuală dintre antagonism și neantagonism. Fără îndoială, într-un anumit sens disocierea dintre antagonism și contradicția socială presupune pătrunderea și înțelegerea unei corelații mult mai complexe, solicitînd eforturi teoretice-politice în plus, față de demersul tradițional prin care se opera disocierea dintre antagonism și contradicție în general. Nu întîmplător în documentele partidului nostru se insistă atât de mult asupra adevărului că „... în societatea socialistă continuă să existe contradicții și să se nască chiar contradicții noi. Unele dintre acestea pot deveni antagoniste și pot

provoca mari greutăți pe drumul făuririi noii orînduiri sociale⁹. Tocmai acest fapt solicită din partea gîndirii teoretice eforturi în plus pentru abordarea mai suplă, mai diferențiată și într-un spirit cu adevărat dialectic a problemei antagonismului. Consider că un prim pas important în această direcție îl poate constitui tocmai delimitarea dintre contradicție în calitate de conținut — deci ca condiție a activității — și contradicția socială ca formă, deci ca prezentă a primei în relațiile sociale dintre membrii societății. Una din sursele epistemologice ale viziunii dogmatice care, fie tacit, fie explicit, nega existența contradicțiilor în socialism, rezidă tocmai în identificarea contradicțiilor proprii activității cu contradicțiile sociale, adică în confundarea determinării de conținut cu determinarea de formă. În acest fel, în vocabularul viziunii dogmatice în domeniul existenței umane, contradicția, în general, era sinonimă cu contradicția socială, iar aceasta, la rîndul ei, cu antagonismul. Depășirea acestui mod simplist de a pune problema presupune delimitarea conceptului de contradicție socială, ca reflex conceptual al formei istoricește specifice de afirmare și desfășurare a contradicțiilor proprii activității umane. Astfel vom înțelege mai clar că, devenite contradicții sociale care afectează relațiile de existență subiectiv-obiectivă a oamenilor, contradicțiile inerente activității dobîndesc o semnificație social-istorică cu totul deosebită. Din faptul că ele au devenit contradicții sociale rezultă cu necesitate că în modul lor de desfășurare și soluționare factorului politic îi va reveni un rol necesar și totodată semnificativ.

Așadar, antagonismul nu poate fi înțeles în mod real decît pornind de la definirea contradicției sociale ca formă istoricește necesară și specifică de transpunere a momentelor contradictorii proprii activității umane în general, în relații social-economice și social-politice dintre clase, pătri, grupări sociale.

Înainte de toate trebuie să precizăm că antagonismul și contradicția socială nu sînt sinonime. Antagonismul, respectiv neantagonismul, este, în fond, problema laturii principale a contradicției sociale. Este evident că în condițiile proprietății private, deci ale separării dintre proprietate și muncă, latura principală dominantă va continua să fie trecutul, adică dominația unei anumite forme asupra procesului social ca totalitate. În acest sens, caracterul contradicției sociale este determinat în ultimă instanță de caracterul dominației de clasă, deci a dominației politice. Or, între dominația de clasă a claselor exploatoare și dominația politică a clasei muncitoare există o deosebire fundamentală. Pentru clasele exploatoare dominația politică reprezintă scopul, pentru clasa muncitoare această dominație este doar instrument pentru desființarea sa ca clasă; și, odată cu aceasta, a oricăror relații de clasă. Dominația politică a claselor exploatoare are la bază forma istorică dată a proprietății aflată în opoziție cu conținutul proprietății, pe care-l reprezintă relațiile dintre producători. Prin urmare automenținerea clasei dominante exploatoare

⁹ Conferința Națională a Partidului Comunist Român 19—21 iulie 1972, Ed. politică, București, 1972, p. 70.

exprimă un astfel de interes fundamental care prin natura sa se ciocnește inevitabil în tendința producției ca proces evolutiv permanent. De aici caracterul antagonist al contradicției sociale în condițiile societăților bazate pe proprietate particular privată. Inevitabilitatea antagonismului rezultă, deci, din cerința progresului istoric, cerință care în aceste societăți presupune schimbarea dominației de clasă, deci revoluția politică. Inevitabilitatea antagonismului este depășită de socialism în sensul că dominația de clasă, pe care o instaurează, nu este doar dominația unei anumite forme istorice de proprietate, ci dominația producătorului, dominația muncii asupra condițiilor ei sociale obiective. Dar, atâta timp cât între diferitele forme ale muncii: industrială, agricolă, fizică, intelectuală, socială, individuală etc. continuă să existe deosebiri esențiale, contradicțiile proprii activității continuă să se transpună în domeniul existenței sociale a oamenilor, deci se vor afirma și desfășura sub formă de contradicții sociale. Or, aceasta înseamnă că posibilitatea transformării unor contradicții sociale în antagoniste nu este exclusă și nici nu poate fi, atâta timp cât nu s-a realizat omogenizarea socială deplină.

Așadar, dacă în formațiunile presocialiste contradicția socială comporta inevitabilitatea antagonismului, odată cu socialismul, deși ea continuă să existe încă, antagonismul încetează să-i mai fie o determinare inevitabilă. Dar persistă în continuare posibilitatea antagonismului, ceea ce reclamă o luptă permanentă împotriva trecutului. Atâta timp cât există contradicția socială se va menține și această posibilitate. Evitarea ei completă echivalează cu depășirea reală a contradicției sociale. Aceasta presupune o practică revoluționară de tip nou. În celebrele sale teze asupra lui Feuerbach, Marx sublinia: „Coincidența dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea activității omenești poate fi privită și înțeleasă în mod rațional numai ca *practică revoluționară*”¹⁰. Practica revoluționară devine o formă socială de existență a omului numai în procesul construirii socialismului și comunismului. Atâta timp cât producătorul nu era decât o condiție obiectivă a producției, revoluțiile trebuiau să se rezume la forma politică; odată cu trecerea la socialism și la comunism revoluția politică devine mijlocul principal al revoluționării profunde a tuturor relațiilor sociale, a naturii umane înseși. Dar acest proces va suprima treptat și condițiile istorice care determină transpunerea contradicțiilor proprii activității în contradicții sociale. Ea va însemna că omul se desprinde din imperiul necesității naturale directe, devenind stăpîn omnilateral, pe deplin conștient, al existenței sale sociale. Astfel, „viața socială a oamenilor, care pînă acum li se opunea ca ceva impus de natură și istorie, devine un act liber al lor... Abia din acest moment oamenii își vor făuri, pe deplin conștienți, propria lor istorie, abia din acest moment cauzele sociale puse în mișcare de ei vor avea în chip precumpănitor și în măsură tot mai mare efectele voite de ei. Este saltul omenirii din imperiul necesității în imperiul libertății”¹¹.

¹⁰ Marx — Engels, *Opere*, vol. 3, Ed. politică, București, 1958, p. 6.

¹¹ Vezi citatul în *Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, 3—5 noiembrie 1971, Ed. politică, București, 1971, p. 20.

О ПОНЯТИИ СОЦИАЛЬНОГО ПРОТИВОРЕЧИЯ

(Резюме)

Автор статьи предлагает дифференциацию понятий *противоречие, присущее производству, и социальное противоречие*. Второе понятие определено автором как *исторически обусловленная форма* переложения противоречий, присущих человеческой деятельности, в область общественного бытия людей. Это толкование социального противоречия позволяет одновременно осуществить более гибкое, более тонкое и нюансированное разграничение между антагонизмом и неантагонизмом.

ABOUT THE SOCIAL CONTRADICTION CONCEPT

(Summary)

In the study a differentiation between the concepts of *contradiction proper to production* and *social contradiction* is suggested. The latter is defined by the author as a *historically conditioned and determined form* of the transposition of the inherent human activity contradictions in the people's social existence. This interpretation of the social contradiction allows at the same time a more subtle and supple delimitation between antagonism and nonantagonism.

NATURA ȘI SPECIFICUL LOGICII ARISTOTELICE

ION V. MESAROȘIU

Încercăm, în cele ce urmează, să punem în evidență modul de constituire și specificul structurilor logice din sistemul aristotelic, sistem deosebit de celelalte sisteme logice. Spuneam că este deosebit pentru că, descriind structurile originare și naturale ale gândirii, acesta este baza și punctul de pornire în constituirea celorlalte sisteme logice, pentru că nu satisface numai nevoile de organon al științei epocii în care a fost creat, ci, într-o anumită măsură, al științei de oricând și pentru că corespunde cerințelor practicii de toate zilele a omului dintotdeauna. Răspunzând acestor cerințe, sistemul logicii aristotelice are caracter de perenitate — și, ca urmare, nu pot fi fără utilitate actuală încercările de explicare a diferitelor lui aspecte.

Aristotel a descris structurile logice ale gândirii sub aspect comprehensiv în raport cu structurile ontologice. Faptul că le-a descris sub acest aspect decurge din concepția lui despre realitate și, în același timp, din cerințele de cunoaștere și demonstrabilitate ale științei din timpul său. Știința, la nivelul de dezvoltare în care se afla, urmărea cunoașterea esenței lucrurilor și fenomenelor prin descrierea și definirea lor. Și cum această știință poartă amprenta concepției filosofice aristotelice, sinteză creatoare a concepțiilor despre realitate din antichitatea clasică greacă, logica creată de Aristotel este adecvată, prin specificul său, cerințelor de organon, în stare să satisfacă exigențele de cercetare cerute de știința epocii. Unele concepții de atunci văd realitatea drept o alcătuire de lucruri singulare, de exemplare unice fără comunicare universală între ele, altele, în special concepția lui Platon, recunosc existența obiectivă a universalului, rupt însă de orice singular sensibil. Cercetător al faptelor concrete și filosof în același timp, Aristotel vede realitatea ca unitate între singularele sensibile și esența universală. În concepția lui, lucrurile sînt diferite prin substanța lor și, în același timp, identice prin universalul existent în ele. Lucrurile sînt unite prin structură și diferite prin substanță. Singularele conțin în ele universalul. Existînd în și prin singular, universalul este structura comună a singularelor sensibile. Dar, ca structură, universalul nu este sensibil, el este numai inteli-

gibil. Fiind inteligibil, gândirea îl poate abstrage din singulare și-l poate structura în forme ideale specifice ei. Structurat în planul gândirii, universalul capătă o relativă independență față de purtătorii lui.

Structurile logice, forme ideale specifice gândirii, reproduc mintal structura lucrurilor, fiindcă ele însele sînt reproduceri specifice în planul gândirii a structurilor ontice în maxima și extrema lor generalitate. Ca urmare, sînt tautologii mereu identice cu ele însele. Ca tautologii, ca structuri mintale de extremă generalitate, structurile logice reproduc schema lucrurilor obiective în generalitatea și esența lor, reproduc universalul existent în lucrurile singulare și în procesele prin care se dezvoltă aceste singulare.

Studiind, scrie Ath. Joja, „sistemul legilor, formelor și categoriilor gândirii care pot încadra datele empirice fiindcă reproduc în mod specific și activ cele mai generale categorii ale realului obiectiv“, logica aristotelică este, dintre toate sistemele de logică, singura în stare să asigure celorlalte adecvarea și cu cerințele gândirii și cu realul pentru cunoașterea căruia au fost elaborate. În fapt, structurile descrise de celelalte sisteme de logică nu sînt decît alte fețe ale sistemului aristotelic, considerat din acest motiv drept Organon fundamental al cunoașterii.

Plecînd de la ideea că realitatea este unitate între singularul sensibil și universalul inteligibil, Aristotel descrie formele și structurile logice în modul cum se constituie ele prin raporturi de incluziune a termenilor. De aceea, sistemul logicii aristotelice apare ca o *logică a esenței*, *logică a claselor*, *logică a incluziunii termenilor*.

Acest specific încercăm să-l punem în evidență în cele ce urmează.

Ideea exprimată de Hegel — cu multe secole după Aristotel —, că conceptul este un raționament înfășurat, iar raționamentul, un concept desfășurat, stă, după părerea noastră, la baza concepției aristotelice privind modul de constituire a formelor și structurilor logice. În adevăr, în concepția aristotelică, elementul constitutiv de bază, forma fundamentală din care derivă și prin care se constituie atît judecata cît și raționamentul este conceptul care, formal văzut, apare sub forma și denumirea de termen. Vehiculat de gândire în forme și scheme variate cum variate sînt și structurile și relațiile lucrurilor pe care acestea sînt solicitate să le reprezinte mintal, conceptul devine materie atît în judecată cît și în raționament. El asigură conținut celorlalte forme logice pentru că, prin structura lui ca unitate între extensivitate și comprehensivitate, reflectă unitatea reală dintre singular și determinațiile sale universale. Specificul acestei structuri permite gândirii să realizeze raporturi de incluziune între concepte de mai mică sau mai mare generalitate. Judecata se constituie prin raporturi nemijlocite de incluziune între două concepte, iar raționamentul, prin raporturi mijlocite de un termen mediu. Faptul că, din exterior văzut, raționamentul apare ca o raportare de judecăți nu schimbă situația.

Posibilitatea incluziunii sau a excluziunii unui concept în altul sau din altul rezultă din modul cum se constituie conceptele, pe de o parte în extensiune, pe de altă parte în comprehensiune. În extensiune se

constituie generalitatea care privește singularele, iar în comprehensiune, esențialitatea, atributele singularelor, care reprezintă esența comună, adică universalul pe care-l conțin singularele. Cu alte cuvinte, extensivitatea vizează cantitatea, comprehensivitatea, calitatea. Reflectând esența, adică universalitatea, conceptul reflectă totodată și singularele care se împărtășesc de această universalitate. Structura-clasă a conceptului este, prin urmare, evidentă. Conceptele vizează prin această structură mulțimea de singulare unite prin determinațiile lor comune. Conceptele cu conținut determinat se disting între ele prin generalitate și abstracțiune de grade diferite. Prin generalizare succesivă asupra aceluiași concept, gândirea obține concepte-clase cu extensiune tot mai mare pînă ajunge la un grad de extremă generalitate — limitele de generalitate fiind categoriile. În modul acesta formate, clasele se includ unele în altele — clasele-specii în clase-genuri — și așa mai departe pînă la clasa gen-suprem. Un anumit concept de un anumit grad de generalitate include în el o succesiune de concepte de tot mai mică generalitate.

Incluziunea unui concept în alt concept, cu alte cuvinte, raportul de incluziune e posibil pentru că, deși diferite, conceptele-serie sînt identice în ce privește determinațiile esențiale. Identitatea provine din faptul că proprietățile esențiale ale claselor de lucruri singulare se transmit de la un concept la altul, de la un concept subordonat la altul supraordonat. Conceptele își cedează comprehensiunea. Oricît de mare ar fi gradul de generalitate al unui anumit concept, el nu pierde legătura cu singularele vizate în extensiune pentru că adună în comprehensiune atributele și determinațiile esențiale ale acestor singulare. Specificul-clasă al structurii conceptului permite gândirii să infereze de la un concept la altul atît în linie verticală cît și orizontală, transferînd în modul acesta determinațiile unui concept la alt concept prin raporturi de incluziune.

Rezultă, prin urmare, că raportul de incluziune sau de apartenență constituie elementul esențial, nervul de formare și funcționare în vederea cunoașterii și demonstrabilității atît a formelor fundamentale și a structurilor logice, cît și a operațiilor logice.

Generalizările, specificările, diviziunile, clasificările, definițiile făcute de oamenii de știință în efortul lor de sistematizare a materialului cercetat dintr-un domeniu sau altul al realității țin strict seama de această structură a conceptului.

Relația de incluziune (sau excluziune) mijlocește operația de unire a mai multor clase pentru a obține o clasă mai cuprinzătoare, de diviziune a unei clase de un anumit grad de generalitate pentru a obține mai multe clase mai puțin cuprinzătoare, de definire a conceptelor prin gen proxim și diferență specifică, operație care, așa cum spune și Lenin, nu e altceva decît încadrarea unui concept într-un alt concept cu mai largă extensiune.

Modalitățile raportului de incluziune derivă din cerințele legii identității, lege care acționează atît în extensiune, cît și în comprehensiune. Atît „dictum de omni et nullo“, cît și „nota notae est nota rei ipsius“ — reguli cărora se subordonează sistemul logicii aristotelice, decurg din

cerințele legii identității. Comprehensiunea și extensiunea constituie o unitate indestructibilă. Faptul că P cuprinde pe M și faptul că M cuprinde pe S obligă cu necesitate ca P să cuprindă pe S nu este decît o altă latură a faptului că, dacă atributul lui P e atributul lui M , iar atributul lui M e atributul lui S , atunci cu necesitate atributul lui P e și atributul lui S .

Conceptul își dezvăluie în mod explicit atît extensiunea cît și comprehensiunea cînd e pus în relații diferite în cadrul judecării și raționamentului. În aceste forme apare explicit nu numai identitatea și opoziția dintre concepte, ci și procesul de trecere a unui concept în altul, a unui concept la altul ca reflectare a conexiunii și dezvoltării lucrurilor obiective. Afirmatia se confirmă printr-o mai atentă analiză a formelor logice. Astfel, văzută din exterior, judecata apare ca un raport de incluziune sau non-incluziune între două concepte de același ordin sau de ordine diferite. Văzută însă din interior, așa cum o prezintă Hegel, judecata rezultă dintr-un singur concept prin spargerea unității lui, adică prin separarea celor două elemente care-i alcătuiesc structura. Extensiunea se transformă în subiect, iar comprehensiunea în predicat. Rezultat al acestei transformări, judecata apare ca un raport de unire sau despărțire între două concepte dintre care unul, vizînd singularele (deci extensiunea), îndeplinește funcția de subiect, iar celălalt, vizînd comprehensiunea, îndeplinește funcția de predicat. Definiția aristotelică acoperă exact această transformare, căci *a spune ceva despre ceva* înseamnă a raporta comprehensiunea unui concept la extensiunea lui. Aristotel definește judecata atît prin extensiune cît și prin comprehensiune. Cînd spune că judecata este un *enunț a ceva despre ceva*, se referă la comprehensiune. Cînd spune în *Analiticele* sale că judecata este un *enunț prin care un predicat aparține sau nu unui subiect* se referă la extensiune. Și pentru a scoate în evidență raportul de apartenență nu exprimă judecata prin formula *S este P*, ci prin formula *P aparține lui S*. Nu — *Socrate este muritor*, ci — *muritor aparține lui Socrate*. Noi formulăm azi — *S este P*, dar cu sensul că *P aparține lui S*.

Conceptul își valorifică capacitatea reflectorie în judecată, căci, cum am putut vedea, deși conține în el esența lucrurilor, considerat în mod izolat, nedesfăcut în părțile sale sau nelegat de alte concepte nu aduce informații cu privire la adevăr sau fals. Gîndirea capătă caracter discursiv la nivelul judecării. Aristotel insistă în mod deosebit asupra acestui fapt. „Conceptele luate fără legătură, spune el, nu conțin explicit adevărul sau falsul pentru că sînt lipsite de orice raportare și prin urmare nu conțin afirmație ori negație. Căci fiecare afirmare sau negare trebuie, cum se știe, să fie ori adevărată ori falsă, pe cînd expresiile fără legătură, cum ar fi: om, alb, aleargă, învinge, nu pot fi adevărate, nici false“ (*Organon*, I, p. 124).

Prin urmare, deși condensează în el esența comună a singularelor sensibile, conceptul, la nivelul lui, adică considerat în sine, nu învederează încă adevărul sau falsul. El rămîne o unitate de potențe. Numai

valorificate în judecată prin relațiile stabilite de ea, conceptele capătă capacitatea de a reflecta în mod adecvat, mai precis, de a exprima în mod adecvat relațiile obiective, de a exprima, cu alte cuvinte, adevărul. Stăpînă pe un anumit adevăr reflectat într-o judecată dată, gîndirea are de acum posibilitatea să descopere noi adevăruri prin deducții nemijlocite sau mijlocite.

Deducția nemijlocită se efectuează la nivelul judecării, cea mijlocită la nivelul raționamentului definit, în sistemul aristotelic, ca „vorbire în care, dacă ceva a fost dat, altceva decît datul urmează cu necesitate din ceea ce a fost dat“ (*Organon*, II, an. pr., p. 6).

Acest altceva ce rezultă cu necesitate din ceea ce a fost dat e posibil prin relația de incluziune a conceptelor. Numai că, spre deosebire de judecată în care raportăm în mod direct, nemijlocit, două concepte (doi termeni), în raționament raportăm tot două concepte, dar în mod mijlocit. Altfel spus, în raționament apar trei concepte: două concepte extreme puse în relație prin mijlocirea celui de-al treilea. Această relație mijlocită de un al treilea termen se exprimă lingvistic prin conjuncția a două propoziții. Expresia dacă $A \supset B$ și dacă $B \supset C$, atunci $A \supset C$ este formula model a silogismului categoric. Gîndirea raportează prin acest model conceptele între ele cu scopul de a afla măsura în care aparțin sau nu unele altora, prin universalul cuprins sau necuprins în ele. Relația e relevată de Aristotel astfel: „Cînd un lucru este enunțat de predicat despre un altul care este subiectul său, tot ce e enunțat despre acel predicat va fi asemenea enunțat și despre subiect: *om* este enunțat despre un anumit *om*, dar și *animal* este enunțat despre un anumit *om*, căci un anumit *om* este și *om* și *animal*“ (*Organon*, Cont., p. 123).

Conceptele — *anumit om*, *om*, *animal* — stau în raport de ordonare pe baza apartenenței lor unele la altele; reflectă împreună unitatea reală dintre singular, particular și universal. Orice structură silogistică reflectă prin termenii ei această unitate. Termenul major structurează logic reflectarea universalului, termenul mediu structurează reflectarea particularului, iar termenul minor, reflectarea individualului. Hegel nu face altceva, cum se vede, decît că schimbă denumirile cu care operează Aristotel. Raportul de incluziune între termenii extremi este mijlocit de termenul mediu, acesta fiind pivotul, cauza care justifică sinteza realizată de raționament. Termenul mediu, arată Aristotel, este „ceea ce este în altul și care e conținut altceva“. „Ori de cite ori, scrie el, trei termeni sînt în așa fel raportați unul la altul încît cel din urmă (minorul) să fie conținut în cel mijlociu luat ca întreg, iar mijlociul să fie conținut în termenul prim (major) sau exclus din el, termenii extremi trebuie să fie raportați într-un silogism perfect“ (*Organon*, II, An. pr., 13).

În *Analitica primă* putem citi următoarele: „Dacă un termen este raportat universal la termenul mediu și celălalt, particular, în cazul cînd ambii sînt afirmativi, atunci trebuie să aibă loc un silogism, indiferent

care din termeni este universal. În adevăr, dacă R aparține la toți S , iar P la unii S , atunci P trebuie să aparțină unor R . Căci, întrucât judecata afirmativă este convertibilă, S trebuie să aparțină unor P . Și astfel, întrucât R aparține la toți S , iar S unor P , atunci și R trebuie să aparțină unor P ; de aceea P trebuie să aparțină unor R (*Organon, An. pr., p. 29*).

Și cum Aristotel are în vedere formele pur logice (exprimă schemele silogistice prin variabile și constante — adică în mod simbolic utilizând litere în loc de concepte), enunță *silogismul afirmativ astfel*:

— Dacă A este enunțat despre toți B , și B este enunțat despre toți C , atunci A trebuie enunțat despre toți C ,
iar *silogismul negativ astfel*:

— Dacă A nu este enunțat despre nici un B , iar B este enunțat despre toți C , este necesar ca A să nu aparțină nici unui C (*Organon, An. pr., pp. 13—14*).

Spuneam că raționamentul de tip aristotelic apare, văzut din afară, ca o relație de apartenență între două concepte mediate de un al treilea concept — dacă M aparține lui P și dacă S aparține lui M , cu necesitate S aparține lui P . Văzut însă din interior, așa cum îl vede Hegel, el nu este decât un singur concept care-și desfășoară determinațiile. O mai atentă analiză a conceptelor structurate de silogism învederează că ele nu reprezintă decât determinațiile unui singur concept exprimate în mod diferențiat unele de altele. În silogism, unitatea individual, particular și general nediferențiat reflectată de concept, se desface în părțile ei, fiecare din ele fiind exprimată în mod distinct. Elementele conceptului devin în silogism simple momente pe care le vehiculează gândirea. Așa că cele trei concepte cuprinse în structura silogismului, care prin relaționarea lor scot la iveală un adevăr ce n-a fost dat în nici unul din ele în starea lor de independență, reprezintă de fapt un singur concept desfășurat în sensul că explicitează și reliefează elementele unității sale interioare, adică unitatea singular, particular, general, „Fier“, „metal“, „bun conducător“ sînt trei concepte independente cu grade diferite de generalitate, dar cu elemente de identitate în ce privește comprehensiunea lor. Conceptul „fier“ conține nota particulară de a fi „metal“, iar conceptul „metal“ nota generală de a fi „bun conducător“. Relaționate în cadrul silogismului, aceste concepte își pierd independența, devin aspecte și momente pe care le vehiculează gândirea în scopul explicitării atributelor conceptului cu cea mai mică generalitate... *fierul este bun conducător... fiindcă este metal... și metalul este bun conducător*. Apare evident relația de apartenență între concepte printr-un proces de desfășurare a unuiași concept.

Sistemul logicii aristotelice, construit, cum putem vedea, în analogie cu structurile ontice văzute prin prisma unității și raporturilor dintre singular și universal, are la bază conceptul ca unitate între extensiune și comprehensiune. Așa că, deși relativ independente, formele și structurile logice se dezvoltă unele din altele și se cuprind unele în altele.

Izolată privit, conceptul reflectă în mod nediferențiat unitatea reală dintre singular, particular și general. Devenind materie a judecării, el se dedublează în subiect și predicat (extensiunea devine subiect, iar comprehensiunea, predicat). Așa dedublat reflectă distinct unitatea singular — general. În raționament, conceptul nu numai că e desfăcut în părțile sale extreme, dar e și motivată, prin apariția celui de-al treilea termen, legătura dintre aceste părți extreme. Acest al treilea termen, pe lângă că mijlocește raportul stabilit, explicitează și motivează distincția dintre laturile unității conceptului.

Raționamentul, prin urmare, nu apare ca exterior conceptului, ci, așa cum remarcă Ath. Joja, ca împlinire, realizare și motivare a lui (*Studii de logică, I, p. 123*).

Formă logică complexă, definit de Stagirit ca discurs în care urmează cu necesitate ceva diferit de ceea ce a fost dat, raționamentul este o deducție mijlocită de un termen mediu care, în calitatea sa de cauză universală și necesară exprimată pe latura esențialității, asigură și motivează apariția concluziei. Acest termen mediu poate efectua raporturile dintre universal și singular fiindcă prinde în el momentul de identitate dintre laturile diferite date în judecățile inițiale. În această funcție mediativă a termenului mediu stă capacitatea gândirii de a construi variate structuri și scheme logice în vederea cunoașterii și demonstrabilității lucrurilor și relațiilor obiective.

Meritul descoperirii termenului mediu revine în întregime lui Aristotel. Cei ce i-au urmat, în special Hegel, n-au făcut decât să analizeze pe diferitele ei fețe teoria meditației inițiată de Stagirit. Prezența și acțiunea termenului mediu determină structurile și schemele logice descrise de Aristotel pe baza relației de incluziune a conceptelor. E vorba de figurile și modurile silogismului categoric. Gândirea cere și alte structuri logice bazate pe altfel de relații, pe etero-relații și pe relații condiționale. Aceste alte relații sînt studiate de logica megaro-stoică și de logicile moderne nu fără legătură cu logica aristotelică.

ПРИРОДА И СПЕЦИФИКА АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ЛОГИКИ

(Резюме)

Автор пытается выявить тот факт, что, рассмотренная по отношению к онтологическим структурам, система аристотелевской логики имеет непреходящий характер, способный удовлетворить нужды органа науки времени и всегдашней практики. Эта система является одновременно основой для образования других логических систем.

Система образована, по мнению автора, в полном согласии с воззрением Аристотеля на единство вещества и структуры, на единство чувственных единичных и умопостигаемого универсального.

Этот факт заставил автора высказать мнение, что аристотелевская логика, т.е. формы и структуры мышления образуются на основе соотношения принадлежности (включения) понятий.

Автор пытается доказать это утверждение анализируя способ образования и структуры понятия, суждения, умозаключения, а также роль среднего термина.

NATURE AND SPECIFIC OF ARISTOTLE'S LOGIC

(Summary)

The paper tries to point out the fact that comprehensively described in connection with the ontological structures, the Aristotelian logic system has a perenity character able to satisfy the needs as organon of that time's science and of the practice of all times. At the same time it represents the basis for the construction of the other logical systems.

The system is constituted, in the author's view, in full accord with Aristotle's conception concerning the unity between matter and structure, between the sensitive singulars and the intelligible universal.

This fact compels the author to appreciate that Aristotle's logic — i.e. the forms and the structures of thinking are constituted on the basis of the belonging (inclusion) relationship of the concepts.

The author tries to demonstrate the statement analyzing the way of constitution and the structure of the notion, judgement, reasoning, as well as the role of the middle term.

INCOMPLETITUDINE ȘI FORMALIZARE

Teoremele de incompletitudine ale lui Gödel și limitele formalizării

M. BALAIȘ

Formalizarea axiomatică a logicii și matematicii, devenită deziderat sub influența curentului formalist, s-a materializat într-o serie de sisteme logico-matematice concepute fiecare ca o perfecționare a celebrului sistem al lui Russell și Whitehead din *Principia Mathematica*.

Programul formalist elaborat de D. Hilbert propunea două obiective principale :

1. construirea unui sistem formal global, suficient de cuprinzător ca să conțină aritmetica,
2. demonstrarea consistenței acestui sistem.

Realizarea acestui program ar fi însemnat rezolvarea definitivă a problemei fundamentării logice a matematicilor, atestând astfel valoarea absolută a sistemelor formale, triumful metodei formal-axiomatice în logică și matematică, și în general în cadrul științei.

În plină efervescentă a preocupărilor formaliste apare celebrul memoriu *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme* (1931) al matematicianului austriac de origine cehă Kurt Gödel [1]. Supranumit de Scholtz „Critica rațiunii pure din 1931”, memoriul demonstrează faptul că sistemul logico-matematic din *Principia Mathematica* conține propoziții indecidabile dovedindu-se deci incomplet, iar consistența sistemului nu este demonstrabilă în cadrul acestuia.

Rezultatele lui Gödel sînt cunoscute sub numele de *teoremele de incompletitudine*. Vom schița demonstrația acestor teoreme într-o manieră generalizată, urmărind expunerile lui A. Mostowski [2] și W. Stegmüller [3].

Demonstrația debutează printr-o prezentare a accepțiunii intuitive a teoremelor gödeliene cu ajutorul antinomiei lui Richard. Această antinomie se construiește în felul următor : se consideră mulțimea tuturor proprietăților numerelor naturale, ordonată conform succesiunii acestora ;

(1)

$\pi_1, \pi_2, \dots, \pi_n, \dots$

Aceste proprietăți se exprimă printr-un șir de definiții enunțate printr-un șir de propoziții :

$$(2) \quad A_1, A_2, \dots, A_n, \dots$$

Se pune problema dacă un număr (n) are sau nu are proprietatea (π_i) definită în propoziția (A_i). Dacă (n) are această proprietate atunci propoziția ($A_i(n)$) este adevărată, în caz contrar este falsă, sau ($\bar{A}_i(n)$) este adevărată.

Luăm cazul când ($i = n$) și considerăm că propoziția ($A_n(n)$) este falsă, sau ($\bar{A}_n(n)$) este adevărată. În acest caz are loc proprietatea de *richardian*, notată (π_r). Fiind o proprietate a numerelor, proprietatea de richardian trebuie să figureze printre proprietățile șirului (1), iar propoziția care o definește (A_r) printre propozițiile șirului (2). Definiția formală a proprietății richardian este următoarea :

$$(3) \quad A_r(n) \equiv_{D_1} \bar{A}_n(n)$$

ceea ce înseamnă, „un număr (n) este richardian dacă el nu posedă proprietatea exprimată în definiția ($A_n(n)$) care îi corespunde ca indice în șirul proprietăților numerelor”. Să considerăm că ($r = n$). În acest caz obținem :

$$(4) \quad A_n(n) \equiv \bar{A}_n(n),$$

care reprezintă o contradicție flagrantă și se numește *antinomia lui Richard*. În limbajul natural ea se formează punînd întrebarea : numărul *richardian* este richardian sau nu? Dacă presupunem că este richardian atunci conform definiției el nu posedă proprietatea respectivă, deci nu este richardian. Dacă presupunem că nu este richardian, atunci satisfăcînd definiția rezultă că este richardian.

Acest paradox este evident un paradox semantic, adică rezultă din confundarea limbajului—obiect cu metalimbajul.

Proprietățile șirului (1) și propozițiile corespunzătoare din șirul (2) aparțin *limbajului obiect*. Proprietatea richardian (π_r) și propoziția care o definește (A_r) nu aparțin acestui limbaj, ci *metalimbajului* întrucît ele se referă la primele. Aplicînd distincția lui R. Carnap între cele două nivele ale limbajului antinomia nu mai poate apărea, adică nu putem identifica pe (r) cu (n) întrucît propoziția (A_r) din metalimbaj indică tocmai faptul că ($r \neq n$). Gödel a recurs la un raționament analog celui richardian. În primul rînd el a construit un sistem logico-matematic formal sinonim celui din *Principia Mathematica*.

Descrierea sistemului (S) :

Limbajul primitiv al sistemului cuprinde :

I. *Simboluri logice :*

a) *Constantele logice :*

„—” („nu” — negația)

„&” („și” — conjuncția)

„V” („sau” — disjuncția)

„ \supset ” („dacă...atunci” — implicația)

b) *Cuantificatorii* :

„ \forall ” („pt. toți” — universal)

„ \exists ” („există” — existențial)

2. *Simboluri individuale*

a) constante : „0” (zero)

b) variabile : „a”, „b”, „c”, ...

3. *Expresia predicativă* : „ \equiv ” (echivalent)

4. *Simboluri funcționale* :

„+” (plus)

„.” (ori)

„/” (succesor)

5. *Semne ajutătoare* : „(,”)” (paranteze).

Cu acest limbaj primitiv se definește recursiv noțiunea de formulă, se enunță axiomele (3 grupe : pentru calculul propozițiilor, calculul predicatelor și teoria mulțimilor) și regulile de deducție.

În cadrul metalimbajului (metateoriei) (M) a sistemului (S) simbolurile primitive, propozițiile și demonstrațiile acestora sînt considerate strict sintactic, ca niște *obiecte formale*. În cadrul metalimbajului (M) se definesc apoi o serie de noțiuni privitoare la proprietățile formale ale sistemului (S).

Df. 1 : O formulă „F” este *formal-demonstrabilă* în (S) dacă este derivabilă din axiome cu ajutorul regulilor de deducție.

Df. 2 : O formulă „F” este *infirmitabilă* în (S) dacă „ \bar{F} ” este formal-demonstrabilă.

Df. 3 : O propoziție „F” este *decidabilă* în (S) dacă este sau demonstrabilă sau infirmitabilă în (S).

(sau (S) \vdash F, sau (S) $\vdash \bar{F}$)

Df. 4 : Sistemul (S) se numește *formal-necontradictoriu* dacă nu există în cadrul lui nici o propoziție „F” astfel ca atât „F” cît și „ \bar{F} ” să fie demonstrabile.

Df. 5 : Sistemul (S) se numește *formal-complet* dacă fiecare propoziție a sa este decidabilă. Dacă în sistem există propoziții *indecidabile* sistemul (S) va fi *incomplet*.

În cadrul sistemului (S) propozițiile care definesc proprietățile numerelor naturale vor fi exprimate evident prin funcții propoziționale care iau valori pe mulțimea numerelor naturale.

Notăm șirul acestor funcții :

(5) $F_1, F_2, \dots, F_n \dots$

Propoziția „ $A_r(n)$ ” adică „numărul n este richardian”, va fi enunțată în (S) astfel: „ n nu satisface funcția F_n ”:

(6) $F_n(n)$ este adevărată.

Întrucît „a fi adevărat” se reduce în sistemul formal la „a fi demonstrabil”, enunțul (6) va fi exprimat:

(7) „Propoziția $F_n(n)$ nu este demonstrabilă în (S)”.

Este evident că enunțul (7) nu aparține limbajului-obiect al sistemului (S), ci metalimbajului (M). În consecință identificarea funcției „ $F_n(n)$ ” cu una dintre funcțiile șirului (5) nu este admisibilă fără a încălca distincția dintre cele două nivele. Pentru a realiza această identificare, fără a cădea însă în greșeala de mai sus, ceea ce înseamnă în fond construirea unei propoziții indecidabile în (S), Gödel a imaginat un procedeu [ingenios denumit *arimetizarea sintaxei*]. În ce constă această faimoasă arimetizare gödeliană?

Întrucît din punct de vedere sintactic orice propoziție și demonstrație este o succesiune finită de obiecte formale a căror configurație nu are importanță, se poate numerota fiecare simbol primitiv al sistemului (S):

(S) $\supset, \&, \vee, -, \forall, \exists, =, +, \cdot, /, 0, \times, (,)$

(T) 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, 19, 21, 23, 25, 27

(Numerotarea nu este identică cu cea originală, dar aceasta nu afectează considerațiile noastre.)

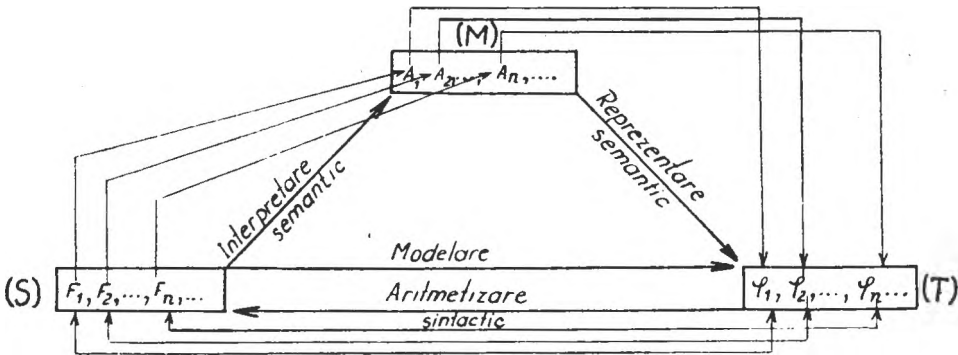
Am obținut astfel o numerotare gödeliană. (T) reprezintă clasa tuturor numerelor gödeliene. Pe baza acestei numerotări fiecărei formule și demonstrații din (S) îi corespunde un *cifru numeric* în (T), numit *număr gödelian*. De exemplu formulei „ $\forall x (x \& x)$ ” îi corespunde cifrul: „923252332327”.

Prin urmare — cum remarcă Wang Hao — în loc de a vorbi despre variabile, constante, propoziții, vom putea vorbi despre numere, iar proprietățile și relațiile sintactice din sistem vor fi reprezentate prin proprietăți și relații între numere [4, p. 30]. „Procedeu descris mai sus — scria K. Gödel — furnizează o imagine izomorfă a sistemului P.M., în domeniul aritmeticii și toate considerațiile matematice se pot face tot așa de bine relativ la această imagine izomorfă” [1, p. 174].

Schema arimetizării din perspectiva raportului sintactic-semantic ar fi deci următoarea:



Detaliată această schemă ar arăta astfel :



Se observă că între (S) și (T) există un raport de izomorfism, (T) nefiind altceva decît o transcriere numerică a sintaxei lui (S). Acest izomorfism se păstrează și pe plan semantic, atît (S) cît și (T) avînd aceeași metateorie (M), ceea ce face posibil reprezentarea propozițiilor metateoriei în (T). Prin urmare aritmetizarea gödeliană ne permite exprimarea propozițiilor metateoretice din (M) asupra lui (S) *chiar în (S)*.

Pe baza acestei aritmetizări Gödel definește în (S) un predicat recursiv — predicatul *demonstrabil* și pe baza acestuia o funcție „F(m, n)” de asemenea recursivă, în sensul că există o metodă definită prin care pentru orice numere „m” și „n” putem calcula valoarea lui „F(m, n)”. Cu ajutorul acestora Gödel construiește în continuare o propoziție din (S) care spune despre ea însăși că nu este demonstrabilă în (S). Și anume, se iau în considerare acele propoziții care *în lumina aritmetizării* reprezintă propoziții metateoretice asupra lui (S). (În schema noastră propozițiile A_1, A_2, \dots, A_n .) „Considerat în lumina aritmetizării” înseamnă — după cum observă Stegmüller — următoarele: cînd extragem o propoziție „F” din (S) și îi dăm o semnificație comprehensivă, ea este astfel considerată ca și cînd ar reprezenta traducerea aritmetică a unui enunț metamatematic asupra lui (S)” [3, p. 8].

În speță se demonstrează printr-o aplicare ingenioasă a metodei diagonalei a lui Cantor că se poate construi o propoziție „F_n” în (S) care interpretată ca enunț metateoretic în lumina aritmetizării exprimă propria sa nedemonstrabilitate. Ea va fi analogă cu propoziția care exprimă proprietatea richardiană, cu deosebirea că prin aritmetizare ea poate fi formulată chiar în (S) fără a încălca distincția carnapiană.

Dacă notăm în general cu „φ(n, p)” numărul gödelian din (T) al propoziției „F_n(p)” din (S), enunțul (7) va putea fi transcris astfel :

$$(8) \quad \varphi(n, n) \text{ non } - \in T$$

Adică „numărul gödelian „ $\varphi(n, n)$ ” nu aparține clasei (T) a tuturor numerelor gödeliene”. Întrucît enunțul (8) exprimă o proprietate a numerelor, se poate găsi în (S), respectiv în șirul (5) o propoziție care exprimă exact această proprietate. Fie această propoziție „ F_q ”. Aplicînd metoda diagonalei cantoriene astfel ca variabila liberă a lui „ F_q ” să o substituim cu a-q-a cifră din șirul numerelor, obținem „ $F_q(q)$ ”. Ea va avea ca număr gödelian cifrul „ $\varphi(q, q)$ ”, deci putem scrie :

$$(9) \quad \varphi(q, q) \text{ non} - \equiv T$$

ceea ce în metateoria (M) a lui (S) înseamnă :

$$(10) \quad F_q(q) \text{ este nedemonstrabilă în (S).}$$

Care este sensul comprehensiv al acestui enunț?

După cum scrie K. Gödel „...avem în fața noastră o propoziție care afirmă propria sa nedemonstrabilitate” [1, p. 175].

Aceasta este propoziția indecidabilă în (S). Indecidabilitatea ei reiese punînd întrebarea : Este propoziția „ $F_q(q)$ ” demonstrabilă sau nu în (S)?

Dacă presupunem că este demonstrabilă în (S) rezultă conform propriului ei conținut că nu este demonstrabilă, iar dacă presupunem că nu este demonstrabilă rezultă că este demonstrabilă, dar aceasta ar contrazice sensul ei comprehensiv. Rezultă că propoziția „ $F_q(q)$ ” nu este nici demonstrabilă, nici infirmabilă în (S), deci este *indecidabilă*.

Cu toată analogia acestui raționament cu paradoxul lui Richard, sau cu cel al mincinosului — analogie remarcată de însuși Gödel —, nu apare aici nici o contradicție. „...O astfel de propoziție — scrie acesta — nu are nimic dintr-un cerc vicios, căci ea afirmă mai întîi nedemonstrabilitatea unei formule complet determinate (anume aceea de rangul „q”) și abia după aceea (oarecum întîmplător) reiese că această formulă este tocmai aceea în care ea însăși a fost exprimată” [1, nota 15, p. 175].

În demonstrația sa Gödel a plecat de la supoziția că sistemul (S) este ω -necontradictoriu.

Df. 5 : Sistemul (S) este ω -necontradictoriu dacă pentru nici o formulă a sa „ $F(x)$ ” pentru care este valabilă cuantificarea universală „ $\forall x F(x)$ ” nu pot fi demonstrate toate formulele : $F(0)$, $F(1)$, $F(2)$... Rezultatul (10) a lui Gödel poate fi în consecință formulat astfel :

(TG₁) : Dacă sistemul (S) este ω -necontradictoriu atunci propoziția „ $F_q(q)$ ” este indecidabilă în el, adică sistemul (S) este incomplet.

În lumina aritmetizării acest rezultat poate fi formulat chiar în interiorul lui (S). Notînd cu „ F_ω ” propoziția „Sistemul (S) este ω -necontradictoriu”, I-a teoremă de incompletitudine poate fi scrisă :

$$(11) \quad F_\omega \supset F_q(q)$$

Această problemă este tratată detaliat în lucrarea lui Hilbert și Bernays *Grundlagen der Mathematik* (p. 283 și urm.) ca și în *Formale Logik* a lui P. Lorenzen. Presupunînd că ω -necontradicția lui (S), respectiv propoziția

„ F_ω ” poate fi demonstrată în (S), conform regulii *modus ponens* rezultă că și „ $F_q(q)$ ” este demonstrabilă:

$$\begin{array}{l} \vdash F_\omega \\ \vdash F_\omega \supset F_q(q) \\ \hline \vdash F_q(q) \end{array}$$

Rezultatul acesta contrazice I-a teoremă gödeliană, (T.G₁) prin urmare nici „ F_ω ” nu este demonstrabilă în (S). Mai mult, putem considera că „ $F_q(q)$ ” este tocmai propoziția „ F_ω ” care exprimă ω -necontradicția sistemului, adică:

$$(12) \quad F_\omega \equiv F_q(q)$$

obținînd astfel a II-a teoremă a lui Gödel.

(T.G₂): *Dacă sistemul (S) este ω -necontradictoriu atunci ω -necontradicția sa nu poate fi demonstrată în cadrul sistemului.*

B. Rosser a demonstrat că se poate construi o formulă indecidabilă și pe baza presupunerii necontradicției simple a sistemului. Pornind de la acest rezultat Rosser a generalizat teoremele lui Gödel în forma:

(T.G'₁) *Dacă sistemul formal de tipul P.M. este necontradictoriu, atunci el este incomplet.*

(T.G'₂) *Dacă sistemul formal de tipul P.M. este necontradictoriu, atunci necontradicția sa nu poate fi demonstrabilă cu mijloacele formale ale sistemului.*

Rezultatele lui Gödel au fost verificate și extinse asupra diverselor ramuri ale logicii și matematicii obținîndu-se noi teoreme de limitare, dintre care cele mai însemnate sînt cele obținute de Church, Tarski, Rosser, Kleene, Mostowski, Rasiowa, Sikorski. Astfel, A. Church a demonstrat *indecidabilitatea* calculului predicatelor de ordinul I, A. Tarski a demonstrat *indefinibilitatea* noțiunii de adevăr în cadrul unui sistem formal.

Church și Rosser au demonstrat *irezolubilitatea* aritmeticii elementare, rezultat generalizat de Kleene pentru întreaga aritmetică.

Un rezultat nou și interesant este cel obținut de Rasiowa și Sikorski care au demonstrat că o generalizare adecvată a noțiunii de model permite extinderea teoremelor logice fundamentale (Gödel și Löwenheim-Skolem) la sistemele bazate pe logici neclasice [5, p. 499]. Rezultatul negativ obținut de Gödel prin metode formale stricte nu este un simplu episod în istoria metamatematicii, el are o deosebită importanță. R. Blanché consideră că teoremele lui Gödel joacă față de formalism același rol ca cel al relației de incertitudine a lui Heisenberg față de fizica cuantică [6, p. 89].

Aceste teoreme, cît și derivatele lor, au relevat *limitele de principiu ale formalizării*. După părerea noastră aceste limite sînt în esență următoarele două:

A) *Limita exprimabilității formale*, (consecință a teoremei I a lui Gödel);

B) *Limita demonstrabilității formale*, (consecința teoremei a II-a).

A) *Limita exprimabilităţii formale* constă în imposibilitatea construirii unui sistem formal consistent, complet. Această limită se exprimă printr-un paradox al formalismului logico-matematic: *suficienţa (completitudinea)* ca exigenţă importantă a formalismelor tinde spre ipostaza ideală a *autosuficienţei*, dar în această tendinţă ea trece în contrarul ei devenind *insuficienţă (incompletitudine)*. «Insuficienţa — remarcă P. Botezatu — s-a relevat din două direcţii: ca necesitate a unui suport informal şi ca necesitate a unui complement formal de nivel superior” [7, p. 190]. Incompatibilitatea consistenţei cu suficienţa, consecinţă a ceea ce Ladrière numeşte „limita puterii de expresie a sistemelor formale puternice” [8, p. 206], a năruit orice speranţă de realizare a primului punct din grandiosul program hilbertian. Explicaţia gnoseologică a irealizabilităţii sistemului total constă, după Ladrière, în faptul că o construcţie nu se poate susţine singură, sau şi mai general spus: „imposibilitatea sistemului total revine la imposibilitatea reflexiei totale” [8, p. 443].

B) *Limita demonstrabilităţii formale* constă în esenţă în imposibilitatea demonstrării consistenţei unui sistem formal puternic în el însuşi. Acest fapt este expresia unui alt paradox al formalismului, indisolubil conexas cu primul: demonstraţia formală tinzând spre idealul *autodemonstrabilităţii (decidabilitatea)* trece în contrarul ei devenind *nedemonstrabilitate (indecidabilitate)*. Astfel consecinţa firească a celei de-a II-a teoreme gödeliene este împingerea sub semnul cartezian al îndoielii a eficienţei aparatului demonstrativ formal. În ce constă această deficienţă, care este explicaţia mecanismului indecidabilităţii, sînt întrebări care n-au primit încă un răspuns relevant şi suficient.

După Ladrière [8, p. 201] această deficienţă constă în primul rînd în utilizarea raţionamentelor constructive şi în al doilea rînd în pierderea sensului autentic al demonstraţiei intuitive. A. Dumitriu precizează această ultimă idee arătînd că temeiul indecidabilităţii constă în însuşi modul în care este concepută şi pusă problema decidabilităţii [9, p. 134]. „Demonstrabilitatea unei formule — argumentează logicianul român — nu este un caracter al formulei sau o proprietate ... ci ea ... are un caracter operaţional constructiv” [9, p. 134]. Or, demonstraţia la nivelul sistemelor formale se transformă într-un procedeu mecanic, a *demonstra* însemnînd de fapt a *transforma* (calcula). De la demonstraţia efectivă la cea formală şi de aici la decidabilitate (realizabilitate, calculabilitate) saltul este atît de mare încît cîştigul în extensiune nu compensează pierderea în intensiune, spiritul fiind mereu tentat să cadă în păcatul convenţionalismului, după cum o dovedeşte faimoasa teză a lui R. Carnap: „*In der Logik gibt es keine Moral*”. Consecinţele unei atari poziţii sînt prea relevante pentru ca să mai suscite comentarii.

Un fapt este indubitabil: formalismul ca rampă de lansare a convenţionalismului implică disoluţia logicului în lingvistic, a necesităţii logice în liber arbitru.

Teoremele lui Gödel ne împiedecă să transformăm formalizarea în formalism şi în aceasta constă marele lor merit. Evidenţierea limitelor

formalizării este totodată evidențierea virtuților sale. Ea fiind cum subliniază Gh. Enescu „... un procedeu suficient de puternic pentru a ne furniza noi rezultate relative și prea slab pentru a permite gândirii să obțină rezultate absolute” [10, p. 226]. De aceea, parafrazînd aprecierea lui A. Mostowski cu privire la consecințele teoremelor lui Gödel asupra cercetărilor de fundamentele matematicii, putem conchide că rezultatele lui Gödel nu constituie o lovitură pentru cercetările de logică, ci numai pentru tentativele de formalizare extremă care transformă metoda formal-axiomatică într-o metodă formalistă.

Explicația limitelor demonstrabilității formale este indisolubil legată de cea a limitelor exprimabilității formale. Dar oare limitele acesteia din urmă sînt absolute? Oare gândirea nu va descoperi noi căi și mijloace de a codifica (formaliza) comprehensibilul?

Celor tentați a da un răspuns negativ la această întrebare, este suficient să le reamintim labilitatea limitelor arbitrar fixate posibilităților de modelare a proceselor gândirii în cadrul computerelor. Tendința inteligenței umane de a decupa formal realitatea, de a o exprima în forme cît mai riguroase, nu este o tentativă temporară ci, după cum o dovedește istoria științelor, este o tendință stăruitoare, eficientă și progresivă.

BIBLIOGRAFIE

1. Kurt Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, Monatschafte für Mathematik und Physik, nr. 38, 1931, p. 173—198.
2. A. Mostowski, *Sentences Undecidable in Formalized Arithmetic, An Exposition of the Theory of Kurt Gödel*, Amsterdam, N-H.P.C., 1952.
3. W. Stegmüller, *Unvollständigkeit und Unentschedbarkeit*, Wienn, Springer, ed. a II-a, 1970.
4. Wang Hao, *Studii de logică matematică*, trad. din l. engleză, București, Ed. științifică, 1972.
5. A. Mostowski, *Stadiul actual al cercetărilor de fundamentele matematicii*, trad. din l. engleză, în vol. *Logică și filozofie*, București, Ed. politică, 1966.
6. R. Blanche, *L'axiomatique*, Paris, P.U.F., ed. a V-a, 1970.
7. P. Botezatu, *Valoarea deducției*, București, Ed. științifică, 1971.
8. J. Ladrière, *Les limitations internes des formalismes*, E. Nauwelaerts, Louvain, Gauthier—Villars, Paris, 1957.
9. A. Dumitriu, *Axiomatica teoriilor deductive*, în vol. *Probleme de logică*, vol. II, București, Ed. Academiei, 1970.
10. G. Enescu, *Logică și adevăr*, București, Ed. politică, 1967.

НЕПОЛНОТА И ФОРМАЛИЗАЦИЯ

Теоремы Гёделя о неполноте и пределах формализации

(Резюме)

В статье изложены в общих чертах результаты К. Гёделя о неполноте и их эпистемологические последствия.

Автор останавливается на арифметизации синтаксиса, выявляет ее логическую сущность и ее эпистемологическое значение.

Далее изложены вкратце пределы, присущие формализации, как непосредственные последствия теорем Гёделя.

Различаются два основных предела:

а) предел формальной выразимости как следствие первой теоремы и

б) предел формальной доказуемости (как следствие второй теоремы).

Эти два связанные между собой предела проявляются как два парадокса формализации, выражая в конечном итоге ее относительность.

Отвергая логический конвенционализм, автор подчеркивает одновременно возможность совершенствования и развития метода формализации.

INCOMPLETENESS AND FORMALIZATION.

Gödel's Incompleteness Theorems and the Formalization Limits

(Summary)

The work expounds in a general manner K. Gödel's results on incompleteness and their epistemological implications.

The author emphasizes the syntax arithmetization, its logical essence and epistemological significance is set off.

Then a short presentation of the inherent formalization limits, as well as the immediate consequences of Gödel's theorems follow. Two main limits can be distinguished:

a) the formal expressibility limit (as a consequence of the first theorem);

b) the formal demonstrability limit (as a consequence of the second theorem).

The two connected limits appear as two formalization paradoxes ultimately expressing its relativity.

Rejecting the logical conventionalism the possibility to improve and to develop the formalization method is underlined.

ADEVĂRUL CA ACORD AL GÎNDIRII CU EA ÎNSĂȘI

GHEORGHE DIACONU

Existența este cea mai generală categorie filozofică. De accețiunea acestei categorii depinde sensul și semnificația a ceea ce numim cunoaștere.

Conceptul de existență se referă la tot ceea ce există. Tot ceea ce există — existența, nu se reduce numai la existente luate ca entități, ci se referă și la raporturile și relațiile dintre ele, existentele neexistând izolate unele de altele. De altfel, cînd se utilizează termenul de existent se face abstracție de faptul că și el este determinat structurat, că este expresia interacțiunii elementelor, notelor și determinațiilor care îl constituie și care îi sînt inerente.

Din faptul că existentele interacționează, rezultă că acestea și prin ele și odată cu ele, existența nu rămîne ceea ce, unde (numai cînd este vorba despre existente, nu și despre existență luată în ansamblul ei) și cum au fost, ci se schimbă, se transformă. Astfel, existența apare ca o „totalitate“, sistemul procesual al devenirii (sub)-sistemelor ei „... prin diversificare structurat — funcțională reglată de interacțiuni“¹.

Interacțiunile, relațiile în și prin care totul și toate ființează („Interacțiunea este adevărata cauza finales a lucrurilor“²) sînt diferite și variate din punct de vedere calitativ și de grade diferite de esențialitate și generalitate.

Astfel, toate cele ce constituie existența și existența luată în ansamblul ei au un caracter dialectic, contradictoriu. Caracterul dialectic, ca unitate de contrarii al existentelor și al existenței, constă în aceea că sînt o unitate a două determinații: a esenței și a fenomenului, a generalului și individualului, a necesarului și întîmplătorului. Caracterul dialectic al existentelor și al existenței nu se reduce însă numai la acest aspect.

Considerînd existența ca o „totalitate“, ca sistemul procesual al devenirii subsistemelor ei prin diversificare structural funcțională reglată

¹ Ana Katz, *Dialectica în existență*, Ed. științifică, București, 1972, p. 68.

² Fr. Engels, *Dialectica naturii*, Ed. politică, București, 1959, p. 213.

de interacțiuni de diferite ranguri, existența apare ca un proces continuu de trecere de la posibilitate la realitate.

Acest aspect al caracterului dialectic al existenței impune distincția în cadrul ei între realitate și posibilitate.

Într-o primă determinare realitatea semnifică, se referă la ceea ce realmente există; „ființarea aici și acum“, existența în act, înființată, care delimitează și leagă trecutul — depășit, desființat ca existență în act — de viitorul încă neînființat, care deocamdată este irealitate, posibilitate³.

Posibilitatea capătă noi determinatii îmbogățindu-se în conținut prin raportarea ei la necesitate și imposibilitate.

Posibilitatea ca determinare a ceva de a fi sau de a nu fi, are gra-dații. Posibilitatea unei posibilități de a deveni realitate este redată prin categoria de probabilitate. În cazul în care probabilitatea este 1, posibilitatea apare ca necesitate. În cazul în care probabilitatea este zero, posibilitatea este imposibilitate. Posibilul, spunea Dan Bădărău „invadează tot teritoriul ce desparte cele două extreme (imposibilul și necesarul, n.n) lipsite prin însăși natura lor, în chip absolut de a manevra, încălca zone învecinate... precum și de a se apropia de alte valori⁴. Imposibilul și necesarul nu au grade. Ceva nu poate fi mai mult sau mai puțin imposibil, mai mult sau mai puțin necesar, dar poate fi mai mult sau mai puțin posibil.

Printre cele ce constituie existența se numără și gândirea.

Gândirea apare ca un altul al realității și în același timp ca un instrument prin intermediul căruia se constituie în prima sa determinare.

În calitate sa de altul al realității, gândirea se prezintă sub diferite forme. În calitatea de instrument ea se prezintă sub forma unor legi, operații, procedee — cum spun logicienii, forme logice.

Formele de manifestare ale gândirii, cu alte cuvinte gândirea în act poartă numele de știință.

Prin știință, gândirea ființează ca răspuns la întrebările: ce este? cum este? și de ce este așa cum este? cel la care ea se referă.

În răspunsul la întrebările: ce este? cum este? și de ce este așa cum este? acesta sau aceasta, știința se folosește de anumite operații, procedee și forme. Acestea nu țin însă de domeniul științei respective.

Rostul, sensul și rațiunea de a fi a gândirii fiind de a pune și de a răspunde la întrebări cu privire la existență, ea fiind „element“ sau „parte“ a acesteia, nu putea să se ocolească, să nu revină asupra sa și să-și pună aceleași întrebări cu privire la ea și să încerce să răspundă la ele. Se realizează în acest fel gândirea gândirii de către gândire. Rezultatul gândirii gândirii îl constituie logica.

Gândirea, e drept, nu există ca atare așa după cum nu există materie sau mișcare ca atare. Ea există sub diferite forme. Ca obiect real al cunoașterii, cu structură dialectică și în continuă devenire, gândirea nu poate

³ Ana Katz, *op. cit.*, p. 101.

⁴ Dan Bădărău, *Propozițiile de adevăr și modalitate (I). Afirmatie, posibilitate, negație*, în *Probleme de logică*, vol. I, Ed. Acad. R.S.R., 1968, p. 47.

fi confundată și substituită prin una sau alta dintre formele ei concrete de manifestare sau cu una din etapele ei istorice de dezvoltare, iar ca instrumentul căroră se constituie și se justifică una sau alta dintre științe, sau știința dintr-o anumită etapă istorică. Totodată, gândirea nu poate fi „desprinsă“ de cele în și prin care există și considerată ca avînd o existență de sine stătătoare. Gîndirea nu se poate dezvălui pe sine decît gîndind asupra formelor ei de manifestare.

Atunci cînd gîndirea încearcă să se reconstituie pe sine ca gîndire, analizînd formele sale de manifestare, reușește acest lucru, făcînd abstracție de conținutul ei concret și prin aceasta de specificul formelor ei de manifestare, reținînd doar forma, structura. Astfel, logica, rezultat al gîndirii, apare ca o gîndire al cărui conținut este forma ei; conținut-formă abstras din formele prin care ea ființează. În logică, gîndirea ființează ca gîndire care nu este nici fizică, nici biologic, nici geometrie etc., dar care poate fi oricare dintre acestea. În acest fel, logica, rezultat al gîndirii gîndirii, apare ca o gîndire pusă, ca un „vas“ care poate primi orice conținut, sau, vorbind în limbaj matematic, ca un sistem de variabile care pot primi orice valoare, obținînd în acest fel formele sau modurile ei concrete de manifestare de la care s-a pornit. Mai concret și detaliat, gîndirea în ale sale forme concrete de manifestare se prezintă sub forma unor sisteme determinat structurate de abstracții. Cînd gîndirea se caută pe sine în formele sale concrete prin care ființează, face abstracție de conținutul lor. În sfera preocupărilor logicii nu intră de exemplu analiza noțiunii de sunet, aceasta fiind obiectul acusticii, ci noțiunea ca noțiune care poate fi sunet, undă etc. „Educația pe care subiectul și-o face prin logică — menționa Hegel — stă în aceea că el se exercită în gîndire, deoarece această știință este gîndire a gîndirii, și în aceea că el își însușește gîndurile și anume în formă de gînduri“⁵. Iar ceva mai departe, tot la Hegel întîlnim rîndurile: „Gîndirea noastră este foarte concretă. Dar în conținutul ei variat trebuie să distingem ceea ce aparține gîndirii, adică formei abstracte a activității. O ușoară legătură spirituală, activitatea gîndirii ține laolaltă tot acest conținut, și această legătură, forma aceasta ca atare, a fost scoasă în evidență și precizată de Aristotel“⁶.

Rezumînd, gîndirea gîndirii impune distincția între gîndirea în act, gîndirea ca răspuns la întrebările ce este? cum este? și de ce este așa cum este aceasta sau acela?, adică gîndirea materializată în științe, și gîndirea ca gîndire pură, desprinsă din propriile sale demersuri, din formele sale concrete de manifestare: științele — și prezentă ca posibilitate de a fi răspuns la întrebările mai sus menționate și de a se concretiza sub forma științelor, fără a fi însă acestea. Altfel, spus, avem de-a face cu rezultatele gîndirii, cu gîndirea „materializată“, concretizată și cu gîndirea

⁵ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice, Partea întâi — Logica*, Ed. Acad. R.P.R., 1962, p. 62.

⁶ *Ibidem*, p. 69.

pură; gândirea prezentă sub forma unor variabile al căror domeniu de valoare — pe care acestea le pot lua — sînt științele.

Această constatare impune distincția în cadrul enunțurilor — formă pe care o îmbracă orice gînd — a enunțurilor care prin conținutul lor ne informează despre ce și cum este cutare sau cutare existent, cu un cuvînt care ne informează despre realitate și enunțuri care prin conținutul lor nu ne informează despre ceva real obiectiv concret determinat, ci despre gîndirea pură, despre gîndirea ca posibilitate de a fi un altul, după cum am mai spus, al oricărui altul, inclusiv al ei însăși și care nu se identifică, nu se reduce la un altul al unui anumit altul, ci al oricărui altul.

Astfel, încă din antichitate, gîndirii i s-a impus ca temă de meditație, distincția dintre enunțuri, judecăți empirice, factuale care se referă la ce este și cum este cutare sau cutare existent și enunțuri, judecăți formale, care prin conținutul lor nu ne spun nimic concret cu privire la realitate, enunțuri care se referă și redă, cum ar spune Hegel, gîndul ca și gînd și nu un anumit gînd.

Cel care pune în termeni expliciți distincția între aceste două tipuri de enunțuri sau judecăți și prin aceasta de adevăruri — adevărul fiind un predicat sau o determinație a enunțurilor, propozițiilor sau judecăților — este I. Kant.

Kant pune în termeni expliciți și clari distincția între judecățile sintetice și analitice.

Kant a fost însă, după cum faptele atestă, inspirat de Leibniz.

Leibniz distingea între adevărurile de fapt și adevărurile de rațiune. Pe primele, acesta, le consideră ca fiind contingente, pe cînd pe cele de rațiune ca fiind necesare. „Adevărurile de raționament sînt necesare iar opusul lor este imposibil; adevărurile de fapt sînt contingente și opusul lor este posibil. Cînd un adevăr este necesar, rațiunea sa poate fi găsită prin analiză, descompunîndu-l în idei și adevăruri mai simple, pînă ce ajungem la cele ce sînt primare⁷. Propozițiile esențiale, adevărurile de rațiune sînt valabile, după Leibniz, în orice lume posibilă.“ Acestea (propozițiile necesare sau identice) sînt un adevăr etern și vor fi valabile nu numai atîta timp cît va dura lumea, ci ar fi fost valabile chiar dacă Dumnezeu ar fi creat lumea cu alt temei. Adevărurile matematicii și logicii sînt adevăruri pentru toate lumile posibile și firește și pentru lumea actuală și reală. Nu există lume posibilă pentru care $1+1=2$ să fie fals⁸.

Propoziția necesară — spune Leibniz — e aceea a cărei opusă nu e posibilă sau aceea a cărei opusă asumînd-o prin rezoluție cădem în contradicție. Astfel, propoziția necesară e aceea care se poate demonstra prin identice și definiții, fără concursul vreunui experiment⁹.

Propozițiile existențiale, factuale pot fi și sînt adevărate, dar nu sînt necesare, întrucît nu sînt susceptibile de demonstrație.

⁷ Citat după Stephan Körner, *Introducere în filozofia matematicii*, Ed. științifică, București, 1965, p. 30.

⁸ A. t. H. J. o. j. a, *Studii de logică*, vol. III, Ed. Acad. R.S.R., București, 1971, p. 232.

După I. Kant, analitice sînt judecățile în care predicatul este inerent subiectului, nota predicată se găsește neapărat în subiect. Prin astfel de judecăți, cunoașterea nu progresează întrucît prin ele numai se explicitează, se desfășoară ceea ce subiectul conține în el, însă se bucură de atributul necesității și universalității, care sînt note fără de care cunoașterea cu numele de știință nu este posibilă. Judecățile prin care cunoașterea progresează sînt cele sintetice. Posibilitatea judecăților sintetice, caracterizate prin necesitate și universalitate, Kant o explică prin aprioritatea formelor intuiției sensibile: spațiul și timpul și prin aprioritatea categoriilor intelectului.

Cel a cărui teorie a constituit punctul de plecare al cercetărilor asupra adevărului analitic este G. Frege.

Pe Frege nu îl interesează distincția adevăr analitic — sintetic în legătură cu dobîndirea conținutului enunțurilor științifice, adică în plan gnoseologic, ci în legătură cu modul lor de validare, cu modalitatea în care se asertează o cunoștință, adică în plan logic. În acest fel problema distincției dintre analitic și sintetic devine problema demonstrației, a găsirii demonstrației enunțului și urmărirea ei pînă la termenii primitivi. Dacă în îndeplinirea acestui proces ajungem numai la legile logicii generale și la definiții, atunci adevărul este analitic. Dacă însă este imposibil să se dea demonstrația lor fără a se utiliza adevăruri care nu sînt de natură general-logică, ci aparțin sferei unei științe speciale, atunci propoziția este sintetică¹⁰.

În această perspectivă, adevărul analitic, logic devine adevăr ca acord al gîndirii cu ea însăși.

Frege se detașează de Kant prin neacceptarea categoriei enunțurilor sintetice apriori. El identifică distincția analitic — sintetic cu apriori — aposteriori. Pentru ca un adevăr să fie aposteriori este imposibil să se construiască o demonstrație a sa fără a include un recurs la fapte, adică la adevăruri care nu pot fi demonstrate și nu sînt generale deoarece conțin aserțiuni asupra obiectelor particulare. Dacă dimpotrivă demonstrația lui poate fi derivată exclusiv din legile generale, care ele însele nu au nevoie, nici nu admit demonstrații, atunci adevărul este aprioric.

Dimensiunile cunoașterii evidențiate de semiotică relevează prezența mai multor tipuri de adevăr.

Adevărul logic intervine și este prezent la nivelul dimensiunii sintactice a cunoașterii. Adevărul logic, formal este adevărul care depinde, e determinat numai de semnificația constantelor logice.

Adevărul logic-formal se referă la acea expresie lingvistică în cadrul căreia nu subzistă alături de literele (semnele) ce marchează locuri vacante pentru un conținut posibil, sau, altfel spus, expresia lingvistică în cadrul căreia nu subzistă alături de litere (semne) ce se prezintă sub forma unor variabile, decît acele locuțiuni care nu au sens empiric propriu-zis

⁹ *Ibidem*, p. 232.

¹⁰ G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, 1884, Oxford, 1960, p. 4.

și care constituie armătura logică a discursului științific: „dacă... atunci“, „este“, „și“, „sau“, „implică“ etc.

Astfel de exemplu „ p sau \bar{p} “ ($p \vee \bar{p}$) este o propoziție atemporală, etern valabilă. Ea nu spune nimic concret determinat cu privire la lume, p și negația sa (\bar{p}) fiind asemenea unor vase care pot primi orice conținut, dar care nu au un conținut determinat, p și \bar{p} se prezintă sub forma unor variabile al căror domeniu de valori este nedeterminat.

Logica ca teorie a gândirii pure este constituită din propoziții al căror adevăr nu se stabilește prin confruntarea cu ceva exterior lor, dar nici prin demonstrație. „Logica poate fi totdeauna concepută ca fiind astfel — spune Wittgenstein — că fiecare propoziție este propria ei dovadă“¹¹. Demonstrația în logică — spune același gânditor — este numai un mijloc mecanic pentru a recunoaște mai ușor tautologia când ea este complicată“¹².

Datorită acestui fapt, logica nu poate fi considerată ca o teorie deductivă. Însuși Aristotel, întemeietorul ei, nu a enumerat logica printre celelalte științe. El a tratat-o ca pe o disciplină în întregime separată de celelalte științe, o propedeutică sau un instrument al tuturor științelor. La Aristotel logica nu este o știință deductivă, ci știința deducției.

Conceperea logicii ca o teorie deductivă are consecințe ruinătoare asupra ei însăși și prin ea asupra întregii cunoașteri.

Logica este o doctrină de bază fără de care nu poate fi valabilă fundată nici o disciplină, întrucât ea formulează regulile înseși ale gândirii juste. A gândi și a acționa logic sînt condiții *sine qua non* ale oricărei activități normale. Logica este chemată să arate rațiunea oricărei teorii deductive și să-i explice structura ei formală. Dacă logica este concepută ca o teorie deductivă, apare inevitabil întrebarea, care este teoria care-i justifică structura ei logică?

În cadrul axiomaticii formale care descrie osatura arhitectonică a unei teorii deductive, este imposibil a concepe logica sub forma unei teorii deductive fără a nu cădea în convenționalism și arbitrar, fără a nu o priva de orice valoare și semnificație cu adevărat umană.

Logica, fundamentul necesității în cadrul unei teorii deductive, prezentată ea însăși sub forma unui sistem axiomatic formal cu axiome liber alese* pare a-și pierde sensul, căci „... fiind dată o teorie matematică T, căreia i se atașează o logică L, ce-i asigură, în mod real, această logică L

¹¹ L. Wittgenstein, *Tratatus logico-philosophicus*, prop. 6—1265.

¹² *Ibidem*, prop. 6—1262.

* Timp de aproape două milenii și mai bine, axiomele, principiile și postulatele au fost acceptate ca adevărate prin evidența lor, evidență pe care Descartes o ridică la rangul de criteriu al adevărului. În axiomatica modernă, evidența și adevărul nu mai sînt angajate și deci determinante în alegerea și fixarea axiomelor în fruntea unei teorii, ci, așa după cum consideră unii matematicieni, al căror purtător de cuvînt se face H. Poincaré, „ele sînt convenționale și acceptarea lor mai curînd într-o teorie se datorește unor motive de comoditate și utilitate și chiar de simplitate“. Vezi Anton Dumitru, *Mecanismul logic al matematicilor*, Ed. Acad. R.S.R., București, 1968, p. 27.

teoriei considerate?¹³, „ce înțeles trebuie să dăm afirmației că corpul convențional de propoziții al lui T este justificat de teoria L cînd și aceasta este convențională?¹³. Astfel, după cum s-a menționat mai înainte, conceperea logicii ca teorie deductivă și introducerea ideii de convenție în cadrul ei prin conceperea și prezentarea ei sub forma unui sistem axiomatic formal cu axiome liber alese, o privează de orice valoare epistemologică și o reduce la un joc convențional de semne și prin aceeași înțelegerea cunoaștere fundamentată pe ea concepută în acest fel.

Dificultatea conceperii logicii ca o disciplină autonomă asemănătoare celorlalte discipline mai apare și sub aspectul că realizarea proiectului: logica disciplină autonomă sub forma unui sistem deductiv nu poate avea loc în afara cadrelor gândirii corecte, și presupune deci un exercițiu corect al gândirii, ceea ce necesită o cunoaștere prealabilă a logicii.

Cel care a sesizat și prezentat în termeni foarte clari imposibilitatea conceperii logicii sub forma unui sistem deductiv este logicianul L. Wittgenstein.

„Logica poate fi totdeauna concepută ca fiind astfel — nota el — că fiecare propoziție este propria ei dovadă¹⁴. „Nu există propoziții care sînt esențial primitive și altele care sînt deduse din acelea. Fiecare tautologie arată ea însăși că este o tautologie¹⁵.

„Demonstrația propozițiilor logice consistă în faptul că noi le facem să apară ca fiind create din alte propoziții logice, aplicînd succesiv anumite operații care generează la rîndul lor alte tautologii din primele (căci într-adevăr o tautologie derivă numai dintr-o tautologie). Natural, acest mod de a arăta că propozițiile logice sînt tautologii este cu totul neesențial pentru logică, pentru că propozițiile de la care se pleacă trebuie să arate fără demonstrație că sînt tautologii¹⁶.

Propozițiile logicii apar în acest fel de tipare în care științele își toarnă conținutul lor și care asigură acestora necesitatea și universalitatea.

Prezența propozițiilor logicii sub forma unor tipare în care științele varsă un conținut determinat au dus la considerarea lor ca spunînd, dacă ne putem exprima în acest fel, nimic.

Nimic „are sensul de nimic determinat și nu nimic în sensul adevărat al cuvîntului. Propozițiile logicii — scria Wittgenstein — descriu eșafodajul lumii sau, mai curînd îl reprezintă¹⁷. Nu este corect a spune că tautologiile nu spun nimic cu privire la existență, ci cu privire la existențe, întrucît existența nu se reduce la acestea din urmă. Între existente există anumite relații ca alternanța, succesiunea, coexistența etc. Și, tocmai aceste relații, conexiuni generalisime sînt vizate și redade de propozițiile logicii. Că structura generalisimă a existenței, eșafodajul ei, este redat de logică și că ea nu tratează despre ceva concret determinat, reiese din

¹³ Anton Dumitru, *Mecanismul logic al matematicilor*, Ed. Acad. R.S.R., 1968, p. 106.

¹⁴ L. Wittgenstein, *op. cit.*, prop. 6—1265.

¹⁵ *Ibidem*, prop. 6—127.

¹⁶ *Ibidem*, prop. 6—126.

¹⁷ *Ibidem*, prop. 6—124.

faptul că existentele apar în cadrul propozițiilor logicii în mod neesențial, sub forma literelor — variabile. „Deci propozițiile logice nu sînt abstracții fără nici o legătură cu lumea exterioară, din contră, ele o înfățișează, reprezintă eșafodajul, structura generalisimă a acesteia, deși nu «tratează» despre nimic — ca științele naturale. Conexiunea logicii cu lumea constă în faptul că cuvintele au o semnificație și propozițiile elementare au un sens¹⁸.

Logica operînd cu variabile care pot lua diferite valori, știința apare ca o logică aplicată; ca logică în care variabilelor li s-au dat anumite valori și în care stringența și necesitatea discursului sînt asigurate.

Rezumînd cele spuse pînă acum, putem caracteriza gîndirea în act ca reprezentarea corectă a lumii externe prin turnarea ei în tiparele tau-tologiilor logice. „Violarea legilor logice este fatală oricărei reprezentări corecte a lumii. Gîndirea nu poate fi desprinsă nici de forma ei logică, nici de cunoașterea realității concrete¹⁹.

Prin adevărul formal, adevărul enunțurilor stabilit prin însăși structura lor, fără referire la ceva exterior și fără demonstrație; prin enunțurile sau propozițiile etern valabile prin însăși structura lor, în care științele naturii, sociale și neologice își toarnă conținutul lor; care constituie cadrul în care științele menționate apar ca necesare și universale pentru fenomenele domeniului realității la care se referă, se realizează și înfățișează adevărul ca acord al gîndirii cu realitatea.

Adevărul ca acord al gîndirii cu ea însăși este o condiție fără de care adevărul ca acord al gîndirii cu realitatea nu este posibil. Violarea legilor logicii este fatală oricărei reprezentări corecte și adevărate a lumii. Dacă adevărul, acord al gîndirii cu ea însăși așa cum a fost înfățișat în rîndurile de pînă acum este cadrul necesar al realizării adevărului ca acord al gîndirii cu realitatea, dar nu și suficient. Adevărul, în cadrul teoriei științifice în accepțiunea aristotelică, depinde de adevărul premiselor de la care se pornește. Caracterul mai mult sau mai puțin parțial al unei explicații și prin aceasta caracterul mai mult sau mai puțin exact al adevărului unei construcții teoretice este în funcție de caracterul mai mult sau mai puțin complet și exact al definițiilor termenilor primi de la care se pornește.

Conceptul de explicație parțială și de adevăr mai mult sau mai puțin exact se impune în filozofia științei prin aceea că o teorie poate oferi numai o explicație parțială a generalizărilor empirice care au motivat construcția teoriei. Se spune astfel că mecanica cerească oferă numai o explicație parțială a legilor mișcării planetelor, întrucît strict vorbind soarele nu este imobil, iar planetele exercită perturbații una asupra alteia, ceea ce complică mult traiectoriile reale ale planetelor în raport cu eclipsele simple ale lui Kepler. De fapt, explicația dată de mecanica cerească formeii mișcării planetelor este „exactă“ și riguroasă. Inexacte, sau mai de-

¹⁸ Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. III, Ed. Acad. R.S.R., București, 1971, p. 227.

¹⁹ L. Wittgenstein, *op. cit.*, prop. 3—032.

grabă incomplet adevărate sînt propozițiile așa-zis primitive potrivit căroră masa solară este infinită și fiecare planetă suferă numai influența soarelui. Deducția este exactă, parțială și aproximativă sînt propozițiile simplificatoare de la care se pornește.

Cauzele caracterului mai mult sau mai puțin exact și parțial al unor explicații sau teorii depinde de definițiile termenilor primitivi. Logicul susține relațiile dintre definițiile termenilor primitivi. Logicul nu poate fi făcut responsabil de caracterul mai mult sau mai puțin exact din punct de vedere gnoseologic al rezultatelor demersurilor sale, întrucît atunci nu ar mai putea fi garanția necesității concluziei și a rațiunii ei de a fi.

Demersul logic nu introduce gradații în sfera și conținutul adevărului. Totul depinde de definiții, de notele reținute ca definatorii; de ceea ce este comun tuturor indivizilor și care poate lua diferite valori obținînd în acest fel indivizii.

În acest sens, Aristotel menționa „definiția este expresia conceptului creator și prin ea își atinge scopul forța științei apodictice”²⁰. Daval și Guilbaud în *Le raisonnement mathématique* scriau: „Natura veritabilă a obiectelor matematice este relevată de geneza lor: să vorbim mai bine ca matematicieni însă și să spunem definițiile sînt imaginile matematicienilor. O definiție bună ca și o notație bună este ceea ce este mai greu pentru inventator și este adesea cheia progresului”²¹.

Orice definiție este explicitarea unei noțiuni. Noțiunea este rezultatul unor demersuri cognitive în ansamblul căroră abstractizarea și generalizarea dețin un rol primordial. Reținerea tuturor determinațiilor nu este posibilă și nu e în spiritul științei, întrucît gîndirea ar fi ținută de individual, de ceea ce se află aici și acum și lipsită de libertatea de mișcare spre care a tins și tinde și care constituie una din notele ei fundamentale și definatorii.

Estomparea prin abstractizare a unor determinații ale obiectului — actul schematizant, fondator de cunoștințe este un aspect prezent în cunoaștere și este modalitatea prin care cunoașterea accede spre necesitate și universalitate, spre atemporal.

Dacă în cadrul definițiilor de la care pornește știința s-ar reține toate determinațiile pentru atingerea completitudinii și exactității absolute nu am realiza nimic, sau, dacă da, o completitudine cu caracter individual, cu referire la un anumit domeniu al realității. Și dacă ar fi posibilă chiar o reținere a tuturor determinațiilor realității luată în ansamblul ei, o astfel de cunoaștere nu s-ar deosebi cu nimic de realitatea pe care facem eforturi să o cunoaștem și prin aceasta nu ar fi cunoaștere. De aceea cunoașterea nu poate avea, după cum se desprinde din analiza ei și după cum a constat și arătat Gonseth în urma reflecțiilor sale asupra constituirii cunoașterii, decît un caracter schematic.

Adevărul ca acord al gîndirii cu ea însăși, atît ca gîndire pură cît și ca gîndire în act, materializată și concretizată în științe, se referă la acea

²⁰ Aristotel, *Metafizica*, v, 1017, b 22; *Analiticele secunde*, II, 13, 96 a.

²¹ Daval și Guilbaud, *Le raisonnement mathématique*, p. 135—136.

sferă a cunoașterii, a enunțurilor și teoriilor, formă de manifestare a gândirii, al căror adevăr a fost stabilit. Este vorba de aceea sferă a cunoașterii — rezultat al gândirii în care ea își apare sieși ca un altul al realității la care se referă. Avem astfel de-a face cu gândirea ca rezultat și cu o parte a acestui rezultat cu al cărei conținut gândirea este de acord, cu acea parte despre care se afirmă întemeiat (pe baza demonstrației și verificării) că ceea ce aceasta ne spune, ne informează despre realitate este așa cum ne informează.

A cunoaște, a face afirmații și construcții teoretice mai mult sau mai puțin ingenioase asupra realității sau asupra unui anumit domeniu al ei este un lucru relativ ușor și oarecum liber. Această libertate, după cum am văzut, este însă limitată de cadrele logicii a căror încălcare face imposibilă știința. Caracterul limitat al libertății de creație, al mișcării libere a gândirii în lumea posibilităților logice, unde guvernează o singură lege — legea noncontradicției*, iese în evidență în cazul gândirii gândirii pentru stabilirea adevărului ei.

Stabilirea adevărului — descoperirea lui în cadrul cunoașterii — este unul dintre cele mai complexe procese.

În ansamblul demersurilor stabilirii adevărului locul central, determinant și fundamental îl deține practica. În cadrul acesteia verificarea experimentală deține rolul prim și central. Aceasta nu se poate face însă independent de cercetarea sistematicității sistemului, generalității și a formei logice a enunțului. Criteriul experimental al adevărului nu poate fi izolat de celelalte criterii de judecare a valorii enunțului. În cadrul acestora demonstrația ocupă un loc deosebit. În acest fel verificarea apare corelată cu demonstrația, cu tehnicile formale de calcul, cu modalitățile de organizare deductivă a cunoașterii.

În cadrul științei contemporane prezentă sub forma sistemelor ipotetico-deductive, stabilirea adevărului nu mai are loc de la premise spre concluzii în sensul științei demonstrației în viziunea lui Aristotel. Premisele nu se mai justifică direct, independent de concluziile particulare pe care le generează și adevărul concluziilor nu mai este dependent de adevărul premiselor. Premisele sînt stabilite în mod convențional, cum spunea Poincaré, din motive de comoditate, de utilitate și chiar de simplitate. Caracterul limitat al libertății alegerii premiselor și prin aceasta evidențierea faptului că, oricum, ele nu pot fi alese și stabilite în mod convențional se relevă din faptul că ele sînt judecate pe baza și de către consecințele lor. Astfel, adevărul se propagă — așa zice — inductiv, de la consecințe spre premise. Adevărul axiomelor nu preexistă construcției teoretice și testării ei pe baza consecințelor sale.

În cadrul științelor formale: matematica și logica, demonstrația — criteriul stabilirii adevărului — ocupă locul central.

* Logic este posibil orice cu condiția ca enunțurile ce se referă la și fixează aceste posibilități să fie compatibile, să nu fie contradictorii. Imposibil logic este contradicția, ceea ce este lipsit de rațiune, ceea ce nu are un statut rațional, ceea ce este în afara cadrului guvernate de legile logicii, după cum imposibil real e ceea ce contravine legilor obiective.

Demonstrația nu este însă o verificare. Ea este o procedură de verificare și nu se identifică cu verificarea în general.

Faptul că demonstrația este un demers, o procedură de verificare și că acoperă parțial verificarea a fost demonstrat de Gödel prin teoremele sale privind limitele sistemelor formale. Gödel a arătat că raționamentul matematic nu are putere asupra tuturor propozițiilor formulabile în cadrul unei teorii, și există cel puțin o expresie W , formulabilă corect în acea teorie față de care regulile de deducție sînt neputincioase.

Acest rezultat remarcabil al spiritului uman obținut pe terenul formalismul considerat ca teren al posibilității gândirii de a se funda pe sine pe propriul său teren, și în același timp evidențierea de către gândirea marxistă pe lângă caracterul de criteriu obiectiv fundamentul și absolut al practicii și a caracterului relativ al acesteia, impune recunoașterea faptului că sfera adevărului este mai mare decît a adevărului ca acord al gândirii cu propriul său conținut, al adevărului verificat, cunoscut ca adevărat, a adevărului cunoștință.

Într-o teorie a cunoașterii a cărei idee dominantă, directoare este ideea deschiderii, stabilirea adevărului nu se realizează după niște norme, căi și forme dinainte și definitiv trasate, după un model preconceput.

Este drept, problema adevărului nu-și poate găsi — după cum a arătat gnoseologia marxistă — o justă soluționare și nu poate scăpa de dificultăți insolubile, dacă nu ieșim din cadrul cunoașterii spre condițiile ei anterioare și exterioare, în particular dacă nu o raportăm prin intermediul activității la realitatea pe care o vizează. Dar, așa după cum am mai arătat, gândirea în demersurile ei de constituire ca un altul al realității poate pune între paranteze realitatea, nesimțind nevoia ca fiecare pas, demers al ei să fie susținut prin raportarea la realitatea pe care o vizează. Însă, atunci cînd gândirea a încercat să-și găsească fundamentul în ea însăși, desprinzîndu-se cu totul de realitate, a întîlnit în calea sa vidul, căzînd în non existență. Mărturie este în acest sens obiectivitatea pură ca un rezultat al gândirii dar fără rațiune de a fi ca urmare a desprinderii ei de realitate al cărui altul trebuie să fie pentru a putea ființa și exista.

Susținerea necesității redeschiderii parantezelor între care este pusă realitatea pentru validarea demersurilor și rezultatelor acestora nu înseamnă o revenire la realismul naiv precritic.

Gnoseologia marxistă susține necesitatea judecării rezultatelor cunoașterii pe terenul ei și nu exterior acesteia. Or, în cadrul cunoașterii elementul empiric, verificarea și demonstrarea merg mîna în mîna.

„Practica științifică” — cunoașterea științifică ca proces și ca rezultat își este sieși criteriu, conține în sine certificate de validare a calității produsului său, adică criteriile științificității produselor practicii științifice²².

Cum știința — „practica științifică” — este domeniul manifestării creației autentic umane, al manifestării imprevizibilului, aprecierea rezultatelor acestei forme a practicii (a activității umane) nu poate avea loc

²² Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Ed. politică, București, 1970, p. 120.

la adăpostul unor norme, forme și criterii, după cum am mai menționat, dinainte și definitiv stabilite. Cu toate acestea practica și demonstrația constituie osatura verificării, a trecerii de la adevărul potențial la adevărul actual, la adevărul verificat și demonstrat și prin aceasta cunoscut ca adevărat. Practica și demonstrația constituie osatura verificării — condiție fundamentală a existenței adevărului ca acord al gândirii cu ea însăși. Prin intermediul lor are loc apropierea adevărului cunoscut, demonstrat și verificat de adevărul care este o determinație a gândirii de a fi un altul al realității, lucru de care nu este întru totul și pe deplin conștientă. În acest caz, adevărul ca acord al gândirii cu ea însăși apare ca o conștientizare a gândirii de faptul că este un altul al unui altul anterior și exterior ei — obiectul —, că este adevărată.

ИСТИНА КАК СОГЛАСОВАНИЕ МЫШЛЕНИЯ С СОБОЙ

(Резюме)

Среди форм проявления мышления насчитывается и логика.

Действительность, к которой относится и которую воспроизводит мышление посредством логики, как формы его проявления, есть она сама.

Мышление представляется в виде определенно структурированных систем понятий, как, напр.: геометрия, физика, химия и т.д.

¶ В логике — мышление мышления — схвачивается и воспроизводится мышление как таковое, чистое мышление, мышление, в котором отвлекаются от его конкретно определенного содержания, через которое оно существует и появляется как физика, геометрия, химия и т.д. В логике, содержанием мышления является его форма или структура — форма или структура, в которые оно вливает свои определенные содержания и через которые оно осуществляется и существует как отражение объективной действительности.

Так как содержанием высказываний логики является форма или структура мышления, а не его конкретно определенное содержание, их истина выявляется посредством анализа формы или структуры высказываний, являющихся самим^{ми} содержанием.

Так как мышление можно отделить от того в (чём) и через которое оно существует, от мышления-отражения объективной действительности, только отвлеченно, логическая истина как согласование мышления с собой появляется как условие осуществления истины как согласование мышления с объективной действительностью. Истина как согласование мышления с собой является способом, посредством которого осуществляется истина как согласование с объективной действительностью.

LA VÉRITÉ EN TANT QU'ACCORD DE LA PENSÉE AVEC ELLE-MÊME

(Résumé)

La logique fait partie des modalités d'existence de la pensée. La réalité à laquelle celle-ci fait référence et qu'elle exprime par la logique, une de ses formes d'existence, est elle-même.

La pensée se présente sous la forme des systèmes déterminés et structurés de concepts comme par exemple la géométrie, la physique, la chimie etc.

En logique — pensée de la pensée — c'est la pensée comme telle qui est retenue et exprimée, la pensée pure, où l'on a fait abstraction de son contenu concrètement déterminé par lequel elle s'exprime et fait son apparition comme physique, géo-

métrie, chimie etc. Pour la logique, le contenu de la pensée est constitué par sa forme ou structure, dans lesquelles elle modèle ses contenus déterminés et par lesquelles elle se réalise et existe en tant que reflet de la réalité objective.

Le contenu des énoncés logiques étant la forme ou la structure de la pensée et non pas son contenu concrètement déterminé, leur vérité est mise à jour par l'analyse de la forme ou structure des énoncés, cette dernière étant leur contenu-même.

Parce que la pensée ne saurait pas être séparée des éléments qui l'expriment, de la pensée — reflet de la réalité objective, que d'une manière abstraite, la vérité logique en tant qu'accord de la pensée avec elle-même apparaît comme condition de la réalisation de la vérité en tant qu'accord de la pensée avec la réalité objective. La vérité-accord de la pensée avec elle-même est une modalité par laquelle on réalise la vérité en tant qu'accord avec la réalité objective.

DESPRE ARTISTIC ȘI EXTRAARTISTIC ÎN OPERELE DE ARTĂ

OVIDIU MAGHIARU

Necesitatea artistică, interesul artistic, creația artistică și rezultatul ei, opera de artă cu valoarea ei, se manifestă și există în toate epocile istorice ca niște realități rezultate din interacțiunea foarte complicată a diferitelor laturi ale vieții individuale și sociale. Putem spune că această poziție este tradițională în estetica românească. Foarte limpede o găsim exprimată și în *Estetica* lui Tudor Vianu. „Înainte de a fi artist, creatorul de artă este un om capabil de a răsfrînge lumea într-un mod personal. Dar după ce a trăit înfățișările vieții și lumii în felul acesta, el le introduce în unitatea artei. Expresivitatea artei, adîncimea ei spirituală sînt făcute din aceste felurite valori de ordin eteronomic întrepesute în unitatea ei. Din punctul de vedere al teoriei valorilor, opera de artă are așadar o structură ierarhică. Ea reprezintă subsumarea mai multor valori sub categoria largă a valorii estetice. Și ea devine un scop în sine, o unitate autotelică, numai după ce a înglobat o serie de alte scopuri și mijloace. Hrănită din substanța tuturor valorilor vieții, abia după aceasta arta se poate înălța la condiția mîndră și solitară a unui lucru care își ajunge”¹.

În concepția lui T. Vianu, artistul este un ins „capabil de a răsfrînge lumea într-un mod personal”, cu alte cuvinte, artistul este influențat de natură și societate, influență care se concentrează la nivelul subiectivității lui și se obiectivează totalitar în unitatea operei de artă. Astfel, opera de artă este considerată nu ca un rezultat exclusiv al unor potențe personale nedeterminate de alte cauze decît cele care rezidă în însuși creatorul, ci ca o unitate a unor elemente care influențîndu-l pe creator, acesta le trăiește și le exprimă într-un mod personal în opera sa. Acționează deci o dublă determinare a valorii operei de artă, o determinare obiectivă și alta subiectivă. Această concluzie are, după părerea noastră, importanță de principiu atunci cînd încercăm să elucidăm statutul operei de artă în societate. Subliniem acest fapt pentru că în estetica contem-

¹ Tudor Vianu, *Estetica*, Ed. pentru literatură, București, 1968, p. 79—80.

porană este relativ larg răspândită ideea că determinările operelor de artă sînt de ordin subiectiv.

Valoarea artistică nu este deci o entitate pură, ci rezultatul interacțiunii unor factori naturali, sociali și individuali care în opera de artă capătă expresie unitară. Pornind de la această premisă devine explicabil motivul pentru care au eșuat toate încercările acelora care au căutat ultima esență a artei, cu alte cuvinte, au eșuat acele eforturi teoretice care au vizat izolarea valorii artistice și descrierea ei ca atare.

Sigur, nu vrem să avansăm ideea că artisticul nu trebuie tratat ca o valoare cu caracteristici specifice în ansamblul valorilor. Eterogenitatea valorii artistice nu trebuie înțeleasă în sensul că poate fi confundată cu alte valori. Valoarea artistică este determinația fundamentală, primă, a oricărei opere de artă. Toate celelalte elemente pe care operele de artă le pot conține ca semnificație sînt subordonate semnificației artistice. Opera de artă apare întotdeauna — și la aceasta se referă și T. Vianu — ca o totalitate unitară de semnificații altele decît cele pe care componentele operei de artă le au în afara ei. În operele literare, de exemplu, este imposibil de disociat semnificația poetică a cuvintelor de semnificația lor curentă care se manifestă prin sensul lor în calitate de elemente componente ale limbajului obișnuit. Nu există cuvinte a căror valoare să fie pur poetică. Semnificația poetică se manifestă întotdeauna pe fondul semnificației cognitive a cuvintelor. O operațiune de izolare completă a celor două semnificații este imposibil de realizat.

La fel se manifestă valoarea artistică și în domeniul artelor plastice. Este cu totul evident că în cazul operelor de artă plastică create de la începuturi pînă în primul deceniu al secolului nostru — deci o perioadă de mii de ani în dezvoltarea omenirii — valoarea artistică se suprapune unor obiecte (om, animal, plantă, lucruri create de om, aspecte ale naturii spontane) care pot exista în lumea obiectivă cu totul independent de orice semnificație artistică dar avînd o semnificație de altă natură. Mulți autori susțin că valoarea artistică nici nu se constituie decît cu condiția ca obiectul reprezentat în operă să fi avut sau să aibă pentru om o anumită valoare alta decît cea artistică. De această părere este și esteticianul german Hans Koch: „Fenomenul individual, particular, evenimentul singular ca punct în care se cristalizează complexitatea bogată a relațiilor și implicațiilor obiectiv-reale sau psihice ale naturii sau societății, capătă o importanță estetică dacă îl privim sub acel aspect în care spune ceva esențial pentru om și astfel se transformă într-o formă de exprimare a esenței umane. Esteticul exprimă existența bogată, multilaterală a lucrurilor și fenomenelor — acel ceva ce are semnificație pentru esența umană socialmente determinată — în forma lor unică, individuală, nemijlocită, adică în forma lor concret-senzorială”². Pe parcursul întregii lucrări, autorul revine mereu la ideea că obiectul reprezentărilor artistice plastice este lumea obiectivă, iar lucrurile din sfera acestei lumi pot deveni obiect

² Hans Koch, *Marxizmus és esztétika*, Ed. Kossuth, Budapesta, 1946, p. 318—319. Traducere din limba germană.

de tratare artistică în măsura în care au avut sau au o oarecare semnificație pentru om. Sintem de acord cu observațiile lui H. Koch, observații pe care le fac toți esteticienii de orientare marxistă, deoarece avem de-a face cu o teorie capabilă să explice nu numai geneza artei în procesul istoric al dezvoltării practicii sociale, dar și legătura permanentă a creației artistice cu celelalte sectoare ale vieții sociale. În orice caz, în arta supusă rigorilor considerate clasice, obiectul reprezentărilor de natură artistică nu putea fi altul decât cîmpul senzorial îndeobște accesibil omului. Pentru că forma, simetria, culoarea, ritmul, armonia etc., care contribuie la constituirea valorii artistice, sînt factori de origine obiectivă pe care omul îi percepe în mod obișnuit cu ajutorul simțurilor și care au avut sau au alte semnificații pentru om. Deci, valoarea artistică nu se realizează în afara unui obiect oarecare existent în lumea obiectivă. De aceea, operele de artă nu pot reprezenta valoarea artistică în mod nemijlocit, pur, ci numai cu ajutorul unor elemente de origine obiectivă. Valoarea artistică nu coincide total cu obiectul pe fondul căruia se manifestă. Deci, artele plastice determină trăirile artistice în subiectul nostru recurgînd la elemente care, în afara tratării lor artistice, au cu totul altă semnificație. Desigur, în unele cazuri, aceste obiecte pot avea o anumită valoare estetică și în afara tratării lor cu mijloacele artei. Cazul frumosului natural. Dar în artele plastice nu sînt tratate numai acele obiecte sau procese din natură sau societate care au calități estetice prin ele însele. Marea majoritate a obiectelor din lumea înconjurătoare pot fi obiect de tratare artistică, astfel ele capătă semnificație artistică pe fondul semnificației lor extraartistice. Putem considera obiectele și procesele reale reprezentate în artă ca niște pretexte pentru a putea crea semnificații artistice. Acesta este motivul pentru care încă marea majoritate a publicului condiționează valoarea unei opere plastice de recunoașterea obiectului din cîmpul experienței sale senzoriale. Dacă opera nu conține nimic din ceea ce poate fi comparat, asemănat cu lucrurile înconjurătoare, valoarea artistică nu este percepută.

În acest context este limpede că nu putem fi de acord cu teoria lui Malevici sau a altor autori apropiați de el, fie ei creatori sau teoreticieni profesioniști. Malevici consideră că valoarea artistică este identificabilă cu sensibilitatea pură. Lumea obiectelor nu are nici o importanță pentru el, fiindcă nu au nici o legătură cu sensibilitatea pură. Artele plastice trebuie să aibă drept scop reprezentarea pură a sensibilității prin renunțarea completă la obiect. El crede totodată că și în operele clasicilor, cum sînt Rafael sau Rembrandt, sensibilitatea este total deosebită, independentă de obiectul reprezentat în operă. Pentru noi este evident că valoarea artistică a unei opere care pornește de la obiect nu poate fi despărțită de acesta, că obiectul reprezentat nu poate fi considerat un element extra-artistic. În general, nu trebuie confundată *originea* extraartistice a unor obiecte reprezentate în diferite opere, faptul că ele există în afara artei, avînd altă semnificație și valoare, cu esența extraartistice a obiectului așa cum este el figurat în operă. Merele sînt obiecte existente în afara artei și au o semnificație alimentară. Merele din naturile statice ale lui Cézanne

nu sînt însă extraartistice. Valoarea artistică nu poate fi despărțită de aceste obiecte. În operă obiectul se transformă în obiect artistic. În acest fel se evidențiază justetea observației lui Francastel: „Arta conferă o semnificație suplimentară unor obiecte al căror mod de existență nu este determinat de către ea”³.

Tot ce am menționat anterior se referă la acele opere plastice care pleacă de la realități existente în sfera naturii sau a societății. Nu vom găsi în istorie, pînă în secolul al XX-lea, nici o epocă în care punctul de plecare al operelor de artă să nu fi fost un aspect sau altul al realității obiective. Realitatea apare, în diferite epoci și la diferite popoare, mai mult sau mai puțin fidel transpusă în operele de artă. Am arătat cu alt prilej că în dezvoltarea vieții artistice a societății, de la începuturi pînă în zilele noastre, au alternat perioade în care constatăm predominanța fie a tendințelor de abstractizare, fie a tendințelor de imitație, în funcție de un număr de factori ce țin de unele particularități din viața practică și spirituală a oamenilor. Dar nici în acele epoci în care sînt evidente tendințele de abstractizare, cum este epoca bizantină de exemplu, artele plastice nu pierd contactul cu obiectul, ele nu ajung nici un moment în situația de detașare totală de lumea obiectivă. Din acest motiv, anterior secolului nostru, problema posibilității disocierii valorii artistice de suportul ei de origine obiectivă nu apare și nu a fost pusă pe plan teoretic. De abia în secolul nostru cînd, datorită evoluției creației artistice spre opere care renunță la reprezentarea nemijlocită a lucrurilor prin respectarea mai mult sau mai puțin riguroasă a datelor lor formale, spațiale și cromatice reale, problema ființării valorii artistice independent de vreun suport de origine obiectivă, sau de altă origine, apare ca un principiu în teoria artei.

Într-adevăr, operele plastice pe care le numim azi abstracte pot duce la concluzia, pe care noi o considerăm nefondată, că valoarea artistică este total independentă de realitatea obiectivă sau de alți factori cum sînt cei spirituali (etici, politici, filozofici etc.). După părerea lui M. Brion, opera plastică abstractă „nu reprezintă nimic, sau, mai bine zis, nu reprezintă nimic altceva decît pe artistul însuși, ca atare. Ea nu are ca subiect sau ca model un obiect străin de ea însăși. Ea este deopotrivă sugestia inițială a creației și rezultatul ultim al acestei creații. Ea nu este inteligibilă decît dacă o considerăm ca un tot în sine, ca o ființă nouă, care nu se înțelege prin referire la o altă ființă, ci doar în raport cu sine însăși. În vreme ce, în arta figurativă cea mai stilizată, cea mai schematică, tot mai putem recunoaște (...) un obiect prealabil operei de artă, adevărata artă abstractă nu are precedent în natură, nu are prototip în universul obiectelor și al lucrurilor”⁴. Pornind de la această caracterizare, M. Brion apreciază că „spiritul de abstractizare pură se opune în mod absolut spiritului de figurare...”⁴.

³ Pierre Francastel, *Realitatea figurativă*, Ed. Meridiane, București, 1972, p. 150.

⁴ Marcel Brion, *Arta abstractă*, Ed. Meridiane, București, 1972, p. 41—42.

Înainte de a comenta părerea lui M. Brion, subliniem că lucrarea citată de noi reprezintă o valoare informativă indiscutabilă. În general, lucrarea este necesară și utilă tuturor acelor care studiază arta contemporană și mai cu seamă tendințele abstracționiste. Modul în care, însă, autorul caracterizează arta abstractă și raporturile ei cu cea figurativă, instituie niște premise teoretice care pot conduce la concluzii pe care nu le împărtășim. Dacă opera de artă abstractă contemporană „nu reprezintă nimic“, dacă ea nu are „precedent în natură“, înseamnă că valoarea ei artistică nu are nici un suport și nu pornește de la nimic, deci poate fi considerată o entitate pură. Este adevărat că M. Brion nu formulează explicit nicăieri în lucrarea sa ideea că artisticul ar avea în arta abstractă o existență pură. Dar caracterizarea mai sus citată conține implicit această idee.

În principiu, sîntem de părere că opera de artă care să nu pornească de la nimic obiectiv, existent, nu poate ființa ca atare. Este pe deplin justă, în această privință, observația lui Al. Tănase: „Nu există *creație pură* care să nu imite nimic, iar o *imitație pură*, în măsura în care putem admite așa ceva, excluzînd orice contribuție nouă, originală, nu intră în discuție, fiind în afara culturii“⁵. Faptul că operele de artă abstractă nu pot fi comparate cu lucruri existente în lumea înconjurătoare, nu ne îndreptățește să credem că nu au nici un fel de precedent în lumea obiectivă, așa cum susține M. Brion. Dimpotrivă, rezultă din studiul originii artei abstracte că aceasta s-a constituit prin îndepărtarea treptată de obiect, trecînd prin mai multe momente intermediare. Astfel, impresionismul renunță la detaliile de ordin formal ale obiectelor din natură insistînd asupra elementelor de lumină; fauvismul renunță la culoarea locală a obiectelor insistînd asupra valorii expresive a culorii pure; cubismul renunță la reprezentarea iluzorie a tridimensionalității lucrurilor insistînd asupra posibilității construirii bidimensionale a tridimensionalității obiectului. Nici una dintre aceste modalități premergătoare abstracționismului nu renunță total la obiect, ci numai la anumite aspecte ale lui. Suma renunțărilor specifice fiecăreia dintre modalitățile amintite este renunțarea totală la aspectul fenomenal al lucrurilor. La această concluzie, pregătită și conținută parțial de modalitățile anterioare, ajunge Kandinski în anul 1910. Vedem deci că, din punctul de vedere al originii ei, arta abstractă este o continuare, am zice logică, a tendințelor din ce în ce mai accentuate de abstractizare a modalităților premergătoare ei. De aceea, arta abstractă de la Kandinski încoace nu poate fi înțeleasă și explicată fără evidențierea rolului pe care l-au jucat, în sensul constituirii ei, curențele impresionist, fauvist și cubist. Imaginile picturale sau sculpturale abstracte sînt determinate tot de lumea obiectelor, dar ele nu mai reprezintă această lume cu ajutorul calităților ei formale, spațiale și cromatice reale, ci sub forma urmelor lăsate de lumea obiectelor în subiectivitatea creatorului.

⁵ Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, Ed. științifică, București, 1968, p. 131.

Dar nu numai sub raportul originii se poate evidenția relația dintre obiect și opera de artă abstractă. O imagine abstractă pornește de la aspecte ale lumii obiective și prin faptul că este rezultatul experienței în afara căreia nu poate acționa subiectivitatea artistului. Sigur, artistul nu mai construiește imaginea în funcție de aspectele formal, cromatic și spațial ale lucrurilor, ci în funcție de trăirile sale subiective, de urmele subiective determinate, în ultimă instanță, de lumea înconjurătoare.

Este îndeobște cunoscut că independența relativă a gândirii față de obiect nu se poate transforma niciodată într-o independență absolută. Elementele formative ale gândirii, precum și capacitatea ei extraordinară de a opera cu ele, alcătuiesc un domeniu distinct de realitatea obiectivă. Dar oricât de abstractă ar fi o idee, ea nu poate exista fără un conținut a cărui origine se află, în ultimă instanță, în lumea independentă de gândirea individuală. Idee fără origine, fără filiație cu lumea exterioară eului gânditor, nu poate exista. Omul însuși, oricât s-ar detașa de natură prin civilizație și cultură, nu poate ajunge la un moment de independență absolută. La fel în domeniul artei. Operă de artă fără relație cu o lume din afara ei, nu poate spune nimic omului pentru că este lipsită de conținut. Orice conținut al unei opere de artă, conținut în funcție de care se constituie valoarea ei, are, mijlocit sau nemijlocit, direct sau indirect, legătură cu lumea la care se relaționează omul. Dar, așa cum ideile alcătuiesc o scară, o ierarhie a nivelelor de abstractizare, și operele de artă se situează pe diferite trepte ale abstractizării. Opera de artă abstractă este tot atât de detașată de realitatea obiectivă cât este de detașată o idee de obiectul a cărui imagine este. O idee, oricât de abstractă ar fi, și oricât de altceva decât vreun aspect al realității obiective, este în ultimă instanță determinată, sub aspectul conținutului său, de realitatea înconjurătoare. Chiar și eul nostru subiectiv, atunci când constituie obiect de cunoaștere sau meditație, se transformă într-o realitate de același grad cu cea înconjurătoare. Opera de artă abstractă este legată de realitate pe aceleași căi. Fără îndoială că în opera de artă abstractă predomină realitatea eului subiectiv al creatorului în sensul că, uneori, intenția creativă înseamnă transpunerea prin forme, culori, sunete, cuvinte etc. inedite, în planul lumii obiective (operele de artă) a unor idei, sentimente, emoții; se încearcă a le da realitate nu prin suprapunerea acestor fapte subiective unor lucruri din realitate (cazul artei figurative), ci prin realizarea unor imagini care să conțină un anumit sentiment nemijlocit.

În perspectiva argumentelor de mai sus se conturează, credem, limpede motivul care ne conduce la respingerea teoriilor, printre care se enumeră și aceea a lui M. Brion, care opun în mod absolut spiritul de figurare celui de abstractizare. Operele de artă la cel mai înalt nivel abstracte sînt rezultatul evoluției treptate a spiritului de abstractizare care este, mai intens sau mai puțin intens, prezent în oricare dintre modalitățile de creație artistică. Opera cea mai realistă, de maximă fidelitate posibilă față de obiect și opera cea mai îndepărtată de calitățile senzoriale ale lucrurilor, sînt două momente extreme, sînt cei doi poli aparținători aceluiași domeniu. De aceea, între opera realistă și cea abstractă nu există o opoziție ab-

solută ci una relativă. Lipsa totală de adeziune a operelor abstracte față de obiect este o aparență care a servit ca punct de plecare criticilor pentru formularea unor teorii absolutizante despre autonomia totală a operei de artă în raport cu orice factor din lumea înconjurătoare, autonomie care definește, după părerea lor, maturitatea artei, identitatea artei cu ea însăși. În același sens de critică a teoriilor despre lipsa oricărei legături între opera de artă abstractă și realitatea înconjurătoare trebuie să înțelegem și observația istoricului de artă G. Bazin: „O obsesie a absolutului a alungat din opera de artă tot ce nu este artă ca atare: subiectul, imitația, expresia, ideea; așadar tot ceea ce-i este străin, și, în același timp, se află amestecat în ea. Acest alpinism pe ghețarii spiritului ar putea fi amețitor; iar a voi să atingeți în opera de artă esența pură nu înseamnă, oare, să riști să o lipsești de existență? Căci ființa pură este inaccesibilă; ca să se manifeste are tot timpul nevoie să ia contact cu existența”⁶.

Sîntem deci îndreptățiți să formulăm părerea că valoarea artistică nu poate exista în mod absolut independent de factori extraartistici. Orice operă de artă este o depășire a realului, fie a realului obiectiv, fie a celui subiectiv; punctul de plecare fiind întotdeauna realul. Sigur, aici nu este vorba să identificăm realul cu realitatea obiectivă, așa cum procedează teoretic cei care pun accentul pe prezența obligatorie a obiectului în imaginea artistică. Noțiunea de realitate obiectivă în artă se deosebește de noțiunea filozofică. Confundarea celor două noțiuni este izvorul multor inadvertențe conținute în teoriile despre realismul artistic. În filozofie vorbim despre o lume obiectivă, existentă ca atare, în sine, independentă de subiect. În opera de artă orice obiect nu este obiect ca atare ci o imagine a lui, imagine obiectivă; el nu echivalează cu lucrul existent în sine, ci este un lucru însușit, umanizat, trecut prin subiectivitatea creatorului care îi conferă plusul necesar pentru a deveni obiect cu semnificații ce depășesc întotdeauna semnificațiile specifice lucrului ca atare. Oricît de realist ar fi tratat un obiect, în opera de artă el este altceva decît obiectul ca atare. De aceea, realitatea ca atare nu este echivalentă cu realitatea din opera de artă. Opera de artă este, în același timp, mai bogată și mai săracă decît realitatea de la care pornește. Este mai bogată pentru că obiectul din lumea reală capătă în opera de artă semnificații pe care în afara ei nu le are, și este mai săracă pentru că determinațiile naturale ale obiectului nu pot fi niciodată reproduse în întregime în opera de artă. Apoi, tot așa cum un obiect ca atare poate deveni realitate subiectivă sub forma unor trăiri, idei etc., realitatea subiectivă sau un component al ei poate deveni operă de artă cu condiția obiectivizării lui, a transpunerii lui într-o realitate oarecare fizic-reală. Înțelegem aici prin transformare într-o realitate oarecare fizic-reală obiectivizarea elementului subiectiv într-o operă ce se integrează într-o ramură artistică oarecare. Astfel încît reprezentarea concret-senzorială a unui sau mai multor elemente aparținătoare realității subiective a creatorului înseamnă a porni de la

⁶ Germain Bazin, *Istoria avangardei în pictură*, Ed. Meridiane, București, 1973, p. 249.

o realitate în aceeași măsură în care artistul realist pornește de la realitatea obiectivă. Opera de artă abstractă se relaționează cu realitatea în dublu sens: în primul rînd prin aceea că originea trăirilor creatorului se află, în ultimă instanță, în lumea din afara lui; în al doilea rînd, lumea trăirilor creatorului nu este mai puțin reală decît realitatea obiectivă. Atît obiectul din realitatea obiectivă cît și faptul subiectiv de la care creatorul pornește pentru constituirea operei de artă există anterior ca fapte neartistice. Aceste fapte capătă valoare artistică numai cu condiția constituirii lor în opere. Opera de artă reprezintă, în această lumină, transpunerea realității fără calități artistice într-o realitate posedînd aceste calități, indiferent de faptul dacă elementul de origine aparține lumii obiective sau celei subiective. Lumea operelor de artă este lumea omului în general, transformată, depășită, încărcată cu noi sensuri. Prin urmare, după părerea noastră, teoriile estetice care declară lumea reală ca o entitate extraartistică de care opera de artă trebuie să se elibereze, aceasta putînd exista independent de orice origine, fiind un act pur de creație, autonomizînd în acest fel valoarea artistică, nu rezistă unei analize riguroase și trebuie deci apreciate cu mult spirit critic.

Problema raportului dintre artistic și extraartistic în operele de artă implică, așa cum am încercat să sugerăm în cele de mai sus, o seamă de aspecte teoretice pe care esteticienii, dar mai ales criticii, fie că evită să le dezbată, fie că le dezbat într-un fel în care între artistic și extraartistic apare o ruptură, o prăpastie cu nimic justificată, în însăși opera de artă. Pentru noi este evident că o operă de artă, în măsura în care este operă de artă și este valorizată ca atare, privită în simultaneitatea elementelor ei componente, deci privită sincron, nu poate cuprinde elemente de structură extraartistice. Artisticul este o calitate pe care orice obiect, aspect sau totalitate de obiecte și aspecte, o poate dobîndi cu condiția transpunerii lor de către artist într-o operă de artă. În principiu, raportul dintre artistic și extraartistic este o problemă ce poate fi discutată numai din unghiul de vedere al *originii* elementelor care pot compune o operă de artă. Opera de artă ca atare nu poate conține extraartisticul pentru că — dacă gîndim așa — opera de artă se anulează pe ea însăși.

Evident, dacă un element component al unei imagini picturale, un copac de exemplu, ar fi de natură extraartistică, pictura nu mai este pictură ci o imagine oarecare a copacului. Fără îndoială că sunetele (elementele componente de bază în muzică), culorile și formele (elementele componente de bază în pictură), formele și volumele (elemente cu care lucrează sculptura), cuvintele (elementele de bază ale literaturii artistice) etc., au o origine extraartistică. Sunetul, forma, culoarea, volumul, cuvîntul etc., au existat și există în afara artei. Devine astfel posibilă preconizarea ideii că elementele structurale ale unei opere pot alcătui suportul valorii artistice numai cu condiția existenței lor anterior operei, în afara ei, fie structurate după modelul pe care îl oferă însăși realitatea fizică, fie structurate într-un fel dependent de însuși creatorul. De altfel, sîntem de părerea că tot așa cum, în teoria valorilor în general, valoarea nu poate exista independent de un suport real, fizic sau ideal, nici valoarea artis-

tică nu poate exista fără un suport a cărui origine se află în lumea din afara artei. Înțelegem aici prin suportul valorii artistice nu numai materialul din care este alcătuită opera (culori, forme, lut, bronz, cuvinte, sunete etc.), ci și elementele componente ale imaginii construită după anumite modele obiectiv existente.

În strînsă relație cu această problemă, credem că este util să revenim asupra unui aspect care privește unitatea material — spiritual în opera de artă. Poate fi considerată o banalitate sublinierea faptului că valoarea artistică nu poate fi redusă la materialul din care sînt alcătuite operele de artă. Se pornește de la ideea că valoarea artistică este de natură spirituală, atît prin conținut cît și prin finalitate. Dar în această preocupare de evitare și combatere a atitudinilor vulgarizatoare, prezentă în multe lucrări de estetică contemporane, se manifestă și o tendință de exagerare a conținutului spiritual al operei de artă. Fiindcă, dacă valoarea artistică nu poate fi redusă la elementul material, în aceeași măsură nu poate fi redusă nici la o entitate pur spirituală. Acest din urmă aspect este puțin tratat în literatura de specialitate și, în general, nu se observă faptul că identificarea artisticului (a valorii artistice) cu ceva de ordin pur spiritual instituie una din premisele autonomizării artisticului.

Tratarea profund dialectică a raportului materie — spirit în opera de artă aparține lui Hegel. Pentru el, opera de artă este materie spiritualizată, este spirit materializat. În acest fel se evidențiază indisolubila legătură dintre spirit și materie în opera de artă. Deși teza lui Hegel este adesea citată în lucrări de teoria artei, apreciindu-se și justetea ei, nu este considerată totuși o teză de principiu care ne permite o explicație justă a esenței operei de artă, a esenței valorii artistice. Conținutul spiritual al valorii artistice nu poate fi detașat de materialitatea operei. Nu sîntem de acord cu părerile, printre care se enumeră și aceea a lui B. Croce, care apreciază materia din care sînt alcătuite operele de artă ca pe niște simple condiții de care se poate face abstracție atunci cînd vorbim despre valoarea artistică.

În creațiile artistice spiritul omului capătă existență materială, iar materia se îmbogățește cu un conținut spiritual. Privite sub acest aspect foarte general, operele de artă alcătuiesc acel domeniu în care, la nivel suprem, se vădesc calitățile demiurgice ale omului, capacitățile sale de a da viață pentru om materiei, de a depăși materia înzestrînd-o cu spirit. În fond, cea mai strălucită puțință și realizare umană constă în înzestrarea a ceea ce este lipsit de spirit cu spirit; această uimitoare capacitate umană se înfăptuiește mai cu seamă în sfera creației artistice.

Raportul dintre artistic și extraartistic în operele de artă mai poate fi discutat și din alte unghiuri de vedere decît cel din care am privit noi această problemă mai sus. Este vorba de raportul dintre valoarea artistică privită ca entitate spirituală specifică și celelalte valori spirituale, cum

sint cele politice, juridice, filozofice, etice etc. Nu vom insista în mod deosebit în acest sens, deoarece literatura de specialitate românească contemporană este relativ bogată sub acest aspect. Vom aminti doar câteva idei care ni se par a fi de importanță teoretică principală.

Am văzut cum opera de artă în istorie reprezintă, pe de-o parte, spiritualizarea materiei, iar pe de altă parte, ca imagine, pornește întotdeauna de la un element din afara ei, dar care în opera de artă se constituie în component structural al valorii artistice. Putem afirma că oricare dintre aspectele realității naturale sau sociale poate constitui un punct de plecare pentru alcătuirea unei opere de artă. În ce privește valoarea artistică, în calitatea ei de entitate spirituală, poate interfera și cu oricare altă clasă de valori spirituale sau chiar cu mai multe deodată. Istoria artelor demonstrează incontestabil permanenta interferență dintre diversele clase de valori spirituale și valoarea artistică. Ceea ce credem că este important, din punctul de vedere al prezentului material, vizează modul în care trebuie să privim coexistența unor valori spirituale cu valoarea artistică în interiorul operelor de artă. Prin interferența valorii artistice cu alte valori spirituale nu înțelegem că este posibilă o disociere între elementele etice, filozofice, politice etc., pe care opera de artă le poate conține, și valoarea artistică. Cu alte cuvinte, opera de artă este și din acest punct de vedere o unitate care nu permite posibilitatea separării componentelor ei. Dacă opera de artă este operă de artă și în măsura în care ea conține elemente de natură filozofică, politică, etică etc., acestea din urmă se integrează organic în unitatea operei, deci valoarea artistică este alcătuită din totalitatea elementelor componente indiferent de proveniența lor. Orice valoare spirituală în opera de artă este parte integrantă a valorii artistice. Faptul că valorile etice, științifice, politice, filozofice etc., care pot intra în componența valorii artistice, au în afara artei o finalitate specifică în viața socială, nu ne îndreptățește să credem că elementele etice, de exemplu, dintr-o operă de artă sint entități extraartistice. Deci, în aceeași măsură în care în construirea unei imagini artistice elementul din realitatea obiectivă care a servit drept model sau punct de plecare nu poate fi considerat de natură extraartistică, nici prezența în opera de artă a unor semnificații politice, etice, filozofice etc. nu pot fi tratate ca imixtiuni ale factorilor extraartistici în opera de artă. Opera de artă este operă de artă în totalitatea elementelor ei componente în totalitatea semnificațiilor ei. Tendința actuală, prezentă în unele scrieri despre artă, de a privi valoarea artistică independent de eventualele semnificații etice, politice, filozofice etc., nu izvorăște dintr-un principiu care ar putea căpăta validitate în estetica de orientare marxistă. Această tendință își are originea în posibilitatea opțiunii libere a creatorului în a-și alege tema și, într-o anumită măsură, modul de a realiza opera de artă. Posibilitatea opțiunii la care ne-am referit nu înseamnă însă nici obligativitatea prezenței evidente a unor semnificații etice, politice, filozofice etc. în operele de artă, dar nici obligativitatea lipsei unor astfel de semnificații.

О ХУДОЖЕСТВЕННОМ И ВНЕХУДОЖЕСТВЕННОМ В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ
ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

(Р е з ю м е)

Автор обсуждает вопрос отношения между художественным и внехудожественным в художественных произведениях под углом, менее затронутым в работах, посвященных теории искусства. Формулируются некоторые аргументы в защиту общей идеи, что художественное произведение, поскольку оно образуется как таковое в общественной жизни, не может содержать внехудожественное. Художественная ценность может существовать только на фоне элементов внехудожественного происхождения, однако которые в художественном произведении составляют в их совокупности структуру с художественной ценностью. Художественное не представляет собой нечто иное, что-либо, отделимое от составных элементов художественного произведения — элементов, которые могут иметь либо объективно-действительное, либо субъективно-действительное происхождение. Художественное произведение является материей, спиритуализированной человеком для человека. Художественное произведение непременно представляет собой неразрывное единство материи и духа. Любая попытка изолировать эти две сущности может привести к ложным выводам с точки зрения теории искусства.

ABOUT ARTISTIC AND EXTRAARTISTIC IN ART CREATIONS

(S u m m a r y)

In the study the relationship between artistic and extraartistic in art creations is discussed from a standpoint less approached in the works about the theory of art. Some arguments are stated in the favour of the general idea that the work of art cannot contain the extraartistic as far as it is constituted as such in the social life. The artistic value can exist only against the background of some elements of extraartistic origin, but which in their totality constitute a structure with artistic value in the work of art. The artistic is not cut off from the constituent elements of the art creation, elements that can have either an objective-real, or a subjective-real origin. The art creation is matter spiritualized by man for man's sake. The work of art necessarily represents an indissoluble unit between matter and spirit. Any attempt to separate the two entities can lead to false conclusions from the art theory point of view.

UNELE ASPECTE STRUCTURALE ALE SEMIOTICII

ION SEMENIUC

Este bine cunoscut faptul că noțiunile dominante în știința și cultura contemporană sînt acelea de structură și sistem. Viziunea sistemică asupra realității materiale și spirituale sau asupra unora din fragmentele acestora, constituie o trăsătură distinctivă a cunoașterii științifice contemporane. În secolul nostru asistăm la eliminarea succesivă din toate sferile culturii a viziunii „atomiste“ care pleca de la „indivizi“ pentru a cunoaște întregul și instalarea hotărîtă a viziunii sistemice, după care „indivizii“ nu se pot defini decît prin sistemul lor de relații. La elaborarea acestei viziuni dialectice asupra lumii, semiotica și-a adus o contribuție substanțială. Semiotica — teoria generală despre sisteme de semne — s-a dezvoltat de la început pe baza și în spiritul metodei structuraliste de cercetare.

Creatorul lingvisticii structurale și precursor al semioticii, F. de Saussure, considera drept o iluzie concepția după care un termen e o simplă unire dintre un anumit sunet și un anumit concept. O asemenea înțelegere ar fi identică cu izolarea termenului, de sistemul din care face parte, ar însemna să acceptăm ideea că se poate începe cu termenii pentru a reconstrui întregul. În realitate, lucrurile se petrec cu totul altfel, anume, trebuie să pornim de la întreg pentru a obține, prin analiză, elementele sale componente.

Această idee a lui F. de Saussure constituie ideea fundamentală a semioticii contemporane, toate sistemele de semne, începînd cu limbile naționale și continuînd cu diferite limbafe artificiale, constituie sisteme integrale. Aceste sisteme sînt astfel constituite, încît adăugarea unui element nou introduce nu numai noi raporturi cu elementele existente, ci și schimbă toate relațiile dintre ele.

Semiotica face efortul să dezvăluie identitatea structurilor, a relațiilor dintre semnele proprii diferitelor sisteme semiotice. Prin acest mod de abordare a problemelor sale, teoria generală a semnelor aduce o contribuție esențială la cunoașterea mai adîncă a diferitelor fenomene din realitatea spirituală. Putem preciza, deși acest lucru se presupune cînd vorbim despre metoda structurală de analiză, că semiotica face abstrac-

ție de aspectul genetic al sistemelor de semne. Analizînd raportul dintre semne și obiectele lor, pe de o parte, iar pe de altă parte, dintre semne și oamenii creatori — și în același timp receptori ai semnelor —, semiotica face abstracție (deși nu în mod absolut) de evoluția obiectelor și semnelor corespunzătoare lor. Această chestiune este precizată de toți cei care s-au ocupat de semiotică. Astfel, A. O. Reznikov scrie: „Punctul de vedere abstract-teoretic (semiotic, n.n.) asupra relației de denotare se referă la aspectul static al cercetării sistemelor de obiecte denotate de către semne și a sistemelor de semne“ [1, p. 15]. De asemenea, I. A. Stepanov consideră că semiotica — spre deosebire de cibernetică, în cadrul căreia se studiază aspectul dinamic și cantitativ al procesului de comunicare — cercetează aspectul static și calitativ. „Cibernetică — scrie I. A. Stepanov — studiază procesele, iar semiotica — sistemele în care și prin care se realizează procesele“ [5, p. 3].

Cu toate că punctul de vedere structural în cadrul semioticii este limpede afirmat și de cercetătorii marxiști, aceștia de multe ori nu duc pînă la capăt modul de abordare structural al sistemelor de semne. Această inconsecvență, după cum vom vedea, determină principalele lipșuri ale încercărilor unor filozofi marxiști de a elucida problemele filozofice generale ale semioticii.

Semiotica se ocupă de studiul relațiilor dintre elementele sale — semnele — care sînt de trei specii: relațiile dintre elementele unui sistem de semne (sintaxa), dintre sistemul de semne și obiectele la care se referă aceste semne (semantica), și, în fine, dintre semne și oameni (creatori și receptori, interpreți) ai semnelor (pragmatica). Acestea sînt cele trei dimensiuni ale semnului; ele constituie situația semiotică (semiozis) în cadrul căreia funcționează semnul. Nici o dimensiune nu poate lipsi, fără ca semnul să înceteze a funcționa. Semnul, deci, poate exista și funcționa numai dacă este satisfăcută această structură complexă. Evident însă, că fiecare dimensiune a semnului constituie o relație distinctă față de celelalte relații ale lui. În funcție de latura, dimensiunea sistemului semiotic care se ia ca punct de plecare pentru analiza sferei largi de probleme legate de funcționarea diverselor sisteme de semne, vor exista diferite înțelegeri a noțiunii de sens, diferite teorii cu privire la «semnificația semnificației». Astfel, descriind limba, lingviștii stabilesc mai întîi relația fiecărui element al limbii cu celelalte elemente ale sistemului. Această relație constituie sensul relativ al elementului respectiv. Abia după aceea stabilesc fenomenul extralingvistic la care se referă semnul. Acest fenomen extralingvistic va constitui sensul „necondiționat“ al elementului respectiv din sistemul lingvistic sau denotat. Spre deosebire de teoreticienii lingviști, cei care pur și simplu utilizează un sistem lingvistic (limbajul cotidian) pleacă de la sensul „necondiționat“; pentru ei întotdeauna sensul se leagă de un oarecare obiect extralingvistic. Este limpede că în acest caz și semiotica va pleca de la sensul relativ. În această ordine de idei putem afirma că, deoarece orice sistem semiotic îndeplinește multiple funcții în viață umană, adică funcția intelectuală, de cunoaștere a realității, funcția comunicativă a conținutului

intelectual și funcția de reglare a comportamentului uman, fiecare dintre aceste funcții poate fi luată drept punct de plecare pentru stabilirea «semnificației semnificației». Legat de aceste posibilități diverse de a utiliza sistemul semiotic au fost făcute multe exagerări în cadrul filozofiei analitice apusene și în cadrul semioticii. Astfel, L. Wittgenstein în prima perioadă a evoluției concepțiilor sale (perioada Tratatului logico-filozofic), se situează pe poziția după care limba este o imagine a faptelor, uitând cu desăvârșire funcția de comunicare a acesteia. În considerare, prin urmare, numai funcția cognitivă a limbajului. În această perioadă L. Wittgenstein consideră că sensul este egal cu verificabilitatea, adică un cuvânt, un semn, are sens dacă i se pot asocia imagini empirice sau fapte (poziția reduționistă). În cea de-a doua perioadă a concepției sale, autorul menționat ia în considerare funcția comunicativă a limbii, negînd că ea ar fi și o imagine a faptelor. În această perioadă, L. Wittgenstein dezvoltă ideea că sensul este egal cu modul de utilizare a semnului. Se știe de asemenea că, într-o anumită perioadă, R. Carnap definea sensul semnelor numai în funcție de relațiile interne ale sistemului semiotic (perioada sintactică). Sub influența lucrărilor lui A. Tarski și Ch. Morris, R. Carnap trece pe o poziție mai apropiată de adevăr, cea semantică, adică poziția care în definirea sensului ia în considerare și obiectele extrasemiotice la care se raportează semnele.

Orientarea pragmatistă și biheviolistă în semiotică (se știe că Ch. Morris încearcă o sinteză între orientarea pragmatistă, biheviolistă și cea neopozitivistă) în definirea sensului pleacă de la relația semn — om (dimensiunea pragmatică) și în cele din urmă identifică sensul cu reacțiile individului la acțiunea semnelor.

Toate aceste încercări în definirea sensului, care se bazează numai pe una din dimensiunile sistemului semiotic sînt justificate numai dacă nu se uită că sensul astfel definit este relativ și parțial, că el reprezintă doar o abstracție dintr-o structură complexă. De aceea ni se pare justificată sublinierea lui A. O. Reznikov, că „...semnul are numai un singur sens complex, care poate să includă componenta conceptuală, intuitiv-senzorială și expresivă” [1, p. 59]. Această înseamnă că nu putem vorbi decît într-un sens relativ despre obiectul reflectat ca sens al semnului, despre relațiile dintre semne și relațiile dintre semne și om, ca sens al acestora. Numai structurile semantică, sintactică și pragmatică luate împreună determină sensul unui semn. De altfel aceste structuri parțiale ale sistemului semiotic nu există decît una prin celelalte; ele se presupun și se condiționează reciproc. Tocmai datorită acestui fapt, încercarea de a defini semnul și sensul acestuia se transformă într-o analiză structurală complexă. În cele ce urmează vom încerca să definim noțiunea de semn și sensul acestuia, din care va rezulta afirmația de mai sus cu privire la natura sistemică a lor.

Cercetătorii care și-au adus o contribuție importantă la elaborarea semioticii de pe poziții marxiste de gîndire subliniază că funcția reprezentativă a semnului este funcția sa principală; un fenomen sau un proces devine semn numai în măsura în care reprezintă un alt fenomen sau

obiect. Astfel, A. O. Reznikov definește semnul în felul următor: „Semnul este un obiect sau fenomen material perceptibil cu ajutorul simțurilor care în procesul cunoașterii și de comunicare devine reprezentant al unui alt obiect sau fenomen și care este utilizat pentru obținerea, păstrarea, transformarea și transmiterea informației despre obiectul sau fenomenul respectiv“ [1, p. 9]. Raportul dintre semn și obiectul acestuia, consideră autorul, este un raport de denotare, iar acesta este tocmai funcția de reprezentare a semnului. Această funcție a semnului îi conferă posibilitatea de a fi purtătorul reflectării generalizate a realității. Numai în măsura în care un fenomen sau un proces fizic îndeplinește funcția de reprezentare a unui alt fenomen, el devine semn. Cu alte cuvinte, semnul funcționează numai ca purtător al informației despre un anumit obiect. În acest sens Hegel avea dreptate spunând că semnul este „asemenea unei piramide în care se păstrează un suflet străin“. Așadar, însușirile fenomenului care devin în anumite condiții semn sînt importante numai în măsura în care permit fixarea și transmiterea informației despre alte fenomene și procese. Tocmai însușirea de a fi purtătorul informației despre alte fenomene și obiecte constituie conținutul esențial al semnului care „eclipsează“ conținutul său propriu. În acest sens semnul este „transparent pentru semnificație“ (A. Schaff). Se naște însă întrebarea ce anume determină transformarea unui fenomen sau proces într-un semn, adică într-un fenomen în care însușirile lui esențiale anterioare devin simple mijloace, fenomenul căpătînd o însușire esențială cu totul diferită. Această transformare poate fi explicată numai prin faptul că fenomenul respectiv devine elementul constitutiv al unui sistem de comunicare. În afara acestui sistem fenomenul respectiv devine ceea ce a fost, adică pur și simplu fenomen extrasemiotic, cu însușirile sale specifice. Ajungem, astfel, la concluzia că relația semnului cu obiectul său nu se poate realiza decît prin intermediul relațiilor cu alte semne. Fără această relație dintre semne, acestea nu pot exprima informație, cunoștințe despre obiectele extrasemiotice, adică nu pot avea sens. Se vede de aici cu destulă claritate că sensul unui semn, definit ca informația pe care o poartă despre un obiect sau fenomen, nu poate exista fără structurarea semnelor într-un sistem.

Constatăm aici o situație identică cu cea pe care a descoperit-o K. Marx și anume, relația omului cu natura nu poate exista decît în și prin relațiile omului cu semenii săi. Această situație a și permis cercetătorilor să vadă analogia dintre ceea ce a făcut K. Marx în sociologie și ceea ce a făcut F. de Saussure în lingvistică, iar Heisenberg în fizică [6, p. 135]. În toate aceste cazuri, ca și în multe altele, elementele sînt caracterizate — folosind cuvintele lui K. Marx — drept „ansamblul relațiilor“ cu alte elemente asemănătoare. Este, de aceea, justificată opoziția lui A. M. Korșunov față de izolarea semnului de sistemul din care face parte. După părerea lui, semnele „apar și există simultan cu sistemul. Trecerea de la semn la sistemul de semne se realizează doar în capul cercetătorului și nicidecum în realitate. Atunci cînd desprindem un semn de restul sistemului semiotic (și în sensul mai larg de situația semiotică

în întregime) în cîmpul viziunii cercetătorului apar în primul rînd acele însușiri care caracterizează corpul lui material, adică existența substanțială a semnului. Pe cînd ceea ce este cel mai important în semn — existența sa funcțională — nu este fixată și reflectată într-o asemenea imagine“ [4, p. 180].

Analizînd același raport dintre semn și obiectul său, D. I. Rakitov trage două concluzii esențiale: a) „semnul izolat sau semnele izolate împreună cu obiectele sau laturile acestora pe care le desemnează nu exprimă cunoștințe deoarece pentru aceasta e nevoie să legăm semnele în anumite grupe denumite propozițiuni sau un șir de propozițiuni ceea ce se obține cu ajutorul unor alte semne...” [2, p. 48]. Apare întrebarea dacă, nu cumva cunoștințele nu se nasc, nu sînt generate de aceste relații dintre semne? Răspunsul la această întrebare constituie cea de-a doua concluzie a lui D. I. Rakitov: b) „nici un fel de sistem de semne legate între ele într-un anumit mod, nu exprimă, nu fixează, nu conține cunoștințe despre o anumită totalitate de obiecte dacă cel puțin unele dintre ele nu se află în relație de denotare cu acele obiecte“ [2, p. 48—49]. Prin urmare, semnele sînt lipsite de sens dacă nu se află în această dublă relație: cu obiectele extrasemiotice și în relație cu alte semne ale sistemului semiotic. Structura (dimensiunea) sintactică condiționează sensul semantic și în același timp relațiile interne dintre semne sînt lipsite de orice valoare cognitivă dacă printre aceste semne nu se află și acele semne care vizează o realitate extrasemiotică. În lumina celor spuse, concepția lui A. O. Reznikov [1] ne apare drept un punct de vedere care minimalizează importanța structurii sintactice pentru definirea semnului și a sensului acestuia. „Un obiect — spune A. O. Reznikov — capătă funcția unui semn numai dacă el se află în dublă relație: în relație cu obiectul despre care poartă o anumită informație și în relația cu receptorul informației“ [1, p. 11]. Din citatul reprodus rezultă limpede că autorul ia în considerare doar dimensiunea semantică și pragmatică. Această poziție este insuficientă pentru definirea semnificației semnului. Desigur nici dimensiunea pragmatică nu poate fi neglijată, deoarece semnul funcționează, după cum s-a mai subliniat, doar în cadrul structurii complexe tridimensionale.

Neajunsul amintit al punctului de vedere susținut de A. O. Reznikov reiese pregnant dacă analizăm definiția dată de el noțiunii de sens. La începutul acestui studiu am subliniat că cercetătorii marxști nu aplică în mod consecvent metoda structurală în cercetarea sistemelor de semne.

Este locul aci să facem cîteva observații în acest sens. În definirea sensului, cercetătorii marxști pleacă de la noțiunea de reflectare. I. S. Narski face însă observații critice punctului de vedere al lui A. O. Reznikov, subliniind că multe nuanțe inacceptabile pentru el provin din identificarea noțiunii de informație cu cea de reflectare. De asemenea, Narski consideră că din dorința de a include toată problematica semioticii în teoria reflectării, A. O. Reznikov se ridică pe nedrept împotriva interpretării limbilor naționale ca un sistem de semne *sui generis* [3,

p. 37—39]. Aceste observații îndreptate împotriva încercării de a include toată problematica semioticii în teoria reflectării este justificată. Din păcate însă, I. S. Narski — după părerea noastră — nu face un pas sensibil înainte față de punctul de vedere al lui A. O. Reznikov. Mai întâi să reproducem încercarea lui Reznikov de a defini sensul semnului: „Sensul este informația despre obiectul denotat... Informația, dacă o privim atît din punctul de vedere calitativ, cît și din cel cantitativ, reprezintă în esență reflectarea obiectului... Sensul semnului constituie reflectarea obiectului fixată (cristalizată) în el“ [1, p. 40]. La cele de mai sus Reznikov adaugă că sensul semnului constituie reflectarea generalizată a obiectului. „Acest caracter generalizat al sensului — scrie Reznikov — se exprimă în cîteva momente: în caracterul generalizat al reflectării, în prezența (existența) sensului general care păstrează sensurile particulare (contextuale), în posibilitatea exprimării unuia și aceluiași sens prin intermediul semnelor diferite, etc. Astfel putem considera că sensul este invarianta informației transmisă de către un semn“ [1, p. 41]. I. S. Narski de asemenea definește sensul ca invarianta informației. „Noi considerăm — scrie Narski — că sensul reprezintă invarianta informației, transmisă de către semnul lingvistic sau nelingvistic, ori de către o combinație a lor. Sensul este ceea ce rămîne constant în cazul transformării informației“ [3, p. 39]. După cum este ușor de observat, punctul de vedere al lui Narski coincide cu cel al lui Reznikov. Desigur, această poziție este justă în esență; ea pleacă de la aspectul fundamental al semnului în definirea sensului, și anume de la aspectul semantic. Ea suferă însă un mare neajuns, care se manifestă în două planuri.

În primul rînd, această definiție nu ține cont de natura sistemică a semnului. În consecință, definiția corectă a sensului, după părerea noastră, este: *sensul este invarianta informației transmisă de semn în sistemul semiotic dat*. Această completare ni se pare esențială, deoarece în afara sistemului semiotic, semnul își pierde sensul, capătă un alt sens sau devine extrem de vag. Cu alte cuvinte, invarianța informației are loc numai cu condiția invarianței structurilor sistemelor de semne. Adică, nu poate fi vorba despre nici un fel de invarianță a informației în afara sistemului concret.

Neînțelegerea că sensul unui semn reflectă un obiect numai prin intermediul relațiilor dintre semne, conduce pe Reznikov la explicarea simplistă a raportului dintre semn și obiect. După acest autor „în formarea și utilizarea semnelor, exprimîndu-ne în mod schematic, are loc următorul lanț: obiectul ca izvor al reflectării — imaginea mentală a obiectului — semnul ca purtător al sensului (imaginii mentale) — obiectul denotat“ [1, p. 23]. În lumina analizei structurale de mai sus, verigile lanțului vor trebui prezentate astfel: obiectul — sistemul de semne — obiectul denotat.

În al doilea rînd, definirea sensului întemeiată exclusiv pe noțiunea de reflectare nu ține seama de o altă trăsătură fundamentală a minții umane (prima fiind reflectivitatea) și anume de creativitatea ei. Definiția la care ne referim nu ține seama de rolul activ al sistemului de semne

în procesul reflectării, nu ține cont de faptul că mintea umană schematizează și reconstruiește pe plan mental obiectul. Aceasta înseamnă că poziția analizată aci împărtășește neajunsurile teoriei reflectării înțelese în mod metafizic. Este adevărat că A. O. Reznikov amintește de câteva ori despre faptul că „sensul depinde atât de obiectul reflectat, cât și de subiectul care reflectă...”, că „procesul reflectării conține trăsături subiective și astfel sensul depinde și de subiect” [1, p. 41—42].

Rămâne doar să ne exprimăm părerea de rău că A. O. Reznikov nu dezvoltă această idee esențială în cartea sa. Adoptînd numai punctul de vedere al reflectării, Reznikov întîmpină serioase greutăți în explicarea raportului dintre semne și obiectele teoretice. Este limpede că asemenea cazuri nu pot fi explicate cu ajutorul noțiunii de reflectare, deoarece aici e vorba de *construcție*. Fenomenul reflectării e prezent și aici, dar în alt sens; subiectul cunoscător reflectă anumite însușiri relative, trecătoare, variabile și construiește obiecte cu însușiri perfecte. Putem fi de acord cu Reznikov că nu există semne lipsite de designat, adică acea „entitate ideală pe care o evocă” semnul respectiv [7, p. 59], dar în unele cazuri putem găsi în realitate obiectele la care se referă semnul, iar altele nu, obiectele fiind construite de mintea umană. Evident, materialul de construcție poate fi luat din reflectarea unor obiecte reale.

Este ușor de înțeles că fără admiterea creativității alături de reflectare, nu se pot explica sensurile termenilor teoretici care nu au în realitate un corespondent pe care ar putea să-l reflecte. Admițînd însă ideea creativității vom putea lesne face distincția dintre sens și semnificație. Astfel, noțiunile simple, empirice au și sens și semnificație (obiectul real, denotat), iar noțiunile teoretice au numai sens (obiectul real, semnificația, fiind inexistente).

Din considerațiile de mai sus făcute pe marginea problematicii complexe a semioticii, se desprinde, credem, ideea necesității abordării consecvent-structuraliste a acesteia, pe de o parte, iar pe de altă parte, problemele semnului și sensului trebuie analizate apelînd la conceptul de reflectare, ca și la acela de creație.

BIBLIOGRAFIE

1. A. O. Reznikov, *Gnoseologhiceskie voprosi semiotiki*, Izd. Leningradskogo Univ., 1964.
2. D. I. Rakitov, *Anatomia naucinogo znania*, Izd. polit. literaturî, Moskva, 1969.
3. I. S. Narski, *Problema znacenia «znacenia» v teorii poznania. Problema znaka i znacenia*, Izd. Mosk. Univ., 1969.
4. M. A. Korșunov, *Teoria otrajenia i tvorcestvo*, Izd. polit. literaturî, Moskva, 1971.
5. I. A. Stepanov, *Semiotika*, Izd. Nauka Moskva, 1971.
6. S. A. Vasliev, *Semanticeskaia structura iazika i eio otnoșenie k deistvitelnosti. Loghika i metodologhia nauki*, Izd. Nauka Moskva, 1967.
7. Cornel Popa, *Teoria cunoașterii*, Ed. științifică, București, 1972.

НЕКОТОРЫЕ СТРУКТУРАЛИСТСКИЕ АСПЕКТЫ СЕМИОТИКИ

(Резюме)

Автор анализирует основную проблематику семиотики, подчеркивая, с одной стороны, что семиотика была одной из теорий, способствовавших выработке структуралистского, системного воззрения на мир, а, с другой стороны, что ее вопросы могут быть решены лишь путем последовательного применения структуралистского метода. С этих позиций автор пытается уточнить определение понятия смысла.

Автор выявляет также тот факт, что для определения смысла — основного понятия семиотики — необходимо оперировать не только понятием отражения, но и понятием творчества. Прибегая к понятию творчества, можно объяснить отличие между смыслом и значением, а также различие между смыслом простых эмпирических понятий и теоретических понятий.

SOME STRUCTURAL ASPECTS OF SEMIOTICS

(Summary)

The study analyzes the main problems of semiotics revealing that on one hand it has been one of the theories that contributed to the structural systemic world's vision elaboration, and on the other hand its problems cannot be solved but applying consistently the structural method. From this standpoint the author tries to state accurately the definition of the notion of meaning.

Also, the study points out the fact that for defining the meaning — the fundamental concept of semiotics — it is not sufficient to deal with the notion of reflection, but also with the notion of creation. Appealing to the notion of creation, too, one can explain the difference between sense and signification, as well as the distinction between the simple empirical notions' meaning and the theoretical notions' meaning.

EXPERIMENTUL ÎN BIOLOGIE

MARIA BASARAB

În decursul evoluției sale, biologia a trecut prin diferite faze și ritmuri de la forma sa preștiințifică pînă la forma sa contemporană, care, privită sub aspectul dinamicii dezvoltării, ocupă astăzi — după numeroși autori — primul loc, înregistrînd progrese rapide și deosebit de importante, comparabile cu cele ale fizicii din deceniile 4—5 ale secolului nostru.

Deși obiectul biologiei este și astăzi, ca și la începutul secolului XX, viața în toate manifestările ei, aceasta nu înseamnă însă că el nu a evoluat, pretinzînd o evoluție corespunzătoare și a metodelor.

Progresul general al cunoașterii, tehnicii și metodologiei, a făcut ca biologia să cuprindă noi ramuri și noi metode de cercetare, care devin tot mai complexe, încît fără teama de a greși se poate afirma că deseori marile descoperiri se datoresc unor tehnici și metode foarte delicate, cu care savanții au reușit să aprofundeze numeroasele taine ale domeniului.

Ca și celelalte științe, biologia are atît metode specifice de cercetare, cît și altele (cea experimentală, a modelării etc.), care, deși comune mai multor discipline, presupun în aplicarea lor biologică trăsături particulare. Diferențierea internă și întrepătrunderea metodelor speciale, caracteristice în cercetarea biologică modernă, au avut loc istoric, în legătură cu specificul obiectului și al cunoașterii acestora.

Privind evoluția activității de cercetare științifică în domeniul biologiei, se poate spune că ea a început cu observația și descrierea fenomenelor biologice, a trecut apoi la experimentul biologic, de aici la experimentul biofizic, biochimic și în cele din urmă la folosirea metodei modelelor.

Începînd cu a doua jumătate a secolului XIX apare o cotitură în practica biologică, trecerea de la observația științifică la experimentul științific, trecerea de la o cunoaștere activă care nu modifică mediul, spre o cunoaștere care și modifică condițiile de desfășurare a obiectului. Experimentul, subordonîndu-și observația, o ridică pe o treaptă superioară; este vorba de trecerea de la observarea fenomenelor în condiții naturale la observarea lor provocată. „În științele de experimentare,

arată Claude Bernard, omul observă și în plus acționează asupra materiei, îi analizează proprietățile și provoacă apariția, în folosul său, a unor fenomene care, fără îndoială, se petrec tot conform legilor naturii, însă în condiții pe care natura nu le-a realizat prea des“ [1, p. 81].

Treptat biologia își schimbă și locul investigației, integrând observarea viețuitoarelor în mediul lor propriu cu cercetări de laborator.

În raport cu experimentul din natura nevie, experimentul în biologie are de învins o serie de obstacole legate de *complexitatea fenomenelor vii* (în spațiu și timp) și de *dependența lor de o multitudine de factori interni*. Factorii generali și cei locali care intervin în determinismul fenomenelor biologice cercetate sînt extrem de numeroși. „Exprimarea calităților prin indici cantitativ este mai dificilă și mai puțin fidelă, ceea ce limitează posibilitățile de aplicare a raționamentului matematic. Necesitatea este mai greu detașabilă de întimplare, factorii întimplători în experiment sînt mai greu eliminabili și, în consecință, condițiile experimentale mai greu reproductibile și mai greu etalonabile“ [2, p. 293].

Astfel, fenomenul biologic, fiind un proces de durată mai complex decît fenomenul din natura nevie, face dificilă repetarea experimentului biologic. De aceea este necesară o serie întregă de experimente, realizate în condiții diferite, cu posibilitatea creerii unor situații controlabile diverse.

Complexitatea organismelor vii atrage după sine și alte dificultăți.

Pentru a studia un organism este necesară, dar nicidecum suficientă, disecarea elementelor. Ea trebuie întregită cu analiza organelor. Dar, a separa părțile organismului pentru a le studia, înseamnă un alt nivel de denaturare, corectat prin cercetarea rolului pe care îl joacă organismul luat ca întreg. Chiar și în cercetarea globală manevrele experimentale însăși produc perturbări greu de apreciat. Astfel, prin operație se influențează nervii inhibitori și excitatori ai organelor, sau organismul în întregime ajunge în stare de „șoc“ [3, p. 332].

Așa cum arată și biologul F. Jacob, „căutîndu-se să se ajungă la unitățile cele mai profunde ale organismului, există riscul de a le vătăma grav, de a le tulbura funcționarea și chiar de a o inhiba“ [5, p. 211].

Din aprecierile de mai sus, F. Jacob desprinde concluzia că nu pot exista două tipuri de biologie, una care să studieze întregul organism, alta constituenții lui. Pot exista doar cele două aspecte, într-o permanentă întrepătrundere, ceea ce nu anulează relativa independență a investigațiilor izolate.

Dificultatea experimentării în biologie este legată apoi și de problemele pe care le ridică, în acest domeniu, *intervenția modificatoare a experimentatorului*. Pe măsură ce tehnica experimentului devine mai perfecționată, devine tot mai mare influența experimentatorului asupra obiectului cercetat. Din punct de vedere metodologic este important în acest caz să se elimine pe cît este posibil toate elementele subiective perturbante. „În științele biologice — scria Claude Bernard — rolul metodei este mai important ca urmare a complexității uriașe a fenomenelor

și a nenumăratelor motive de eroare, pe care această complexitate le aduce în experimentare“ (1, p. 100—101).

În studiul viului, experimentul ocupă — cu toate dificultățile — un rol tot mai mare. „Avantajul experimentului constă în mobilitatea sa neobișnuită, cu ajutorul lui cercetătorul poate studia fenomenele în cele mai diferite condiții, poate să determine după dorință variația acestor condiții, poate să introducă în ele factori noi care să complice sau să simplifice cursul fenomenului studiat“ (4, p. 123).

Experimentul permite crearea planică a unor situații care pot fi cu dificultate sau pur și simplu nu pot fi studiate în condiții naturale. Un exemplu îl poate oferi *variația condițiilor*. Variația condițiilor, în care se studiază procesele dependente de aceste condiții, permite determinarea foarte precisă a caracterului acțiunilor îndreptate asupra procesului studiat, precum și accelerarea sau încetinirea lor. Astfel, devin accesibile pentru cercetare procese care în desfășurarea lor naturală fie că decurg extrem de încet, fie extrem de rapid, pentru ca ele să poată fi cunoscute în suficientă măsură cu ajutorul observației simple.

Variația condițiilor în cercetarea biologică experimentală se întindește cu *variația obiectelor de investigație care se află în aceste condiții, divizarea lor în părți*, desprinderea din ele a anumitor laturi, care interesează pe experimentator și apoi studierea lor *in vitro* sau *in vivo*.

Evident că fenomenul supus experimentului nu numai că nu este cel din contextul natural, dar cu olt cadrul artificial se complică, cu atit și concluziile diferă, fiind specifice. Așa de pildă, *experiența asupra unui organ izolat* se situează foarte departe de viața normală a organismului care l-a furnizat. Condițiile artificiale sînt prezente aici în toate laturile experienței efectuate asupra unui organ izolat: natura lichidului de perfuzie, condițiile de oxigenare ale celulei, inervația etc. Experiențele care se fac asupra unor fragmente de organe sînt și mai destructive decit cele care se fac asupra organelor izolate. Cu toate acestea nu se poate contesta utilitatea unor astfel de cercetări care permit studierea celulelor în bune condiții. Făcînd posibilă supraviețuirea fragmentelor de organe mai mult timp, asemenea experiențe sînt semnificative pentru cercetare. În biologie s-a încetățenit demult experimentul realizat *in vitro*, esența căruia constă în studiul proceselor vitale într-un mediu artificial exterior organismului.

Una din problemele cheie ale biologiei teoretice și experimentale o constituie confruntarea observațiilor *in vitro* și *in vivo*. Uneori rezultatele obținute prin experimentare *in vitro* pot fi folosite prin extrapolare la interpretarea lor *in vivo*. Alteori o astfel de extrapolare e imposibilă, sau extrem de dificilă.

În biologia contemporană experimentul este folosit în toate ramurile sale, avînd trăsături comune cu toate celelalte forme ale metodei experimentale utilizate în diferite domenii ale științelor contemporane ale naturii, dar posedînd și o serie de trăsături specifice condiționate de particularitățile obiectului de studiu. Astfel, pot fi desprinse mai multe tipuri fundamentale de experiment biologic, strîns legate între ele.

În primul rînd putem menționa *experimentul fiziologic* care a dominat în biologie, în stadiile incipiente ale dezvoltării acesteia ca știință experimentală, cînd cu ajutorul lui s-au făcut o serie de descoperiri de importanță principială. Forța sa cognitivă nu poate fi subapreciată nici în biologia actuală. Experimentul fiziologic cercetează latura funcțională a sistemelor vii, cu ajutorul său sînt studiate procesele, dinamica activității vitale a organismelor.

În fiziologie experimentarea constă cel mai adesea în a modifica starea naturală a unui organism cu perturbarea desfășurării unei funcții sau a altora. Același rezultat se poate obține și prin observarea anumitor stări patologice. Dacă cunoașterea stării fiziologice este necesară pentru interpretarea stărilor patologice, studiul patologiei, la rîndul său, constituie un instrument prețios în analiza funcționării ființelor vii.

Printre forme specifice ale experimentului fiziologic menționăm așa-numita metodă a organelor izolate și a „culturilor de țesături”, *experimentul cronic* și *experimentul acut*.

Prima formă de experiment fiziologic — *metoda organelor izolate și a culturii de țesături* constă în studierea funcțiilor organelor, a țesăturilor și celulelor în afara organismului integral, în condiții de laborator, în care se reușește menținerea acestor părți izolate ale organismului. În *experimentul cronic* se păstrează integritatea anatomică și biochimică a organismului studiat. I. P. Pavlov a aplicat pe scară largă *experimentul cronic*, care oferă posibilitatea de cercetare a funcțiilor unui organ sau a altuia în mod sistematic și neizolat de celelalte organe și în strînsă legătură cu procesele activității lor vitale. Experimentul cronic s-a dovedit a fi un procedeu important în descifrarea multor procese extrem de complexe ale organismului. Cu ajutorul lui I. P. Pavlov a reușit, după cum se știe, să ofere o explicație științifică a mecanismelor fiziologice ale activității nervoase superioare la animale și om. Această explicație este conținută și în teoria reflexelor condiționate. *Experimentul acut* poate servi la cercetarea anumitor fenomene în momentul intervențiilor chirurgicale de vivisecție, care modifică funcționarea normală a părții din organism și condițiile acestei funcții.

Studiul proceselor fiziologice, ale funcțiilor organismului pe baza metodei experimentale, a dus încă la sfîrșitul secolului trecut la dezvoltarea *morfologiei experimentale*. Inițial acest gen de experiment a permis descoperiri deosebit de importante de ordin pur factual, dar și generalizări unilaterale de orientare mecanicistă care au dus la pierderea din vedere a integralității sistemelor vii și a proceselor formative, la concluzii de tipul autogenezei, iar uneori chiar vitaliste. Aplicarea corectă, adecvată a metodei experimentale în domeniul morfologiei plantelor și animalelor a dus în ultimă instanță la rezultate pozitive și în acest plan.

În strînsă legătură cu experimentul fiziologic și morfologic se află *experimentul genetic* care ne permite să înțelegem dirijarea și controlul nenumăratelor reacții ce se petrec în celula vie, ereditatea organismelor și variabilitatea ei. Deși în experimentul genetic sînt utilizate pe larg

procedeele fiziologice și morfologice, acestea au aici un rol subordonat. Pe primul plan se află procedeele genetice specifice de analiză, care au dobândit o largă dezvoltare și o elaborare detaliată în lucrările întemeietorilor geneticii contemporane (Avery, McLeod, McCarthy). Genetica se ocupă de procesele prin care diferitele însușiri ale unui organism se transmit de la părinți la urmași. Perfecționarea metodelor citochimice a pus pe primul plan al cercetărilor chimismul celular. Dintre descoperirile mai importante amintim așa-numita reacție nucleară specifică pentru ADN (Feulgen), determinarea cantitativă a acizilor nucleici din celule prin folosirea radiațiilor ultraviolete, relația dintre sinteza proteinelor și cantitatea de acid ribonucleic din celule. Una din achizițiile importante ale geneticii experimentale este și *metoda citogenetică*, prin care se poate studia garnitura cromozomială a diferitelor organisme. În urma congresului de la Denver și apoi prin îmbunătățirea adusă de Pathau, s-a stabilit cariograma umană, ce prezintă o importanță deosebită în elucidarea unor mecanisme de transmitere a unor caractere în genetica umană normală sau în eredopatologie. Descoperirea configurației spațiale a moleculei de ADN făcută de Watson și Crick, cu toate implicațiile ei biologice, a constituit unul dintre evenimentele științifice majore ale acestui secol.

Utilizarea în investigarea fenomenelor și proceselor biologice a experimentului fiziologic, morfologic, genetic s-a dovedit a fi insuficientă pentru a putea surprinde cauzele mult mai profunde ale acestor procese și fenomene, organizarea lor internă, prefacerile fizice și chimice ale structurilor ce participă la procesele metabolice ale celulelor și organismelor integrale. Pentru rezolvarea acestor probleme cercetarea biologică utilizează experimentul *biofizic și biochimic*, ținând seama în aplicarea lui de complexitatea cu totul aparte a fenomenelor vieții și adâncind însemnătatea și eficiența experimentelor apărute anterior.

Biologia altădată constrinsă să se izoleze de celelalte științe pentru a-și defini obiectul și metodele, se vede nevoită la mijlocul secolului al XX-lea, pentru a fi în măsură să analizeze în continuare structura ființelor vii și modul lor de funcționare, să se asocieze din nou cu fizica și chimia. Cercetarea fizico-chimică a sistemelor vii constituie un pas înainte pe drumul dezvoltării experimentului biologic și a contribuit la formarea unor discipline speciale noi în cadrul biologiei, respectiv a biofizicii și biochimiei.

Marele avantaj al *experimentului fizico-chimic* în biologia contemporană îl constituie faptul că, cu ajutorul lui s-a reușit adâncirea cunoașterii privind organizarea viului și s-au întins granițele de cercetare pînă la cele mai mici unități alcătuitoare ale celului, pînă la structurile submicroscopice. Cu ajutorul experimentului fizico-chimic s-au făcut o serie de descoperiri printre care menționăm descoperirea de complexe sisteme polienzimatice care determină desfășurarea proceselor biochimice, a fost stabilită greutatea moleculară a multor proteine, s-au obținut succese în studiul particularităților structurii și al proprietăților acizilor nucleici (ADN și ARN), precum și al biosintezei naturale și al sin-

tezei artificiale a lor și al rolului lor în procesele metabolice și în ereditate.

Rezultate remarcabile a dat cercetarea fizico-chimică a nucleului celular. Genetica, care folosea anterior cu deosebire forme ale experimentului biologic, a trecut la utilizarea analizei fizico-chimice a proceselor eredității și variabilității sale, analiză realizată la nivel *subcelular și molecular*.

Evident, experimentul fizico-chimic este încă la începutul aplicării sale și are în față o cale lungă de perfecționare. Deja acum, aparența de sinteză organică a abordărilor fizice și ale celor chimice, se remarcă diverse direcții, procedee de investigare în experimentul fizico-chimic.

Studiul structurilor și proceselor submicroscopice ale celulei vii a înaintat sensibil în primul rând cu ajutorul experimentelor analitice legate de destrămarea întregului și cercetarea fragmentelor obținute in vitro. Acest lucru a devenit cu puțință în urma dezvoltării tehnicii *centrifugării diferențiate*, a microscopiei electronice, a cromatografiei și a spectroscopiei.

Fracționarea obiectului cercetării experimentale cu ajutorul centrifugării diferențiate se aplică pentru a obține nuclei, plastide, mitocondrii și microzomi în stare relativ pură. Cu ultracentrifugile actuale, care dezvoltă zeci de mii de rotații pe minut, se ajunge la studierea structurii și formelor moleculelor sistemelor vii, la fracționarea și studierea fermentilor, a virusilor etc. Virusii, datorită compoziției lor relativ simple, reprezintă pentru cercetările de biologie moleculare modele experimentale de o valoare deosebită. Multe dintre cunoștințele noastre despre rolul acizilor nucleici în procesul de înregistrare, transcriere și transmitere a informației genetice sînt rezultatul direct al studiilor efectuate asupra virusilor.

Cu ajutorul microscopului electronic, ce mărește obiectele de un milion de ori și mai mult, s-a obținut nu numai imaginea structurilor intracelulare, ci și a unor macromolecule ale substanței vii. Perfecționarea tehnicii secțiunilor pentru observație permite obținerea unor secțiuni de 0,01 microni din obiectul investigat.

Este caracteristic faptul că, în legătură cu dezvoltarea și complicarea mijloacelor tehnice de observație, deosebirea dintre observație și experiment (în sensul îngust al cuvîntului) devine într-o anumită măsură convențională. „Oare se poate vorbi despre observația simplă a obiectelor biologiei contemporane atunci cînd se utilizează microscopul electronic? Căci obiectul de studiat este supus acțiunii experimentale și este deformat în funcție de scopurile cercetării“ [4, p. 142].

Un alt mod de experiment fizico-chimic este *studierea integrală* a proceselor biologice in vivo. Experimentul pe viu a devenit posibil ca urmare a tehnicii și metodicii microscopiei electronice, fiind strîns legat de succesele fizicii nucleare. Acestea au oferit biologilor în particular metoda atomilor marcați ce permite cercetarea structurii și funcțiilor formațiilor subcelulare, studiul lor pe viu. În aceeași direcție se

desfășoară și elaborarea altor procedee de cercetare pe viu (rezonanța paramagnetică, spectroscopia moleculară etc.), care împreună cu aplicarea atomilor marcați vor permite un progres considerabil în cunoașterea proceselor celor mai intime ale organismului viu, studiat în funcționare normală.

Rezultate remarcabile se obțin în studiul pe viu al proceselor metabolice, biochimice cu ajutorul metodei atomilor marcați. Atomii marcați fac vizibilă dinamica, căile deplasării diferitelor substanțe ce iau parte la procesele metabolice, iar investigația are loc într-un organism cu funcționare normală, putând fi înregistrată cu multă exactitate. Temelia acestor cercetări constituie aplicarea în biologie a metodelor fizice, în particular a proprietăților radioactivității. Folosirea metodelor moderne și a celei mai noi aparatură ne permit să pătrundem în profunzimile vieții care mai înainte erau inaccesibile. Introducând un atom radioactiv într-o moleculă, se poate urmări, după radierea lui, unde se află în molecula marcată, ce drum parcurge în sistemul viu, cu ce viteză și în ce interval de timp. Astfel, s-a stabilit că vitezele de deplasare ale substanțelor în organism sînt neobișnuit de rapide. Metoda a permis să se stabilească pînă la ce limite are loc descompunerea în procesul de metabolism și cum se realizează sinteza. Aceasta a oferit posibilitatea unei imagini mai precise a activității de detaliu din fotosinteza plantelor.

Printre realizările secolului XX se numără și *radiobiologia*, știință care studiază reacția sistemului biologic la acțiunea radiațiilor ionizante și care constituie baza teoretică a utilizării radiațiilor ionizante în medicină, agricultură și industrie. Acest fapt este pe deplin explicabil, deoarece nu există fenomen biologic care să nu fie influențat direct de acțiunea radiațiilor ionizante.

Cele cîteva aspecte pe care le-am menționat pînă acum au relevat importanța fizicii și chimiei pentru biologie. Cînd privim însă biologia în perspectivă, se produce o anumită deplasare a accentelor. Este posibil ca în următoarele decenii să crească considerabil influența biologiei asupra fizicii, chimiei și asupra tehnicii experimentale și de producție legată de fizică și de chimie. „Această retroacțiune este posibilă atît la nivelul molecular cît și la cel supramolecular. La nivelul molecular ne așteptăm la o perfecționare a polimerilor sintetici“ [6, p. 98].

În ultimele două decenii metodele tradiționale ale cercetării biologice au primit un nou impuls din partea matematicii îmbogățind astfel experimentul biologic. În consecință, laturi noi ale materiei vii au fost cuprinse în sfera de investigație a biologiei.

Metodele matematice constituie în momentul de față obiect de interes pentru biologie sub două aspecte:

- a) ca instrument necesar pentru prelucrarea datelor experimentale cantitative în vederea unor rezultate cît mai precise și cît mai sigure, și
- b) ca instrument independent al cercetării proceselor biologice prin adaptarea lor la particularitățile obiectului biologic.

În biologia contemporană au găsit o largă aplicare multe metode matematice. Metodele statistice, ale teoriei probabilității s-au dovedit

deosebit de eficiente în genetică și alte domenii ale biologiei, unde cercetătorul are de-a face cu legități statistice și trebuie să ia în considerare o mulțime de mărimi variabile, de fenomene întâmplătoare. Utilizarea metodelor matematice se dezvoltă nu numai în adâncime ci și în lărgime. Astfel, metodele matematice și-au găsit aplicabilitatea în paleontologie, sistematică, filogenie, antropologie etc. Mari posibilități pentru aplicarea metodelor matematice în biologie oferă cibernetica. Utilizarea mașinilor de calcul a dus la revoluționarea caracterului experimentării. Ele asigură analiza cantitativă rapidă și sortarea numeroaselor date ale experimentului fizico-chimic, asigură cercetarea structurilor fine și funcțiilor biochimice ale sistemelor vii la nivel molecular. „Aplicarea metodelor fizice, chimice și matematice în biologie permite soluționarea multor probleme extrem de complexe, permit să se realizeze variația procedeele de cercetare, perfecționându-le și făcându-le mai precise“ [4, p. 146].

Experimentul fizico-chimic întemeindu-se pe metodele matematice, permite să se realizeze studiul analitic al structurilor izolate și al componentelor funcționale ale sistemelor vii și totodată studiul sintetic al esenței, al mecanismelor vitale fine în interdependența lor globală.

În biologia modernă prezintă o importanță deosebită cercetările experimentale îndreptate spre reproducerea artificială a sistemelor vii, în particular *biosinteza*. În anumite limite această direcție de investigație biologică poate fi considerată ca un gen deosebit de experiment biologic contemporan, biosinteza ca gen de experimentare legat organic de stabilirea esenței vieții și a originii ei, de problemele biochimiei evoluționiste, cu perspective uriașe nu numai pe plan teoretic ci și pe plan practic productiv.

Majoritatea savanților nu se mai îndoiesc acum de posibilitatea biosintezei și de originea abiogenă a sistemelor vii. Fără îndoială, viul va fi creat artificial, dar nu în afara chimiei. Cercetările intensive ale biochimistilor au transformat problema dintr-una teoretică în una experimentală. Deja s-au obținut unele rezultate care ne permit să afirmăm că știința nu este departe de posibilitatea de a da un răspuns problemei esenței și originii vieții.

Biologia se dezvoltă în indisolubilă legătură cu producția. Desigur acest fapt trebuie înțeles ca o interdependență între biologie și producție. Pe această bază apare un nou gen de experiment, *experimentul de producție*. Utilizarea lui în biologia actuală este deocamdată doar la început, dar există toate premisele pentru dezvoltarea lui. Multe probleme biologice necesită astăzi pentru soluționarea lor experiențe de proporții realizabile numai pe câmp și în ferme zootehnice. Experimentul de producție este rodul secolului nostru, rezultat al împletirii condițiilor științifice cu cele din domeniul social și economic. Descoperirile științifice au dovedit deseori o realizare practică, de producție, făcând posibilă transformarea experimentului de laborator în unul de producție și apoi transpunerea direct în producție. Experimentul de producție este o

treaptă nouă cu perspective de dezvoltare, intrucît posibilitățile lui cognitive sînt inepuizabile.

Din cele expuse mai sus, se desprinde complicarea crescîndă a metodelor experimentale în biologie, care permit abordarea problemelor la toate nivelele de organizare a materiei vii, precum și perfecționarea rezultatelor provenind din lărgirea și adîncirea proceselor noi de investigație.

BIBLIOGRAFIE

1. Claude Bernard, *Introducere în studiul medicinei experimentale*, Ed. științifică, București, 1958.
2. *Dialectica materialistă metodologie generală a științelor particulare*. Ed. Academiei, București, 1963.
3. *Dialectica metodelor în cercetarea științifică*, Ed. științifică, București, 1966, vol. I.
4. I. T. Frolov, *Ocerki metodologhii biologhiceskogo issledovania*, Izd. Misl. Moskva, 1965.
5. François Jacob, *Logica viului*, Ed. Enciclopedică română, București, 1972.
6. B. G. Kuznețov, *Știința în anul 2000*, Ed. Enciclopedică română, București, 1971.

ЭКСПЕРИМЕНТ В БИОЛОГИИ

(Резюме)

В статье изложены особенности биологического эксперимента. По сравнению с экспериментом о неживой природе, биологический эксперимент должен преодолевать ряд препятствий, связанных со сложностью живых явлений, с более выраженным вмешательством экспериментатора.

Современная биология использует эксперимент во всех его сторонах. Автор выделяет основные типы эксперимента, как, напр.: физиологический, морфологический, генетический, биофизический, биохимический, производственный эксперименты, тесно связанные между собой.

EXPERIMENT IN BIOLOGY

(Summary)

The paper presents the peculiarities of the biological experiment. In comparison with the experiment in the unliving nature, the biological experiment has to pass over a series of obstacles linked to the living phenomena complexity, to the more accentuated modifying intervention of the experimenter.

Contemporary biology uses the experiment in all its aspects, and several fundamental experiment types can be detached, as for example the physiological, morphological, genetic, biophysical, biochemical, and production experiment, tightly linked to one another.

DIN GÎNDIREA FILOZOFICĂ A ROMÂNIEI

ELEMENTE DE GÎNDIRE MODERNĂ LA DIMITRIE CANTEMIR

NICOLAE TRANDAFOIU

Dimitrie Cantemir este gânditorul prin care cultura și știința românească au pătruns cu mare energie în conștiința umanității. În ansamblul ei, opera sa se distinge prin aceea că marchează o etapă de tranziție atât pentru cultura românească cât și pentru cea răsăriteană în genere, cărora le conferă un sens major prin ideile sale înnoitoare. Fiu al unei epoci în schimbare și al unui popor aflat la confluența unor mari înfruntări istorice în care este angajat cu întreaga lui ființă, gânditorul român dă o expresie caracteristică acestor procese complexe și profund contradictorii a căror mișcare aparent șovăielnică (datorită unui ritm lent de înaintare) ascunde transformări de adâncime ce merg în sensul unor schimbări de esență.

Acestei mari complexități a realităților sociale, istorice și culturale în care se formează, trăiește și activează Cantemir îi corespunde o operă nu mai puțin complexă care, tocmai de aceea, ridică grele probleme de interpretare. Credem că numai nepierzind din vedere realitățile și tendințele atât de felurite care se înfruntă și se confruntă la cumpăna secolelor XVII și XVIII și care, ca un curent subteran, răzbat în vasta operă cantemireană, unde le regăsim redade conceptual sau transfigurat, se pot descifra semnificațiile definitorii, adică de conținut profund ale acestei opere. Aceste dificultăți de interpretare explică — în parte — și de ce am intrat atât de târziu în posesia studiilor monografice mulțumită cărora putem să ne formăm astăzi o imagine mai clară și mai justă despre acela a cărui operă — după expresia fericită a unui gânditor poet — „echivalează cu aceea a unei întregi societăți literare și științifice“ [2, p. 161].

Orice încercare de interpretare a operei marelui învățat moldovean care ar nesocoti ideile noi, necorespunzătoare ca atare cu structura concepției ortodoxe tradiționale (de la care se reclamă permanent Cantemir), și ar rămîne numai la această structură și la ideile care concordă

cu ea, ar obține o imagine ștersă, oarecare, confundabilă cu oricare altă concepție creștină medievală. De altfel, nu puține dintre interpretările mai vechi ale gândirii cantemiriene au procedat în acest fel — manieră proprie astăzi structuralismului static, în forma pe care o ia acesta la Foucault de exemplu — și tocmai de aceea rezultatele s-au arătat a fi mediocre și inutilizabile unei valorificări care ar încerca să integreze această gândire în evoluția culturii românești.

Abordarea aceleiași opere din perspectiva istorismului marxist duce cu totul la alte rezultate (sînt ilustrative în această privință monografiile lui Dan Bădărău și Petru Vaida sau studiile lui I. Verdeș, Pompiliu Teodor etc.). O asemenea abordare permite evidențierea ideilor care au ajutat gândirea românească să ia un contur modern. Ca la toți marii gânditori novatori, și la Cantemir trebuie să se pună cu prioritate problema raportului dintre structura concepției existente la începutul activității sale și modificările pe care gânditorul le aduce acestei structuri prin ideile sale noi.

Fără îndoială, noi nu trebuie să ignorăm faptul că Dimitrie Cantemir a fost educat, și deci s-a format, în spiritul ortodoxismului, dar locul și rolul lui sînt determinate în ultimă instanță de noile perspective deschise de ideile sale înaintate, prin care a îmbogățit cultura noastră sau pe cea răsăriteană și, într-o perspectivă mai largă, chiar și pe aceea a umanității. Deși viziunea de ansamblu pare să rămînă la Cantemir cea tradițională, structura acesteia este radical modificată prin inserarea în cadrul ei a unor teme, probleme și idei cu un profil diferit. Prin calitatea lor nouă și prin greutatea lor specifică aparte, acestea ajung să disloce în puncte esențiale structura concepției tradiționale. Ceva mai mult, unele dintre ideile și soluțiile cantemiriene se încadrează de-a dreptul în orizontul gândirii moderne. Menționăm că unele dintre aceste idei sînt înaintate nu numai pentru gândirea răsăriteană, dar și pentru cea occidentală. Prin aceasta nu vrem să afirmăm că Dimitrie Cantemir ar fi fost superior față de marii gânditori occidentali ai vremii sale — la aceasta s-a opus de la bun început însuși climatul intelectual în care s-a format și a activat el —, ci numai să punem în lumină adevărul că prin unele dintre ideile sale Cantemir a servit cugetarea de avangardă a timpului. Și tocmai unor asemenea idei li se datorează audiența largă de care s-a bucurat Cantemir în veacul luminilor. Și tot prin astfel de idei a înrîurit învățatul nostru, într-un mod decisiv, și cultura românească ulterioară. În consecință, ideile novatoare cantemiriene nu numai au dislocat structura tradițională a spiritualității românești, dar ele au intrat, printr-o dezvoltare corespunzătoare, ca elemente de trăinicie în urzeala gândirii românești moderne de factură iluministă, mai întii prin efortul impresionant al reprezentanților Școlii ardelenne și apoi prin aportul gândirii pașoptiste.

Ideile noi ale gândirii cantemiriene acoperă toate marile domenii ale cugetării filosofice — ontologie, epistemologie, antropologie —, sînt solidare prin calitatea lor și în consens cu tendințele dezvoltării istorice.

În domeniul ontologiei, trecerea lui Cantemir spre gîndirea modernă se efectuează în așa fel încît punctul de plecare nu este niciodată complet părăsit. În această tranziție, unele poziții vechi de gîndire sînt reafirmate pe fundalul unor procese sociale care, în transformare fiind, cer alte judecăți asupra lumii și lucrurilor decît cele tradiționale; așa se face că apar probleme și idei care, deși sînt afirmate pornindu-se de la pozițiile vechi de gîndire și în aparență — poate și în intenție — vin spre a le întări, în esență ele sînt de altă calitate și nu vor întîrzi să le submineze. Treptat, aria explicativă și de problematizare se lărgește în dauna tezelor dogmatice. Astfel, situat încă în aria cîmpului ideologic existent (cel al ortodoxismului), Cantemir reușește totuși să elaboreze sau să aclimatizeze elemente importante ale gîndirii moderne.

Această împletire de elemente tradiționale și novatoare este explicabilă atît prin formația intelectuală a lui Cantemir cît și prin scopurile urmărite de domnul moldovean, scopuri ce nu puteau fi realizate nici rămînînd strict la ortodoxism și nici părăsindu-l complet. Așa cum s-a mai observat, pe plan politic Cantemir urmărea trei obiective: 1. eliberarea de sub turci, 2. înlăturarea regimului boieresc și întărirea puterii centrale și 3. fortifierea bisericii ortodoxe ca instituție subordonată statului centralizat [1, p. 77—78]. Cele trei obiective se împletesc și se condiționează în realizarea lor. Aceasta pentru că, pentru gînditorul politic Cantemir, ortodoxismul este un factor important în complexul mijloacelor de luptă pentru eliberare, el fiind un element de puternică opoziție față de religia pe care voia s-o impună asupra poporului extern ca primă etapă a procesului de deznaționalizare. Însă, pentru învățatul Cantemir, ortodoxismul rămîne util în raport cu scopurile amintite numai dacă permite exercitarea științei. Aceasta se impunea atît pentru a adapta ortodoxia la cerințele vremurilor noi și a o face astfel aptă de a ține piept presiunilor coranului și catolicismului, cît și pentru a asigura științei și filosofiei spațiu de lucru.

Delimitarea pe care o operează gîndirea cantemireană între teologie și știință nu are drept model scolastica — pentru care Cantemir resimte o profundă adversitate —, ci neoaristotelismul [cf. 9, p. 218—242]. Deși separarea celor două domenii nu este realizată de la început de către Cantemir — ea fiind consemnată abia începînd cu *Micul compendiu de logică generală* și cu *Istoria ieroglifică* —, ea este totuși intuită încă în lucrarea în care sînt exprimate cele mai mari rezerve față de știință. *Sacrosanctae scientiae indepîngibilis imago*: „Toți cei ce tratează despre al lucrurilor adevăr sînt de acord că adevărul se află nu mai puțin în speculațiunile fizice decît în cele teologice“ [7, p. 255]. Această idee că și „speculațiunile fizice“ duc la adevăr va fi dezvoltată ulterior de Cantemir în sensul delimitării mai precise a domeniului în care acționează legitatea și cauzalitatea naturală și în care numai știința și filosofia sînt competente. În acest caz, teologiei îi revine să relateze numai despre momentul creației. Tot ceea ce urmează acestui moment scapă competenței teologiei deoarece divinitatea nu mai intervine în procesele naturale. Încă în *Sacrosanctae* se menționează în acest sens că tot ce ține

de existența sensibilă nu poate proveni din nimic, ci, „în afară de cauzele sale necesare și concordante, nici nu devine, nici nu poate să se întâmple ca să devină; deci un caz oarecare nu se va putea ivi fără anumite cauze proprii și certe“ [7, p. 324; v. și 1, p. 239]. Această idee realistă este precizată în *Istoria ieroglifică*: „ziditorul, după înțelepciunea și puterea sa zidirea săvârșind, de lucru se odihnește...“ [4, p. 175]. Dacă adăugăm aici completarea că includerea cauzei finale în procesele naturale este „preste chiteala firii“ [3, p. 111], atunci concepția deistă a lui Cantemir ne apare destul de bine conturată și — în ciuda unor inconsecvențe în probleme de ontologie — capabilă să asigure o bază teoretică suficientă funcționării investigației științifice. Indiferent de faptul dacă filosoful român a urmărit să întărească teologia ortodoxă retrăgînd-o din domeniile în care se angaja într-o dispută periculoasă cu știința și filosofia sau a intenționat să asigure autonomie științei și filosofiei atribuindu-le un domeniu în care teologia nu are a se amesteca, sau chiar (ceea ce nu este improbabil) ambele acestea, deismul cantemirian reprezintă în mod obiectiv o fundamentare — prima în gândirea românească — a dreptului de a cerceta fenomenele într-un mod ce este propriu științei. Că în domeniul cunoașterii există la Cantemir o delimitare netă față de teologie ne-o probează concepția sa epistemologică.

Determinînd sfera obiectului filosofiei și științei ca fiind universul material și social — „Căci toată filosofia fizicească asupra trupului firesc și în știința lucrurilor ființăști să sprijinește“ [3, p. 91] — supus unor legități și necesități obiective, Cantemir elaborează totodată și o teorie a cauzalității cu implicații dialectice profunde, teorie care-l situează printre cugetătorii de frunte ai secolului al XVIII-lea. Afirmînd aceasta ne gîndim la distincția operată de el între determinismul natural și cel social și la încercarea unei mai juste corelări între necesitate și întîmplare, probleme neelucidate pe deplin la timpul respectiv. În privința primului aspect, Cantemir neagă existența vreunui finalism în natură, acesta caracterizînd numai activitatea umană: „oricîte de la ceriu pără la ceriu să văd, să simt și să înțeleg, cei a firii iscoditori și deadinsul cercători, dzic, precum patru pricini să li să dea. Pricina adecă: cine, din ce, în ce chip și pentru ce. Deci dintr-aceste patru cele trii înainte mergătoare (pre cît a mea proastă socoteală agiunge) adevărat fizicăi slujesc. Iară cea mai de pre urmă nicism cu fizica a să amesteca poate (măcar că grei și deplin învățători așe au slăvit), ce numai ithicăi...“ [4, p. 172—173]. Cantemir motivează în continuare această delimitare astfel: „De unde aievea ieste că țenchiul sfîrșitului nu în socoteala fireștilor, ce într-a izvoditoriului și pricinitoriul firii ieste... Deci, precum aievea s-au arătat, de vreme ce în cele firești socoteala pricinii sfîrșitului firește nu să află, anangheon ieste că în cele ithicești stăruiță să rămîie. Așijderea ithica nu altor fapte, fără numai ceia carea cu socoteală și cu înțelegere ieste slujește“ [4, p. 174].

Această eliminare a antropomorfismului din natură este salutară și utilă pentru cercetarea naturii ca și pentru conturarea unei concepții realiste despre lume.

În problema raportului dintre necesitate și întîmplare, Cantemir, în consens cu unele texte aristotelice, consideră că, asemenea necesității, și întîmplarea are statut ontologic: „toate lucrurile în lume sau ființăști (necesare) sînt sau timplătorești...” [3, p. 251]. Evoluția fenomenelor întîmplătoare nu poate fi pe deplin prevăzută: „În lume într-aceasta lucrurile timplătore cum vor vini și cum vor cădea, nime dintre muritori deplin și cum sînt cu mintea a le cuprinde poate, nici vreodînoară cineva rădăcina adevărului pentru cele fiitoare, afară din tot prepusul, cu socoteala a atinge s-au văzut“. În schimb, „în cele ființăști, precum începutul, așe sfîrșitul după a firii urmare, afară din tot prepusul, precum sînt a le pricepe și a le giudeca îndrăznim și putem“ [3, p. 251].

Deși din cele de mai sus s-ar putea conchide că gînditorul român concepe problema raportului dintre necesar și contingent în mod metafizic, ca un raport exterior, pe de o parte existînd fenomene necesare, iar pe de altă parte fenomene întîmplătoare, totuși nu acesta ar fi gîndul lui Cantemir. Un text asupra căruia a atras atenția Dan Bădărău ne dezvăluie un Cantemir care a înaintat departe în înțelegerea dialectică a numitului raport, și anume pînă la intuirea unei legități statistice. Pentru a pune în evidență existența unei strînse corelații între necesitate și întîmplare în cadrul aceluiași proces, autorul *Istoriei ieroglifice* recurge la un exemplu sugestiv, acela al grăunțelor lăsate să cadă din ciur, remarcînd: „că precum în ciurul cu gaurile largi multe de grăunțe mititele punem și veșca ciurului dincoace și dincoale batem și zbatem, din cele multe grăunțe, carile întii și carile mai pre urmă a cădea s-ar timpla nu știm. Iară precum pînă în cea de pre urmă, precum toate vor cădea fără greș știm“ [1, p. 251]. Ilustrînd în acest fel o problemă de maximă complexitate, Cantemir ni se revelează ca un gînditor de mare subtilitate, capabil să formuleze simplu și clar probleme dintre cele mai grele, și formulîndu-le să sugereze și soluția justă. Poate nu este de prisos să amintim că problema legității statistice a pus-o în lumină abia secolul al XIX-lea.

Acesta este conturul general al concepției lui Cantemir despre existență, ale cărei idei, cum s-a văzut, au puternice accente moderne.

*

Formarea unei concepții despre lume cu importante elemente moderne i-a permis lui Cantemir să elaboreze sau să precizeze și teze epistemologice valoroase. Desigur că și pentru Cantemir ținta cunoașterii este aflarea adevărului, ceea ce coincide cu dobîndirea științei: „cine adevărul de la rădăcină cearcă știința în vîrful înălțimii află, și cine adevărînta de gios întreabă cunoștința de sus îi răspunde“ [3, p. 109—110]. Remarcabilă este și punerea într-o relație directă a conștiinței umane cu „știința lucrurilor“: „Precum știința lucrurilor ieste lumină minții, așe neștiința lor ieste întunecarea cunoștinții“ [3, p. 56]. Trebuie însă să menționăm că și în problema cunoașterii calea spre o concepție justă a fost dificilă, realizările fiind direct condiționate de trecerea pe poziții deiste. Astfel, dacă în *Sacrosanctae* Cantemir afirmă — în opo-

ziție cu „toți învățații secolului acestuia“, dar în consens cu teismul proclamat în această lucrare și cu unele teze teozofice van-helmontiene — superioritatea „științei infuze“ față de cunoașterea naturală a omului, senzorială și rațională, în schimb, începînd cu *Micul compendiu de logică generală* și cu *Istoria ieroglifică*, Cantemir exprimă o încredere robustă în putința de cunoaștere a omului. De altfel, în aceste lucrări luăm cunoștință cu teze importante de teoria cunoașterii, dintre care unele sînt similare cu cele mai valoroase realizări epistemologice moderne.

Teoria cantemireană a cunoașterii vădește efortul de a realiza o sinteză între linia raționalistă și cea empiristă. Astfel, proclamînd, în *Micul compendiu*, „lumina naturală“, adică cunoașterea rațională, drept „cheia porților celor mai bine ferecate ale filosofiei“, deoarece ea permite atingerea adevărului pornind „de la cele mici la cele mari, de la cele inferioare la cele superioare, de la cele de pe pămînt la cele din cer“ [cf. 1, p. 144], Cantemir va arăta că această cale spre adevărurile generale poate fi parcursă nu pe cale speculativă, ci numai prin sprijinul experienței (senzoriale). În această privință, autorul *Istoriei ieroglifice* se pronunță cum nu se poate mai limpede, el afirmînd că potrivit unei axiome filosofice știute „toată cunoștința și toată știința din înaintea mîrgătoarea simțire purcede“ [3, p. 66], iar „experiența și ispita lucrului mai adevărată poate fi decît toată socoteala minții, și argumenturile arătării de față mai tari sînt decît toate chitețele“ [3, p. 64]. Aici, ca și în altă parte, observăm poziția realistă și dialectică a lui Cantemir. Aceasta este consecința centrării problemelor de cunoaștere în obiect. Și aici gînditorul român se delimitează de scolastică în sensul gîndirii moderne. Ca odinioară Leonardo da Vinci, și Cantemir exprimă exigența de a fi constituită nu o știință a vorbelor, ci una a lucrurilor: „nu etimologia numelui, ce ființa lucrului trebuie tîlcuită cînd cineva de acel lucru a să înștiința pofteste“ [3, p. 83].

După cum se poate constata din cele precedente, se poate afirma că marele învățat moldovean se realizează gîndirii empiriste moderne în privința originii empirice a cunoștințelor, fără a-i urma însă pe empiriști și mai departe. Pentru el, datele empirice sînt doar punctul de plecare al procesului de cunoaștere, rațiunea fiind aceea care, cunoscînd cauzele lucrurilor, ne conduce la adevăr: „sufletul filosof — după expresia plastică a lui Cantemir — nu numai cum și ce s-au făcut, ce și pentru ce așa s-au făcut cercetează (că toată prostimea lucrurile vădzînd precum sînt le știu, iară filosoful din ce și pentru ce așa sînt cunoaște)“ [3, p. 108]. Cantemir subliniază în *Interpretarea naturală a monarhiilor* că numai o cunoaștere care vizează cauzele și necesitatea lucrurilor are valoare de universalitate și este explicativă și, în consecință, face posibilă previziunea: „Nu va fi însă poate nimeni care să se îndoiască de faptul că, din începuturi, în chip just cunoscute, se deduce ceea ce va urma și că unui intelect bine cultivat și pătrunzător i se pot învedera și deluși de la sine ceea ce înfăptuiește ordinea neîntreruptă a naturii potrivit cu legea proprie a naturii“ [cf. 9, p. 237]. Pentru a atinge această

capacitate de a cunoaște adevărul trecînd de la simplu la complex, de la singular la general, de la efecte la cauze, intelectul trebuie pregătit prin însușirea științei funcțiilor logice. Dar, deși subliniază importanța însușirii logicii „artificiale“ ca instrument indispensabil științei, Cantemir este departe de a fetișiza tehnica logică, el considerînd că în actele cognitive simple este suficientă logica naturală. Textul următor din *Micul compendiu* ne evidențiază surprinzătoarea consonanță a gîndirii antiformaliste cantemiriene cu aceea a unor gînditori ca Descartes, Locke sau chiar Mill: „Trebuie să știm că logica nu este absolut necesară în orice act al minții ns., fiindcă, atunci cînd forma e evidentă și nu există nici o dificultate, nu e nevoie de înfățișarea logicii, căci în acest fel ar fi inutilă. Într-adevăr, în judecăți care sînt cunoscute prin ele însele este de ajuns lumina naturală; de pildă, dacă ai zice că este imposibil ca un lucru să fie și în același timp să nu fie sau, de pildă, prin faptul că vede lumina soarelui omul chiar cel mai lipsit de cultură și incapabil să aprecieze bunătatea consecinței poate să tragă fără greșală concluzia că soarele a răsărit“ [cf. 1, p. 317].

Făcînd din obiect punct esențial de referință în teoria sa a cunoașterii, Cantemir dă expresie unor probleme și tendințe ale momentului istoric respectiv, tendințe ce merg în sensul elaborării unei concepții dialectice despre cunoaștere. Următoarea afirmație e plină de sugestii în sensul aici amintit: „vînătoriul științii socoteala, iară măiestriile simțirea ieste“ [3, p. 79]. Acestei viziuni dialectice despre rosturile cunoașterii, care a știut să rețină din empirism ceea ce are într-adevăr pozitiv, adică îndemnul ca procesul de cunoaștere să pornească de la experiență, îi corespunde poziția corectă și în problema precizării obiectului logicii: „Unii sînt de părere — se spune în *Micul compendiu* — că toate lucrurile sînt obiectul logicii, iar alții că logica nu are nici un obiect, în fine alții că toate entitățile (*omnia entia*), întrucît cad sub concepte și formează subiectul metodelor științifice, constituie obiectul logicii. De această din urmă părere sîntem și noi, deoarece este cea mai apropiată de adevăr“ [1, p. 318].

Fără îndoială că o astfel de concepere a obiectului logicii — concepte, relații logice și metode științifice — corespunde cel mai bine spiritului gîndirii moderne și denotă o clară orientare realistă și antiscolastică.

În strînsă legătură cu coordonatele gîndirii filosofice a lui Cantemir trebuie să fie judecată și activitatea sa științifică. Putem chiar spune — opera gînditorului român probează acest lucru — că preocupările în domeniile filosofic și științific se împletesc strîns, realizările științifice întregindu-se în reflecție filosofică, iar aceasta ultimă își găsește punctul de reazem — cum însuși gînditorul afirmă: „toată filosofia fizicească... în știința lucrurilor ființăști să sprijinește“ — în știință. Această îngemănare a unor modalități de cunoaștere complementare prin obiectul și destinația lor își găsesc concretizarea în principiile metodologice formulate de Cantemir cu privire la cercetarea istorică. În această privință s-a remarcat cu îndreptățire că „Dimitrie Cantemir dovedește că are

presimțirea adevăratei metode moderne de cercetare“ [1, p. 315] și că prin lucrările și ideile sale „a ridicat istoriografia românească la nivelul metodologiei istorice europene“ [8, p. 43].

Este incontestabil că acest mare salt pe care-l face învățatul moldovean în direcția elaborării unei istorii care să satisfacă exigențele științifice ale timpului a fost condiționat atât de conturarea unei concepții deiste care să permită conceperea procesului istoric ca determinat de legități și cauzalități necesare — ceea ce face posibilă o știință a istoriei —, cât și de orientarea realistă și dialectică în domeniul teoriei cunoașterii, fapt ce a îngăduit inițierea unei metodologii cu aplicare specială în domeniul istoriei. Tocmai împrejurarea că universul natural și uman se prezintă ca o existență ordonată și guvernată de legi și cauzalități obiective permite înțelegerea muncii istoricului ca operă de știință și nu de imaginație sau de credință. În *Hronicul vechimei romano-moldovlahilor* Cantemir precizează: „nici o nevoie nu iese, care tilcuirilor, și mai adevărat să zicem, viselor să ne silească a crede, nici istoria poștește credință; ce știință, oă credință trebuie să avem la lucrurile carile nici dovadă au, nici a să dovedi să pot, care lucru, la istorie puțin, și mai nici un loc nu are“ [5, p. 263]. „Poftind știință“, istoria cere să fie supusă unui studiu metodic. Cantemir este conștient de marile greutăți pe care le are de întâmpinat istoricul care năzuiește să elaboreze o operă obiectivă [5, p. 297—298; 6, p. 2—3], și tocmai pentru a învinge aceste greutăți caută să stabilească el „canoanele“ metodologice cele mai corespunzătoare.

O primă exigență pusă în evidență de Cantemir este aceea ca știința istoriei să pornească de la fapte și să se sprijine neconținut pe fapte, iar cercetarea acestora să fie continuată pînă la descoperirea cauzelor lor producătoare: „Zis-am mai nainte, o axiomă a filosofilor pomenind, că rădicîndu-să pricina, să rădică și fapta... iară acum altă axiomă aducînd, zicem, că de pe fapte, a lucrurilor ființă să cunoaște, adecă, cînd vreun lucru iese făcut înțelegem că lucrul acela pricina înainte mîrgătoare au avut, căci nici un lucru fără pricină să se facă nu să poate“ [5, p. 392]. Istoricul trebuie să depună un efort susținut pentru a determina faptele istorice ale trecutului potrivit unor izvoare informative de primă mînă: „scuturînd adevărîța istoriei noastre nu din pîraie abătute, ce din singure izvoarele și fîntînile ei, cele dinceput să scoatem“ [5, p. 62]. Se impune de asemenea ca informațiile să fie acceptate ca izvor istoric numai în măsura confirmării lor de alte surse: „regulă de toți primită iese și de toți învățații întărită, adecă dictum unius, dictum nullius, zisa unuia ca zisa nimăruia a fi, de necrezut adecă și ca [și] cum nici n-ar fi zis-o cineva“ [5, p. 368].

Cantemir menționează de asemenea că informațiile demne de încredere ale istoricilor vechi pot fi completate cu indiciile pe care ni le dau inscripțiile lapidare și monetare [5, p. 161—162, 248] sau poemele populare de genul colindelor [5, p. 217]. Pornind de la o bază de informație cît mai largă posibil — dar care rămîne totdeauna într-un fel sau altul lacunară —, istoricul contemporan poate să dea un tablou mai larg și

totuși veridic evenimentelor îndepărtate, printr-o astfel de judecare a faptelor încît „alte să nu fie, fără numai, iarăși acele, ce în vremile lor adevărat au fost și s-au lucrat“ [5, p. 300].

Pentru ca istoria să atingă gradul de obiectivitate cerut de statutul ei de știință este necesar — se subliniază în repetate rînduri — ca istoricul să-și cenzureze înclinațiile subiective sau de părtinire a propriului popor. „Mai iaste și altă boală, cu care zic, precum a lucrurilor scriitori, să fie pătîmind; adevă, dragoste slavii neamului său, și din potrivă zavistia cinstii altuia, carile adevărat, nu puțin, cale adevărului, spre rătăcire minciunii a abate, pot. Însă pre cît păreri noastre să arată, mult ar trebui și giudecata acelor, cari pre alții giudecă, la cumpănă a să trage“ [5, p. 177].

Se impune deci o cumpănită „giudecată“ atît în tratarea istoriei altui popor cît și în relatarea faptelor legate de istoria propriului popor. Referindu-se la modul în care a elaborat *Istoria imperiului otoman*, Cantemir arată că, dată fiind „marea diversitate de păreri“ pe care a înțilnit-o în relatările despre statul turcesc, precum și faptul că scrierile autorilor creștini sînt mai mult un „amestec de fabule“ decît de informații demne de încredere — astfel „încît, voind să distingem adevărul de eroare vom simți acea greutate mare ce simte călătorul stînd între două căi“ —, el a preferat „mărturia scriitorilor indigeni tuturor celorlalți“, iar datele și le-a adunat „din acei istoriografi pe care turcii îi țin de cei mai demni de încredere și mai autentici“ [6, p. 2—3]. Sensul metodologic al unui asemenea procedeu de studiere a evoluției unui stat detestat și detestabil este pe deplin revelant prin lumina concluziilor trase de Cantemir în opera amintită.

Aceeași grijă pentru obiectivitate — și chiar mai mare — trebuie s-o aibă istoricul și cînd se ocupă de istoria propriului său popor. Aceasta „pentru că — subliniază Cantemir în *Hronic* — știința pentru sine ieste mai gre decît toate științele, pentru aceea pentru sine mai mult trebuie să ciază pe altul decît pe sine. Socotiala acestui cuvînt ieste acesta, că cine își crede mai mult șie, decît altuia, în greșala trufiei să nu cază peste puțință ieste; iară cînd pentru sine, mai mult altuia decît șie crede, atunce cu multul mai virtos își stăruiește știința, care în sine și pentru sine are“ [5, p. 478].

Principiile recomandate de Cantemir pentru cercetarea istorică i-au permis acestuia să se situeze la nivelul cel mai avansat al gîndirii istorice a timpului său. Ele își dovedesc eficiența și valoarea în însăși opera lui Cantemir. Dăm aici drept exemplu problema continuității poporului român pe teritoriul vechii Dacii, la care răspunsul lui Cantemir are valoare de principiu. Calificînd opiniile care negau această continuitate drept „slope pe apă scrise“ [5, p. 260], Cantemir demonstrează că așa-numitul argument al tăcerii pe care se bazează aceste opinii este lipsit de sens. Cantemir subliniază că „tăcerea în istorie, precum nu pune, așe nu rădică lucrul“ [5, p. 308]. Astfel, tăcerea dinainte de descoperirea Americii nu este identică inexistenței continentului american; o asemenea tăcere „n-au rădicat pe America din lucrurile firii“ [5, p. 184]. Aici Cantemir pune în termeni limpezi, cartezieni am putea spune, raportul mai general decît

problema concret discutată, și anume raportul dintre procesul istoric real și oglindirea sa în știința istoriei. Dacă tăcerea izvoarelor istorice nu poate decide în nici un sens asupra existenței unui fenomen sau eveniment istoric, în schimb o informație sigură, științific stabilită, este de necontestat atâta timp cât nu este modificată de o altă informație sigură, care să ateste o schimbare. Cu alte cuvinte, informațiile asupra venirii elementului roman în Dacia și cele asupra existenței poporului român pe același teritoriu nu pot duce la concluzia unei lipse de continuitate pe motiv că nu avem informații în acest interval: „Tăcerea, nici pune, nici rădică lucrul; iară zisa, îl și pune, și-l și rădică“. În schimb, „tăcerea după zisă, adeverește zisa odată“ [5, p. 182, 183].

Avem în cele de mai sus cea mai de nezdrunctat demonstrație în problema continuității și o respingere de principiu a argumentului tăcerii ca neștiințific. În acest fel, Cantemir trasează cu mână sigură contururile concepției despre latinitatea, continuitatea și unitatea poporului român. Și tocmai această descendență din marea civilizație antică este pentru domnitorul român un element fundamental al dreptului poporului român la o viață liberă și civilizată. Acesta va fi punctul de plecare al Școlii ardelenne.

Judecate în ansamblul lor, tezele metodologice formulate de Cantemir pentru știința istoriei vădesc aceeași trăsătură definitorie pe care o întâlnim în concepțiile metodologice moderne, și anume toate ținesc atingerea unei obiectivității maxime în știință. Afirmând (parafrazându-l pe Aristotel) că „priatinu-i Platon, priatinu-i Socrate, însă mai priatinu-i adevărul“ [5, p. 10], Cantemir se dovedește pe deplin conștient de necesitatea atingerii obiectivității în știință.

Concepția metodologică a lui Cantemir schițată mai sus întregeste în mod fericit teoria sa a cunoașterii și evidențiază că întreaga sa concepție înaintea ferm spre orizontul gândirii moderne.

*

Această evoluție spre pozițiile înaintate ale gândirii moderne apare și mai evident în ideile lui Cantemir despre om și societate.

Pentru învățatul moldovean, omul este „cea mai de-a firea și mai evghenichi“ dintre făpturi [4, p. 175; v. și 9, p. 78]. Aceasta pentru că omul este „suflet înțelegătoriu“ [4, p. 175], capabil deci să distingă adevărul de fals și binele de rău și prin aceasta să-și decidă sensul activității. Ca ființă morală, deși slab în multe privințe, omul nu poate fi înfrânt de silniciile guvernărilor abuzive: „spre închisoarea și legarea trupului un lăntuș și o vartă destule sînt, iară spre strînsoarea sufletului și spre opreala voii slobode nici mii de mii de lăntușe, nici dzăci de mii de închisori pot ceva face“ [3, p. 75]. Cantemir este incredințat că această tărie a omului este legată de instruirea spiritului: „sufletul filosof asupreală nu are“ [3, p. 87].

Deși din cele aici consemnate s-ar putea conchide că autorul *Istoriei aeroglice* concepe omul în sensul spiritualismului, o analiză mai largă arată că Dimitrie Cantemir concepe spiritul uman în strînsă relație și cu

realitatea — „lumina minții“ e tot una cu „știința lucrurilor“ spune el [3, p. 56] — și cu acțiunea umană. Remarcabilă este considerarea activității umane ca reordonare a realității potrivit atât necesității obiective cât și opțiunii umane. Activitatea umană dă deci o nouă alcătuire realității, „însă nu de tot împotriva firii“ [3, p. 111]. O astfel de interpretare pe linia dialecticii implicate în concepția gânditorului român despre activitatea umană permite înțelegerea unor afirmații care altfel par întâmplătoare, cum sînt, pe de o parte, definirea „meștersugului“ drept „fătul nevoii“, iar pe de altă parte, afirmația că „tot lucrul muritorilor din voia slobodă purcede“ [3, p. 111, 193].

Este evident că activitatea este înțeleasă de Cantemir ca sinteză subtilă între necesitate și opțiune, diferența dintre obiectul natural și cel artificial rezultînd din implicarea factorului ideal în ultimul: „ce firea spre lesnire împrăștiat au lăsat, aceia meștersugul cu adunarea spre săvîrșire le-au adunat“ [3, p. 111].

Aceleași vederi înaintate le întîlnim și în reflecțiile lui Cantemir despre educație. Prilejul acestor reflecții l-a constituit lucrarea lui Teofan Prokopovici *Prima învățătură a copiilor* (1720), în care se afirmă teza că natura umană este înclinată spre rău. „Iar cauza acestui lucru — spune Prokopovici — este că de vreme ce sîntem născuți de protopărinți păcătoși, sîntem înclinați de la începutul vieții spre rău“ [cf. 9, p. 82—83]. Dimitrie Cantemir ia imediat poziție împotriva acestei teze în opusculul *Loca obscura in catechisi* (1720). Fără a se dezice de dogmele creștine, Cantemir le interpretează în mod *sui generis* — astfel, el afirmă că în urma păcatului originar „lumina pe care o numim naturală și facultatea libertății voinței au rămas nevătămate“ — și respinge teza lui Prokopovici întrucît aceasta neagă în esență orice eficiență a procesului educativ. (Aici avem prilejul să observăm mai îndeaproape cum se îmbină la Cantemir vechiul cu noul și cum vechiul este mlădiat în așa fel încît să permită afirmarea noului.) Principiul pe care-l opune Cantemir tezei predeterminării caracterelor umane este formulat astfel: „Toți oamenii s-au născut în mod egal buni de la natură; numai după naștere, prin convorbiri rele sau prin lipsa convorbirilor pioase și a învățăturilor bune ei pot contracta moravuri rele“. Pe linia celor mai luminoase tradiții umaniste, principele moldovean scoate cu putere în evidență rolul formativ al educației. Afirmației lui Prokopovici „este greu să nu fie rău acela care s-a născut rău“, Cantemir îi opune teza potrivit căreia omul este arhitectul propriului său caracter: „Toți oamenii se nasc buni din punct de vedere natural și toți, dacă vor, pot deveni buni din punct de vedere moral (Omnes boni sunt nati naturaliter, et omnes, modo si velint, bonos fieri posse, moraliter)“ [cf. 9, p. 83—85]. Este evident că prin aceste teze asupra educației Cantemir a înaintat mult în direcția gândirii iluministe.

Deosebit de înaintate sînt și ideile social-politice ale lui Cantemir. Deși este adevărat că „ideile social-politice ale lui Cantemir aruncă în umbră latura tradițională din gîndirea sa“ [10, p. 86], totuși aceste idei își află o bună corespondență în ideile sale filosofice înaintate. Adică, spiritul critic deosebit de ascuțit manifestat de Cantemir în probleme social-

politice este el însuși un produs al părții celei mai avansate a concepției sale filosofice. La această observație se adaugă aceea care privește situația socială particulară a lui Cantemir.

Într-un domeniu în care prejudecățile sînt extrem de persistente la gînditorii ieșiți din rîndurile clasei boierești, Cantemir dovedește o mare lărgime a spiritului. Boier, fiu de domn și domn, el nu pregetă să facă un aspru rechizitoriu la adresa clasei dominante și a orînduiei politice corespunzătoare. Poziția pe care o are Cantemir în aceste probleme, care prin natura lor depășesc net sfera teoreticului, dă aparența paradoxului. Privite lucrurile mai adînc această aparență se destramă, deoarece Cantemir nu este un simplu boier și nici un simplu domn. El este un boier ieșit din razeșime și care în același timp este fiu de domn și domn. Această împrejurare face posibilă o altă perspectivă decît aceea a boierului pur și simplu. Dacă reamintim faptul că acest fiu de domn și domn este totodată unul dintre cei mai mari învățați ai timpului său, deci un spirit format la focul durei munci teoretice, ne va fi mult mai ușor să înțelegem sursele extraordinarei sale capacități de a se ridica la înălțimea aceluia orizont în care înguste limite de clasă generatoare de prejudecăți și de false judecăți sînt depășite în sensul adevărului. Iar acest adevăr înțeles și exprimat de Cantemir grăiește limpede despre nedreptele relații sociale, despre inumana exploatare otomană și boierească, despre arbitrarul exercitării puterii boierești, despre reaua alcătuire a statului. Iar în toate aceste probleme învățatul principe nu numai că este în consens cu veacul său, dar îi exprimă tendințele cele mai avansate, afirmîndu-se ca un veritabil precursor al ceea ce s-a numit filosofia luminilor.

Meditînd la situația dureroasă a vieții țaranului român din secolele XVII și XVIII, Cantemir renunță la imaginea patriarhală potrivit căreia țaranul se cade să fie absorbit total de muncă, blajin și primitiv de dojană; făcîndu-se ecoul revoltei țaranilor moldoveni de la începutul secolului al XVIII-lea, Cantemir apreciază că țaranul, îndîrjit de abuzuri, a devenit asemenea albinei, care „sămînța și sulița, mierea și fierea tot într-un pîntece poartă“ [3, p. 217]. Cantemir consideră chiar că lupta țaranilor trebuie să-și atingă țelul, făcînd dreptate efectivă (aici pe pămînt, deci). În consecință, revolta o dată iscată, „asupritoriul a scăpa și necăjitoriul a să apăra preste fire și preste puțință ieste“ [3, p. 259].

Asemenea afirmații fac din Cantemir un inițiator al gîndirii sociale românești înaintate.

În sfera multiplelor sale preocupări teoretice cu caracter de filosofie socială și politică, de o atenție privilegiată se bucură problemele statului. În tratarea cărora Cantemir se remarcă în mod incontestabil ca precursor de frunte al iluminismului european. El abordează aceste probleme prin prisma situației concrete a statului moldovenesc și a cerințelor de evoluție socială. O caracteristică dominantă a gîndirii politice cantemiriene este afirmarea necesității implicării factorului inteligență în exercitarea puterii politice. Dar, pentru ca acest factor să-și capete funcția sa firească în conducerea statului — căci acolo „unde a socotelii și a

minții rădze nu lucesc, duhurile puterii puțin procopsesc“ [3, p. 112] — se impunea schimbarea structurii statului.

Cantemir este pentru întronarea unei conduceri centralizate de tipul absolutismului lămurat, care să înfrîngă tendințele centrifuge și de nesupunere ale marilor boieri, care, remarcă autorul *Istoriei ieroglifice*, „la stăpînire toți vrednici să socotesc, iară la supunere nici unul de bunăvoie primește“ [3, p. 126]. Dar dacă omul politic dorește să realizeze un stat unitar, profundul gînditor umanist care este Cantemir nu dorește acest lucru cu prețul întronării unei conduceri tiranice. Pentru a înfiera o asemenea conducere, el găsește o expresie exemplară prin precizie și conciziune: „unde talpa tiranii calcă, acolo poala dreptății să calcă“ [3, p. 198]. Și mai departe: „Pravila dară [a] stăpînitorilor asupra supușilor cea mai de temei este: *Așe voiui, așe poruncesc, așe să se facă*. Deci oriunde sentința aceasta putere desăvîrșită are, acolo cuvîntul adevărat și sfatul cu cale loc nu are“ [4, p. 65].

Cantemir susține în consecință ca monarhul să conducă potrivit legii — care e „matca și muma noastră“ [3, p. 216] — și ascultînd părerile celor înțelepți. Pentru aceasta, este necesar (ideea a fost exprimată și de Neagoe Basarab) ca sfatul domnesc să nu mai fie constituit după criteriul rangului boieresc, ci după acela al meritului cîștigat prin învățătură și prin fapte. În acest sens, în *Istoria ieroglifică* se subliniază: „sfatul carile poate da săracul învățat și înțelept toți împărații nebuni și neispitiți nu-l pot nemeri. Că știința înțelepciunii nu în scaunele trufase și înalte, ce în capetele plecate și învățate lăcuiește“ [3, p. 76]. Pentru Cantemir, cultura condiționează deci și capacitatea politică. Dar cultura fiind operă colectivă, înțelepciunea individuală nu poate fi infailibilă. Căci, spune el, „oricît cineva de înțelept și oricît de bine a lucrurilor socotitoriu ar fi, singur numai cu socoteala sa împlînd și în sfaturile sale și pre altul neîntrebînd, în cea mai de pre urmă a nu greși peste puțină ieste“ [3, p. 131].

Nesocotirea inteligenței și a sfaturilor înțelepte în hotărîrile și acțiunile politice face ca raporturile firești dintre lucruri și oameni și succesiunea normală a priorităților să apară răsturnate, ceea ce revine la trecerea aparenței pe primul plan, proces surprins de Cantemir în formule memorabile: „unde lipsesc crierii din cap, acolo covîrșește coada peste cap; și cine vrednicia capului nu pricepe, acela lungimea codzii la mare cînte ține“ [3, p. 135]. O asemenea situație nu este străină — consideră Cantemir — de mirajul avuției, care, prin prezența sau absența ei, creează impresia că ea conferă sau nu și capacitate intelectuală: „precum bogații cu avuția socotesc că și mintea au cîștigat, așe săracii cu lipsa avuției și pierderea minții să fie pățit li se pare“ [3, p. 131]. Constatarea lui Cantemir este fără îndoială exactă în condițiile societății feudale — și ea rămîne valabilă pentru orice societate bazată pe relații de avere, Cantemir surprinzînd aici unul dintre aspectele alienării umane.

Accentul pus de Cantemir pe necesitatea confruntării loiale și libere a sfaturilor competente vizează nu numai găsirea celor mai bune rezolvări ale grelelor și complexelor probleme cu care este confruntat un stat

ca Moldova, dar și înlăturarea suspiciunii și fățărniciei generate de practica politică feudală. Cantemir infierează cu cuvinte aspre conducerea prin metode tiranice, nerespectînd nici un fel de lege. Într-un stat condus în acest fel „mai toți supușii de frică obiciuții sînt, nu ce adevărul, ce ce stăpînul pofteste, aceia să laude și să fericească“ [3, p. 56]. O asemenea situație, spune Cantemir, în care „cinstirea“ monarhului este doar consecința fricii, este lunecoasă, nu poate dura, ea duînd mai curînd sau mai tîrziu la atitudini contrare: „Și unde dragostea adevărată nu ieste, acoloa cinstea ieste de frică, și unde cinstea să face de frică, acoloa îndămîna vremi să cearcă și să așteaptă, în carea nici frică să-i mai fie, nici cinstea carea de frică îi da de bunăvoie în ocară să i-o întoarcă“ [3, p. 59]. Dacă în cele aici relatate Cantemir se limitează numai la a consemna — bazat pe o extrem de fină observație — o situație dată firească pentru orice stat feudal, există alte texte în care critica sistemului politic feudal capătă accente extrem de tulburătoare dacă avem în vedere caracterul generalizator al concluziei: „unde pravila în silă și în tîrie, iară nu în bună socoteală și dreptate să sprijinește acoloa nici o ascultare a supușilor trebuitoare nu ieste“ [3, p. 75].

•

Din analiza sumară întreprinsă de noi în rîndurile precedente se desprinde, credem, destul de clar concluzia că în toate marile domenii pe care le abordează Cantemir vine cu idei noi care modifică esențial concepția tradițională dominantă într-un sens opus acesteia. Aceste idei sînt de factură modernă, unele dintre ele de nuanță iluministă. Și tocmai aceste idei noi și înnoitoare sînt acelea prin care el a înriurit masiv și pozitiv dezvoltarea ulterioară a culturii românești în direcția unei culturi moderne.

BIBLIOGRAFIE

1. Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Ed. Acad., București, 1961.
2. Lucian Blaga, *Dimitrie Cantemir*, în vol. *Isoade*, Ed. Minerva, 1972.
3. Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, Ediție îngrijită de P. P. Panaitescu și I. Verdeș, vol. I, 1965.
4. Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, vol. II, 1965.
5. Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei romano-moldo-vlahilor*, Ed. Tocilescu, București, 1901.
6. Dimitrie Cantemir, *Istoria imperiului otoman*, Ed. Hodoș, 1876.
7. Dimitrie Cantemir, *Metafizica* (Sacrosanctae scientiae indepungibilis imago), trad. Locusteanu, 1928.
8. Pompiliu Teodor, *Evoluția gîndirii istorice românești*, Ed. Dacia, 1970.
9. Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și umanismul*, Ed. Minerva, 1972.
10. I. Verdeș, *Dimitrie Cantemir, patriot, gînditor și om de știință*, în vol. *Din istoria filozofiei în România, II*, 1957.

ЭЛЕМЕНТЫ СОВРЕМЕННОГО МЫШЛЕНИЯ У ДМИТРИЯ КАНТЕМИРА

(Р е з ю м е)

Анализ обширного творчества Дмитрия Кантемира (1673—1723) выявляет в рамках этого творчества существование многочисленных и важных идей, которые благодаря своему особому качеству четко выходят из сферы традиционного, ортодоксального воззрения. Эти новые идеи имеют современный склад, некоторые из них содержат даже просветительские оттенки. Они возникают в онтологии в виде деизма, в эпистемологии и методологии — в виде современных принципов познания, а также в воззрении на человека и общество, где Кантемир находится на преимущественно просветительских позициях. Эти новые и обновительные идеи, современные по их существу, оказали решающее влияние на переход румынской культуры на современные позиции.

ÉLÉMENTS DE PENSÉE MODERNE CHEZ DIMITRIE CANTEMIR

(R é s u m é)

L'analyse de la vaste oeuvre de Dimitrie Cantemir (1673—1723) met en relief de nombreuses et importantes idées qui, par leur qualité à part, ressortent nettement de la sphère de la conception orthodoxe traditionnelle. Ces idées neuves sont d'une facture moderne, certaines d'entre elles ayant même des accents de la philosophie des lumières. Elles font leur apparition dans l'ontologie sous la forme du déisme, dans l'épistémologie et la méthodologie sous la forme de certains principes de connaissance modernes et dans la conception sur l'homme et sur la société, où Cantemir se situe sur des positions essentiellement luministes. Ces idées neuves, modernes en leur essence, ont influencé d'une manière décisive la culture roumaine, ouvrant devant elle des perspectives modernes.

IPOTEZE DESPRE POZIȚIA IDEOLOGICĂ A LUI M. HALICI FIUL*

IOSIF HAJÓS

Mihail Halici jun. (1643—1712 ?) ne apare azi ca cea mai captivantă personalitate culturală ce s-a ridicat din sânul populației românești transilvănene în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Avînd în vedere importanța deosebită a lui Halici în istoria umanismului și raționalismului românesc, precum și faptul că este încă departe de a fi reliefată în toată amploarea ei, vom stăruii aici asupra complexei sale figuri, care continuă să pună cercetătorilor din variate domenii o impresionantă multitudine de probleme.

Printre aceste probleme se numără cea privind motivul pentru care Halici a fost silit să părăsească vestita *alma mater* din Aiud. După N. Drăganu¹, „o pricină ar fi putut fi legăturile pe care le avea el cu sașii luterani“. Simțînd, probabil, șubrezenia explicației, Drăganu notează următoarele pe marginea exemplarului dedicat lui V. Bogrea: „Altă pricină ar fi putut fi certele ivite în acest timp între profesori, care s-au întins și asupra elevilor și nu o dată au degenerat în bătăi“². În adevăr, conflicte au existat între profesorii cocceieni (Dézsi și Csernátoni) și colegul lor Nadányi János, care pare să fi fost atașat și în teologie de poziția calvină „ortodoxă“ a dascălilor de la Alba-Iulia (Pósaházi, Buzinkai), susținuți de M. Tofeus, preot al curții principelui și adversar al presbiterianismului. Dar simpla aderare a lui Halici la cocceianism nu putea să determine expulzarea sa din Colegiu, fiind vorba de o doctrină predată *ex cathedra* de oameni cărora nu li s-au aplicat represiuni grave. Mai verosimil este că Halici a înaintat spre vederi mai raționaliste sau mai democratice. Deja Tofeus considera, cu oarecare exagerare, că teologia „federativă“ a lui J. Koch deviază către socinianism. Temerea sa avea un suport în faptul că teoreticienii cocceieni vroiau să pună la temelie studiului teologic nu precepte scolastic dogmatizante ci interpretarea liberă și „rațională“ a

* Fragmente dintr-un studiu despre Halici. Le publicăm ca *memento* la tricentenarul inventarului autograf al bibliotecii lui Halici.

¹ N. Drăganu, *Mihail Halici* . . . , Cluj, 1926, p. 84.

² *Ibidem* (exemplarul Institutului de Istorie din Cluj).

Bibliei. Totodată, ei afirmau că raportul dintre om și Dumnezeu îl reglementează nu predestinația ci o „alianță“ în care omul apare ca ființă conștientă, nu ca mijloc ((instrument). Nu-i exclus ca această subliniere a demnității umane să fi fost potențată de Halici, obținând la el un caracter mai hotărât burghez (poate chiar filo-iobag) și, după toate probabilitățile, un ascuțit național românesc, dacă nu și unul socialist-utopic. (*Utopia* lui Morus figura în biblioteca sa — „fapt divers“ cu evidente latente „diversioniste“ în sensul optim, neobișnuit, al cuvântului.)

Dacă Halici a fost îndepărtat pentru agitație filozofică, trebuie presupus că a depășit raționalismul idealist al dascălilor săi, preluând de la Descartes sau, poate, de la Bacon și elemente materialiste viguroase. Știm despre Tofeus că-l ura pe marele cugetător francez și din cauza preocupărilor sale realiste. Or, interesul lui Halici față de științele naturii reiese cu prisosință din componența bibliotecii sale. Iar tendințe baconiene puteau să-i însufle unele opere ale lui Bisterfeld, moștenite sau procurate de el, apoi Enyedi Sámuel, ba chiar și Nadányi, care a disputat la Utrecht „de jure belli“ (sub înfruirea lui Grotius?), și-a ocupat catedra de la Aiud cu o cuvântare *de augmentis scientiarum* (!) și a tradus din franțuzește o carte de horticultură a lui A. Mizald.

Mihail Halici fiul avea preocupări enciclopedice, fapt ilustrat de întreaga sa bibliotecă, în speță de lucrările enciclopedice din ea, în frunte cu marea sinteză a lui Alstedius. Despre convingerile filozofice mai concrete ale lui Halici ne-am putea edifica mulțumitor dacă am avea de la el teze aferente, eventual pe marginea unui volum. Conjecturi ne permite, deocamdată, și fracțiunea cea mai „la zi“ a bibliotecii sale, confruntată — firește — cu apartenența ideologică a profesorilor săi, precum și cu cea a prietenilor transilvăneni. (În legătură cu amicii lui din străinătate încă nu dispunem de amănunte.)

Un rol nicidecum exclusiv, dar esențial trebuie să fi jucat în formarea concepțiilor lui Halici profesorii de filozofie Csernátoni Pál și Enyedi Sámuel. Csernátoni e prezentat în literatură, pe baza mărturiilor contemporane, ca un cartezian decis, cu atitudini energice. Asta poate însemna foarte bine că a concluzat la cimentarea simpatiei lui Halici pentru Descartes. Cu atât mai ușor cu cât studiosul român avea „Cartesii Opera 2-bus voluminibus“, în care intra, desigur, epocalul Discurs metodologic. Știm însă și de familiarizarea lui Csernátoni cu alți doi autori de vază din Olanda: Jean de Raei și Henrik de Roy (Henri Leroy, Le Roy, Duroy). Or, biblioteca haliciană se mîndrește, între altele, tocmai cu „Clavis Philosophiae [naturalis] Aristotelico-Cartesianae Joannis Raey“ — după care Descartes e „apărătorul adevăratei libertăți și restauratorul filozofiei“ — și cu „Regii Physica et Medicina“. (În lista autografă mai apare o dată „Physica Regii“, dar *Regii* e tăiat cu o linie, trecîndu-se în locul său *Aristotelis*.) Receptivitatea lui Halici pentru Raey o putea stimula, bunăoară, Dézsi — profesor de teologie la Aiud din 1671 pînă în 1691, cînd a murit. El susține în 1666, ca „autor și respondent“, o „disputație filozofică despre văz“ sub prezidiul numitului cartezian aristotelizant. În 1673 i s-a imputat declarația că „cei ce vreau să-l facă a crede un lucru

fără nici o demonstrație, își atribuie autoritate papală⁴. O atare teză anti-dogmatică (nu doar anticatolică ci îndreptată, totodată, împotriva ortodoxismului calvin, de exemplu împotriva lui Gisbertus Voetius, poreclit de unii „papa de la Utrecht“) poate tăinui o mentalitate deschisă și unor critici la adresa fideismului, în ciuda pomenitei funcții școlare a lui Dézsi, căci el avea relații extrem de intime cu Csernátoni. Iar despre acesta se cuvine să precizăm că s-a justificat în fața sinodului de la Iernut invocând libertatea cugetului — „Excusât se de libertate philosophandi“³. *Pro libertate philosophica* se exprimă însă și Regius, deja în dedicația celei dintii ediții (1646) a Fizicii sale. Ne putem întreba, deci, dacă nu cumva Csernátoni, care vizitase și patria lui Hobbes, l-a înfrîurit pe Halici chiar în favoarea lui Regius, întărindu-i eventuala atracție spre *materialismul* acestuia.

De bună seamă, prezența a două opere capitale scrise de H. Regius în raftul lui Halici încă nu dovedește nici o adeziune. Adeziunea vom încerca s-a probabilizăm. Dar și atinsa prezență ne servește la ceva, indicînd c e r t a posibilitate a caransebeșeanului de a-l studia temeinic pe Regius. Cum Clujul oferă chiar multiple căi de a ne aprofunda în citirea acestui autor, ne credem de-a dreptul datori să spicuiem aci din prima ediție a Fizicii sale. Mai ales că tocmai această ediție o avea Halici, celelalte — Amsterdam 1654, 1661 (și ele existente la Cluj) — revenind la titlul tradițional „*Philosophia naturalis*“, dar menținînd abordarea modernă, în fond ostilă *filozofemelor idealiste*, pe care o anunțase însăși denumirea neobișnuită din 1646: „*Fundamenta physices*“.

Deja în nuncupație, Regius precizează că admirația sa pentru „ne-asemuitul filozof Renatus des Cartes“ nu-l obligă „jurare in verba magistris“. (Citatul e dintr-o satiră a lui Horațiu. El apare și într-o altă carte posedată de Halici: *Europica varietas*, de Szepesi Csombor Márton, editată în 1620. La pagina 275 a acestui instructiv jurnal de călătorie se scrie despre un tînăr sorbonist că, disputînd cu cei care se cramponau de Toma Aquinatul, Lombardus etc., s-a exprimat astfel: „Non juravi in verba Magistris, rationibus, rationibus, non auctoritate, Philosophus sum.“ Subliniem repetarea lui *rationibus*.) Insidioasa afirmație a lui Regius, la pagina următoare, despre justiție și religie, „realele baze ale republicii noastre“, nu-l împiedică să spună chiar la începutul capitolului I din *Bazele fizicii* că „toate cele supranaturale, ca Dumnezeu, îngerii și altele similare, sînt excluse“ din fizică, ea fiind o doctrină a lucrurilor naturale. Astfel, formula „*materia universi à Deo creata*“ își pierde orice greutate, cîntărind în schimb din plin în balanță teza că spiritul — *mens* — e un principiu corporal, *deoarece* nu poate funcționa fără trup. Remarcăm și un *addendum* din erată (eludarea cenzurii?), după care „animalul este [sau] bestie, sau om“. Ceea ce înseamnă că toate cele 90 de pagini despre animale se aplică și omului. Definirea animalului drept „corp înzestrat, pe lângă viață, cu simțire și mișcare“ se opune — în ce privește viața și simțirea —

³ P. Szathmáry K., *A gyulafehérvári—nagyenyedi Bethlen-főtanoda története* Aiud, 1868, p. 94.

lui Descartes, din care se preia însă ideea progresistă privind acționarea animalelor „după modelul automatului”⁴. Atât definiția cât și comparația citată lovește în metafizica teologală, după cum negarea intelectului la dobitoace se delimitează de antropomorfism.

Henrik de Roy era un strălucit naturalist și pedagog, un gânditor principial și un polemist de temut, cu un rar sarcasm. Ca om de știință progresist, s-a atașat de fizica și fiziologia lui Descartes, dezicându-se treptat de metafizica sa dualistă, cu certitudinea pripită că exprimă convingerea *tănuită* a magistrului său. Acesta, în schimb, credea că propria-i învățătură *nu tănuiește* vreo tendință ce ar putea duce la materialism. El socotea că Regius, fostul său discipol preferat, i-a devenit cu totul infidel. În fapt, acesta a rămas credincios elementului materialist din teza carteziană despre independența corpurilor de orice conștiință „creată”, contrazicând materialist contradicția (infidelitatea) dintre zisul element și idealismul psihologic de tip cartezian.

Dacă Descartes a izgonit multimilenarul animism din fizică, lăsînd însă loc metafizicii în psihologie, Regius a căutat să scape abordarea fenomenelor sufletești de „ghearele” metafizicii idealiste, pregătindu-i un adăpost în fiziologia mecanicistă a vremii. Ce-i drept, Regius a avut o vocație filozofică mai redusă decât Spinoza bunăoară. Totuși, în primul rînd partinitatea retrogradă l-a determinat pe Hegel să-l omită complet pe notabilul materialist din Prelegerile sale din istoria filozofiei.

Adevărat, Regius preia și dezvoltă anticul concept de *anima triplex* (vitalis, sensitivo-motiva, cogitativa), curent în evul mediu. Dar poziția sa, ca și — în bună parte — cea din pomenita *Clavis* a lui de Raei, diferă fundamental de cea a teologului din Württemberg, Jonas Hoeker (Hoecker), care în a sa *Clavis philosophica* (Tübingen, 1620) — avută de Halici — mai admite scolasticele „species intelligibiles” (percepute de minte „sine materia”), afirmă nemurirea „tuturor facultăților esențiale ale sufletului omenesc” și neagă compararea aristotelică a spiritului uman cu *tabula rasa* ori cu ceara. (Și în ediția 1677 a „Cheii” lui de Raei e respinsă comparația cu „tăblița curată”, considerîndu-se cu totul falsă axioma „Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu”, însă Halici posedă ediția 1654, în care orice cunoaștere e atribuită — *cum Aristotele* — experienței senzoriale, inteligenței și raționamentului, subliniindu-se, chiar *grafic*, proveniența senzațiilor „à rebus *extra nos existentibus*”⁵.)

Astfel stînd lucrurile, nu-i de mirare că tînărul Marx, excepțional de versat în istoria filozofiei și profund materialist militant, respingînd simplista schemă a lui Bruno Bauer, după care „spinozismul a dominat secolul al XVIII-lea atît în forma sa franceză . . . cît și în deism”, precizează, în capitolul VI din *Sfînta familie*: „. . . există două tendințe în materialismul francez: una pornește de la Descartes, iar cealaltă de la Locke . . . Cea dintîi, materialismul *mecanicist*, duce la *științele naturii* propriu-zise,

⁴ H. Regius, *Fundamenta physices*, Amst., 1646, pp. 153, 241.

⁵ Bibl. Filialei din Cluj a Acad. R.S.R. — Secția periodică [în continuare: BFCA-SPI, cota 82271, pp. 31, 10. (Exemplarul i-a aparținut lui Pápai Páriz F.) Citațiile din Hoeker le-am luat de la pp. 312, 314, 320 și 337 ale lucrării sale menționate.

așa cum s-au dezvoltat ele în Franța... *Medicul Le Roy* pune temeiul acestei școli, în persoana medicului *Cabanis* ea atinge punctul său culminant, medicul *La Mettrie* este centrul ei. Descartes mai trăia când *Le Roy* a aplicat sufletului omenesc — la fel ca *La Mettrie* în secolul al XVIII-lea — construcția carteziană a animalului și a declarat că sufletul este *un mod al corpului*, iar *ideile* sînt *mișcări mecanice*⁶. Lenin, subliniind că „ar trebui transcris aici în întregime tot capitolul“ în cauză, copiază în ale sale *Caiete filozofice* aproape cuvînt de cuvînt rîndurile de mai sus ale lui Marx.

Să ne îndreptăm puțin atenția asupra lui Enyedi Sámuel, care și-a ocupat catedra din Aiud în 1664, cînd Halici s-a înscris la cursul superior al colegiului aiudean. Enyedi a fost cel dintîi ardelean care a studiat medicina la Leiden. Teza sa de doctorat a apărut însă la Utrecht, unde s-a împrietenit cu Apáczai și a susținut o „disputatio medica“ sub prezidiul lui H. Regius, publicată în 1651. Un manuscris din 1665 („Physica seu philosophia naturalis, quam ex professione... Samueli Enyedi... delineavit Franciscus Papaj“ = Pápai) ne lămurește cu privire la spiritul prelegerilor naturaliste audiate de Halici la Aiud, inclusiv poziția lui Enyedi în problema libertății voinței, poziție îndreptată contra interpretării — negării sau afirmării — metafizice a liberului arbitru, acesta fiind *statuat în mod raționalist*, deci nu sub semnul indeterminismului, în speță al celui voluntarist, adică subiectivist, ci cu recunoașterea forței psihologice (am zice: emotivo-motivatorii, deliberante, umanizante) și a valorii logico-etice a rațiunii, a „rațiunilor“ sau argumentelor intelectului.

Notițele de fizică ale studentului aiudean Pápai Páriz s-au păstrat la Cluj, într-un coligat de trei manuscrise, din care primul e o „filozofie rațională“ (Logică), așternută pe hîrtie de Pápai tot după un curs din 1665 al lui Enyedi, iar ultimul reprezintă un scurt „Tractatus de conservanda sanitate“, scris cu aceeași mînă. Din „Filozofia rațională“ reținem aici definiția materialistă a adevărului: „Veritas in mente est conformitas iudicii cum rebus“⁷. Deosebit de important e faptul că lecțiile de „fizică sau filozofie naturală“ ale lui Enyedi involvă depășirea carteziană a copernicanismului în direcția unei cosmologii acentriste, precum și alte elemente puternice de materialism, preluate — uneori chiar *ad litteram* — tocmai din acea lucrare a lui Regius de care (avînd în vedere prezența ei în biblioteca haliciană) ne-am ocupat cu o oarecare insistență ceva mai înainte. Astfel, după Enyedi, „Spiritul omenesc, deși în sine nu-i corporal, este totuși un principiu intern corporal, fiind foarte strîns unit cu trupul și desfășurîndu-și acțiunile prin organele trupului“⁸. Adevărat, în locul tezei lui Regius despre excluderea supranaturaliilor psivino-angelice din știința fizicii, apare la Enyedi ideea că „îngerii, deși sînt creați (sînt lucruri naturale), totuși nu țin de fizică“⁹. În continuare însă (v. capito-

⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, ESPLP, vol. II, București, 1958, pp. 140—141.

⁷ BFCA-SP, Ms. nr. 1510, p. 253.

⁸ BFCA-SP, Ms. 1511, p. 2.

⁹ *Ibidem*.

lele XV—XXI), reîntîlnim — *grosso modo* — cele spuse de olandez cu privire la animale, despre circulația singelui (Harvey!), respirație, nutriție, naștere, moarte și acțiuni senzitivo-motorii. Acestea din urmă sînt clasificate tripartit, în recepție, apetit senzitiv simplu („*motus spirituum, à receptione excitatus*“) și mișcare spontană (adică „*citra ullam cogitationem*“), iar referitor la fenomenele receptorii se vorbește, bunăoară, de somn, de reminiscența simplă și de imaginația simplă. (Sînt amplificate spusele lui Regius despre condiționarea viselor de temperamente și de reprezentările premergătoare din creier.) Atît împărțirea cît și definirea proceselor receptive se face în termenii pe care Regius îi folosește, de pildă, în *Medicina* sa¹⁰, posedată de Halici (probabil în cea de a doua ediție a ei, existentă la Cluj și într-un coligat ce mai cuprinde ediția secundă din *Fizica* lui Regius, intitulată — ca și ed. 1661 — *Philosophia naturalis*).

Ediția elzeviriană din 1657 a acestei *Medicini* alcătuieste — și în virtutea numerotării paginilor — un singur corp cu *Praxis medica, medicationum exemplis demonstrata*, în care, la pp. 659—662, găsim o „*medicatio aneurismatis vulnerati*“, cu privire la care „respondent“ este Sam. Enyedinus Transsilvanus. Spiritul materialist în care sînt descrise în *Praxis* anumite psihopatii — ca halucinațiile unui alcoolist, depresiunea unui bogătaş falit sau epilepsia „lezionară“ — și felul tratamentelor preconizate ni-l arăta pe Regius ca pe un pionier al *iatrofizicii și chiar al iatrochimiei*. Din păcate, în notele lui Păpai Páriz după cursul de fizică al lui Enyedi nu se ivesc asemenea aspecte. Întîlnim însă unele elemente similare în *Praxis medicinae theorica et empirica familiarissima* a medicului-matematician Gualter Bruela (Gualtherus Bruela, aliàs Brant), lucrare pe care o avea Halici în 8^o ¹¹.

În cursurile lui Enyedi cunoscute de noi nu găsim o detaliată categorisire a viciilor după vârste, temperamente și alte criterii, ca la unii autori ardeleni de mai tîrziu, iar trecerea în revistă a tipurilor de greșeală se face în a sa „*Philosophia rationalis*“ aproape exclusiv din punct de vedere al structurii logice, cu vagi întorsături carteziene, precizîndu-se abia în „*Filozofia naturală*“ că erorile izvorăsc din judecăți pripite, clădite pe percepții neclare, nedistincte. Precum se știe, Descartes explică voluntarist erorile. În această ordine de idei, ținînd cont și de faptul că Halici avea *Utopia* lui Morus, menționăm că în numita capodoperă, exact cu privire la „greșeala tanistă“, marele englez dă o teză antivoluntaristă, neexplicitată filozofic, dar explicit îndreptată contra intoleranței: „... nu stă în puterea cuiva să creadă cam orice-i trece prin cap, credința cuiva neatîrînd de voința lui“¹².

Ivirea *Utopiei* în inventarul halician ne interesează nu numai datorită pomenitului ei moment antivoluntarist și a altor aspecte psihologice,

¹⁰ *Medicinae libri IV*, Traiecti ad Rhenum 1657, lib. I, cap. IV (De actionibus animalibus automaticis), pp. 17, 19.

¹¹ După Chr. G. Jöcher (*Allgemeines Gelehrten-Lexicon*), prima ei ediție e din 1579, în folio, urmată de patru retipăriri în octavo: 1589, 1612, 1628 și 1647.

¹² Morus, *Utopia*, Ed. științifică, București, 1958, p. 144.

dar și ca un excelent simptom al preocupărilor social-politice ale cărturarului român. Cum el avea și lucrări de puritanul englez Amesius, ca și discursul inaugural din 1653 — *De studio sapientiae — al presbiterianului Apáczai*¹³, discurs cu apreciable accente de critică socială, procurarea *Utopiei* de către Halici coroborează presupunerea noastră despre poziția presbiteriană a acestuia, opul lui Th. Morus subminând episcopalismul prin sugerarea principiului eligibilității preoților „fără un act din partea unui episcop“. Respectul umanistului caransebeșean pentru utopistul englez îl putea trezi sau consolida și „Erasmii Moria“ — operă pe care o avea *in quarto*. Posibilitatea o atestă și împrejurarea că exemplarul său din *Utopia* era coligat cu epigrame de Morus și Erasm. Însușindu-și, desigur, integral optimismul pedagogic din numeroasele sale volume de Erasm (*Civilitas Morum, De Instituendis Pueris* etc.), de Comenius (peste zece, între care *Orbis visibilis* și, cu dedicația autorului către un sas, principala sa operă filozofică: *Pansophiae prodromus*) și de alți scriitori încrezători în forța educației, el trebuia să citească aprobativ pasajul din *Utopia* despre „iscușința de a sădi în sufletul fraged și primitor al copilului învățăturile cele bune“.

Halici putea să preia de la Comenius democratica idee, cu puternice antecedente la Morus, a învățămîntului general pentru toți, fără deosebire de sex și rang, în limba poporului. Interesantă este, în această legătură de idei, și o lucrare a profesorului universitar din Vilna, Aron Alex. Olizarovius, posedată de Halici. Lucrarea relatează, după Erasm, unele păreri ale lui Morus despre instruirea fetelor, precum și teza că educația e sursa tuturor obișnuințelor bune și rele, baza principală a întregii fericiiri umane, bază ce oferă „intellectului lumină, rațiunii supremație, voinței măsură, afectelor friu, acțiunilor regulă, corpului putere“ și de care depinde „robia națiunilor și popoarelor și libertatea lor“¹⁴. Supus „cenzurii sfintei biserici romane“, Olizarovius nu vorbește de libertatea filozofiei ci doar de cea filozofică („rationis supra cupiditatem & libidinem imperium“), iar referirile sale cele mai îndrăznețe nu merg dincolo de L. Vives și J. Bodin. În schimb, amintitul discurs al lui Apáczai — pe lângă elogierea lui Descartes și Ramus — trimite chiar la materialisti antici (Leucip, Democrit, Epicur, Lucrețiu, Hipocrat din Kios), la „vechea“ și „dorita libertate a filozofării“ (cf. Regius), precum și — în spiritul lui Regius — la marea utilitate a realiilor, față de care disciplinele triviului sînt „doar instrumente“ auxiliare.

Audierea unui curs bazat pe Regius și foarte plauzabila lectură a două lucrări de seamă ale acestuia, ba și a altor scrieri cu orientare înrudită, nu puteau să rămînă fără urme durabile în conștiința lui Halici. Dacă am reuși să și demonstrăm că prezența lui Regius în biblioteca sa exprimă adeziunea la depășirea raționalismului *idealist*, s-ar verosimiliza întrucîtva

¹³ E neverosimil ca Halici să fi avut discursul din 1656, *De summa scholarum necessitate*, acesta fiind pe atunci nepublicat.

¹⁴ Olizarovius, *De politica hominum societate libri tres*, Dantisci, 1651, pp. 122 (Morus), 68, 69.

ipoteza — altminteri prea îndrăzneată — că posedarea *Utopiei* lui Morus arată receptivitatea românului pentru aplicarea social-politică radicală a raționalismului burghez, și anume pentru depășirea raționalistă à la Morus a învelișului mistic în care apar ideologiile comuniste medievale. Bineînțeles, poți fi materialist, ba încă și unul mai consecvent decât Regius, fără a înainta măcar la un democratism republican burghez (vezi Hobbes, care a murit în același an cu Regius); și poți fi socialist utopic neavansând nici barem pînă la deism — „religie raționalistă“ adoptată chiar de Morus (care însă își permite și formulări net panteiste). Dar progresismul filozofic și cel politic se atrag, de multe ori se intercondiționează. Materialismul este, dacă nu o „rațiune de a fi“ a progresivității în politică, cel puțin o rațiune de a o presupune *euristic*. Și invers. Acest „invers“ înseamnă, de exemplu, că — chiar și admitînd atracția lui Halici spre fictiva orînduire socialistă din *Nova insula Utopia* — putem bănuși, fie și numai timid, negarea de către el a atanismului, deși acesta apare la umanistul utilitarist Morus ca „dogmă de stat“, ca un corolar al „mîndriei de om“, dar și ca stimulent necesar al virtuților cetățenești. Oricum, se cade să accentuăm cu toată tăria faptul că Halici avea *Utopia* lui Morus — cea mai eminentă creație a gîndirii socialiste pînă la marea revoluție franceză.

Ar fi naiv să ne întrebăm de ce nu există printre cărțile inventariate de Halici vreo lucrare a lui Hobbes ori *Tratatul teologico-politic* al lui Spinoza, publicat anonim, în 1670, cu specificarea fictivă a locului de apariție. După cîte știm, prima referire ardeleană la Hobbes datează abia din 1689, ea ivindu-se la pagina 466 a Fizicii lui M. P. Rhegenius — sas (?) din Cluj, despre care Buhle relatează că a predat filozofia carteziană la Leipzig¹⁵. În secolul al XVII-lea, cugetătorul englez e pomenit de transilvăneni numai rar și doar cu privire la ideile sale sociale.

Deoarece Halici avea „Duo opuscula Vivis“, notăm că acest spaniol — alături de Telesio, Cardano, Campanella și alți gînditori ai Renașterii — putea să-i insuflă oarecum lui Hobbes teza sa despre autoconservare ca bun suprem pentru om. Posibil mai e ca teza englezului, la rîndul ei, să-l fi influențat pe Spinoza, după care (vezi *Etica*, III/6—9) orice lucru, deci și sufletul, tînde să-și mențină existența. De aci însă nu rezultă că Rhegenius, susținînd axioma „Omnis natura este conservatrix sui“, s-ar fi inspirat din Spinoza sau Hobbes. Adevărat, prelucrarea rhegeniană „J. Claubergii Specimen logicae Cartesianae“ (Lipsca 1689) e dedicată lui E. W. Tschirnhaus, care simpatiza cu Spinoza. Dar dedicația nu învoldă acceptarea spinozismului propriu-zis, Rhegenius rămînînd un adept al lui Clauberg, care „anticipează“ prea puțin din spinozianul „Deus sive natura“ și care publicase o disertație fizică despre autoconservarea naturii. Bineînțeles, faptul nu exclude ca M. Halici, ajuns în Olanda curînd după tipărirea genialei *Etici* și a *Tratatului politic*, să fi luat act de esența spinozismului. Posibilitatea aceasta o subliniază un amănunt deosebit de intere-

¹⁵ J. G. Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, vol. III/II, Göttingen, 1802, p. 371.

sant: pe la sfârșitul șederii lui Halici la Leida, un prieten al lui Tótfalusi, anume secuul Musnai Mihály, fiind ales oponent într-o dispută din localitate, prezidată de cartezianul Ch. Wittich, „a luat din scrierile lui Spinoza un argument, despre care Wittichius a spus: Ah Domine! malam herbam nactus es¹⁶. (Lucrul s-a petrecut, probabil, cu puțin înainte de apariția la Leida, în 1685, a disputației „de serpente Aeneo“, dedicată de Musnai lui Dézsi Márton și Pápai Páriz.)

În *Tyrocinium philosophiae* (curs în manuscris păstrat la Cluj), Pápai Páriz Ferenc — unul din cei mai devotați prieteni ai lui Halici — explică regulile mișcării și prin material luat din „Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II“ — studiu de tinerețe al lui Spinoza, tipărit în 1663, dimpreună cu *Cogitata metaphysica*. Acest studiu încă nu transcede dualismul și, chiar dacă ar face-o, folosirea lui de către Pápai nu ne îngăduie nici o conjectură privind convingerile lui Halici. Alta ni se pare a fi situația anumitor texte rămase de la V. Franck, care a fost, poate, cel mai îndrăgit prieten al caransebeșeanului.

Există un șir întreg de împrejurări ce întăresc afirmația lui N. Drăganu că în relațiile lui Franck cu amicul său caransebeșean „în mod firesc cel influențat a trebuit să fie Halici“. Cu atât mai mult cu cât e posibil ca, după încheierea testamentului său, Halici să fi rămas în contact direct cu Franck pînă în 1679, cînd acesta devine pircălab de Turnu-Roșu și-și editează la Sibiu lucrarea *Hecatombe Sententiarum Ovidianarum*, din care se cunosc numai două exemplare și a cărei retipărire din 1923 s-a făcut cu sprijinul lui N. Iorga. Lucrarea oferă un plus față de ceea ce promite titlul, căci dă și versiuni românești, maghiare și săsești. Cuantumul și mesajul considerabil al versurilor românești constituie, în sine, un temei de a ne ocupa mai amănunțit cu *Hecatombe*. Avem și un alt imbold însemnat: presupunerea că aceste versuri le datorăm prieteniei autorului cu Halici¹⁷. La această ipoteză, formulată chiar asertoric de unii cercetători, ne duce și amănuntul — semnalat mai sus — că Halici a împrumutat de la umanistul sas o culegere trilingvă de adagii, în care figurează cu unele locuțiuni și Ovidiu, adică tocmai clasicul pe care Franck îl parafrazează în românește printr-o largă apelare la *proverbe*. Cum însuși Dr. Egon Hajek, reeditorul din secolul nostru al „imitațiilor“ poetului sibian, a apelat la ajutorul profesorului brașovean Dr. Baci pentru retraducerea în nemțește a versurilor românești din *Hecatombe*, nu este oare perfect verosimil ca Franck să fi recurs la cunoștințele de limbă maternă ale lui Halici?

Avînd o bogată rețea de interrelații logice, aspectele psihologice din *Hecatombe* se pot grupa în numeroase feluri. Sperăm a nu fi învinuiți de prea mult arbitrar dacă începem exact cu un fragment din ultima transpunere germană cuprinsă în ea: „... das Meister-Recht: [»] Thue mir was

¹⁶ „Erdélyi Protestáns Közlöny“, anul 1877, p. 534. După cîte știm, Musnai e primul ardelean care aprobă în public o teză împrumutată de la Spinoza. Rămîne o problemă, însă, de ce „buruiiană“ spirituală „a făcut rost“ cu atîta curaj.

¹⁷ *Istoria literaturii române*, Ed. Acad. R.P.R., București, 1964, p. 476.

ich dir thue [«] mag bleiben ungeschwächt. So folget diesen Rath den die Natur geschrieben in aller Menschen Hertz...“⁴. Cu privire la a doua frază ne permitem să reamintim o strofă a lui Goethe: „Ihr folget falscher Spur, / Denkt nicht, wir scherzen. / Ist nicht der Kern der Natur / Menschen im Herzen?“ (Urmați greșită cale / crezînd că fac o glumă. / Nu-sîn ne este oare / tot miezul din natură?) Referirea noastră la „panteistul“ german entuziasmat de Spinoza o justifică nu atît faptul că prima din rimele sale de mai sus se găsește și la Franck, cît mai virtuos izul aproape panteistic al următoarelor rinduri din parafraza franckiană nr. 66:

Das lehret Gottes Wort, das lehret die Natur [:]
Die Liebe kompt zuruck auff eben gleicher Spur.

Desigur, Franck nu e panteist, întrucît la pagina anterioară folosește expresia „Dumnezeu și [NB] lumea“. Reținem însă că ideea sa despre divinitatea și natura care „ne învață că dragostea se întoarce pe aceeași cale“ pe care a venit nu-i altceva decît sesizarea constatativă a uneia din cele două fațete ale normei citate din nr. 100: „Fă-mi ceea ce-ți fac“. De zisa sesizare am lega veritabilul principiu umanist ce-l extragem din parafraza nr. 28: „Das Wesen der Natur ist an ihm selber gutt“. Nici în acest principiu nu ținem să întrezărim un panteism ascuns după o eventuală apropiere etimologică a lui *gut* de *Gott*. Dar însuși Hajek, comentînd teza că „esența naturii este în sine bună“, evedențiază că adeptul ei sibian — „un contemporan al lui Spinoza și al deismului englez“ — ajunge prin ea în flagrantă contradicție cu ortodoxia luterană, mai precis cu dogma păcatului originar. Înclinăm spre gîndul că această dogmă pesimistă a fost respinsă și de M. Halici fiul. Căci după cum prezența termenului *păcatul născutului* în dicționarul român—latin al Anonimului Caransebeșean nu dovedește catolicismul Anonimului (catolicism bănuît de Iosif Siegescu¹⁸), așa ea nu demonstrează, bineînțeles, nici poziția „lapsarianistă“ a lui Halici, pe care Drăganu îl crede identificabil cu Anonimul. Tot neconcludentă e existența în biblioteca haliciană a acelei cărțului scrise de profesorul de filozofie Baronius¹⁹, în care cea de a doua „exercitatio“ propagă cu o „impecabilă“ non-originalitate plăsmuiri deocheate „de origine animae et propagatione peccati“.

Ca și Halici, Franck era un umanist înflăcărat nu numai de valorile culturii antice ci și de marea flexibilitate a limbii sale materne și a altor limbi moderne. El își dădea seama de latinitatea limbii române. Faptul reiese din al său „Breviculus originum nationum et praecipue Saxonicae in Transilvania“, apărut la Sibiu în 1696, retipărit peste un an — cu completări — de Misztótfalusi Kis Miklós și editat în nemțește de trei ori (Sibiu 1696, Helmstedt 1697, Danzig 1701). Despre această lucrare scrie

¹⁸ „Egyetemes Philologiai Közlöny“, XXIX (1905), pp. 77—80. Deja V. Bogrea precizase că „Șeghescu“ are „ipoteze inadmisibile asupra paternității“ primului dicționar român—latin (v. „Dacoromania“, vol. III, p. 803).

¹⁹ E vorba de *Robertus Baronius*, nu de I. Decius „Baronius“, care fusese profesor la Tg. Mureș.

foarte apreciativ însuși Leibniz în *Otium Hanoveranum*, precizînd că „de *Walachis* vel *Blachis* omnes consentiunt lingvam plurimum habere latini“ și că „in privilegio Regis Andreae mentio fiat Blachorum“.

Ca istoric, Franck continuă tradiția inaugurată la sași de Johann Trös-ter (*Das Alt und Neue Teutsche Dacia*, Nürnberg, 1966) și de Lorenz Töpel, care studiasse tot la Altdorf și a publicat în 1667 *Origines et occasus Transilvanorum*. Menționăm aceste două lucrări, pentru că — după Drăganu — din ele cunoștea Halici descendența romană a neamului său. Fi-rește, putea s-o afle și de la alți autori, printre care Olahus, ca să nu mai vorbim de indiciul elocventisim ce-l oferă marea asemănare a latinei cu româna. Fapt este că în „Carmen primo et uni-genitum Linguae Romano-Rumanae . . . natum“, dedicat „honoribus . . . Francisci Paricii Papensis“, Halici sugerează chiar prin titlul odei înrudirea graiului său matern cu limba din care provine și insistă asupra sugestiei, numindu-se în cel din-tii vers al poeziei *Rumanus Apollo*, iar la sfîrșit — *Nob. Romanus*. Conștiința latinității, dragostea de neam și grija pentru cultivarea limbii românești le-a moștenit Halici de la tatăl său. Registrul lăsat de tînărul Halici pomenește, pe lingă „Catechesis quaedam Val[achica] per me scrip-ta“, nu mai puțin de patru volume cuprinzînd cîntece în manuscris, din care unul cu cîntece funebre românești și trei „paterna manu scriptae“: „Cantion[es] Pasch[ales] „Cantion[es] Nativ[itatis] et Pentec[ostales] și „Liber Carmin[arum]“²⁰. E prea posibil să fi conținut texte românești și „Collectiones Miscellaneae mea manu scriptae“ — titlu inserat de aseme-nea la *Miscellanei*. Din nefericire, toate aceste manuscrise s-au pierdut ori sînt latente. Și cît de util ar fi să dăm, bunăoară, de *Vocabularium paterna manu scriptum!* Dar nu-i exclus, precum s-a arătat recent, ca acesta să fie dicționarul român—latin păstrat la Biblioteca Universitară din Budapesta — primul în care limba română e alăturată celei care i-a dat naștere.

ПРЕДПОЛОЖЕНИЯ ОБ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ М. ХАЛИЧА-МЛАДШЕГО

(Резюме)

Выдающийся трансильванский ученый Михаил Халич-младший (1643-после 1711) часто упоминается историками румынской литературы и лексикографии, однако его философские и общественно-политические убеждения ещё не были уточнены. Автор статьи приводит новые данные в этом отношении, базируясь на трехсотлетнем автографном списке библиотеки Халича, а также на идеологической направленности его преподавателей и автохтонных друзей, большинство которых были пуританскими картезианцами. Автор

²⁰ Cum tocmai după Catehismul românesc și după „Liber Carminarum Domini Parentis“ rămîne în inventar un spațiu gol, e de presupus că urmau să fie trecute și alt lucrări românești. În treacăt fie spus: pentru istoricul culturii muzicale din țară prezintă interes și alte puncte din lista haliciană: nr. 155, 271, 275, 276 etc. (Numerotarea e cea aplicată de Musnai L., Dani J. și Engel K. în „Studii de istorie literară și folclor“, anul 1964, pp. 93—104). Despre cărțile de astronomie din biblio-teca haliciană, v. „Korunk“, nr. 7/1973, p. 1115.

обращает внимание на присутствие в библиотеке Халича произведений Декарта, материалиста Х. Региуса и *Утопии* Мора, затем выявляет его сотрудничество с трансильванским гуманистом Валентином Франком, переводчиком изречений Овидия и ценным в качестве историка самим Лейбницом.

HYPOTHÈSES SUR LA POSITION IDÉOLOGIQUE DE M. HALICI-FILS

(Résumé)

Le remarquable érudit transylvain Mihail Halici junior (1643— après 1711) est souvent mentionné par les historiens de la littérature et de la lexicographie roumaines, mais ses convictions philosophiques et social-politiques sont loin d'être précisées. L'étude propose quelques suggestions à cet égard, partant de la liste autographe d'il y a trois cents ans qui contient la bibliothèque de Halici, ainsi que de l'orientation idéologique de ses professeurs et amis autochtons, cartésiens puritains pour la plupart. On insiste sur la présence de Descartes, du matérialiste H. Regius et de l'Utopie de Morus dans les rayons de Halici, ainsi que sur la collaboration avec l'humaniste transylvain Valentin Franck — traducteur de sentences ovidiennes et apprécie en tant qu'historien par Leibniz lui-même.

IDEI DE ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ ÎN OPERA LUI LUCIAN BLAGA

EVA POP

Studiind moștenirea filozofică din țara noastră, observăm că pentru filozofii români problemele antropologiei filozofice au constituit o preocupare permanentă. Este meritorie în această privință activitatea teoretică a lui Rădulescu-Motru, Mihai Ralea, Lucian Blaga etc.

Intenția noastră este de a ne opri pe scurt asupra ideilor antropologice ale lui Lucian Blaga.

Concepția lui Lucian Blaga despre om și umanitate a cunoscut multiple influențe teoretice, atât filozofice cât și științifice: filozofia culturii din Germania, freudismul, kantianismul. În ultima perioadă a activității sale se pare că chiar și marxismul și-a pus pecetea asupra gândirii lui. Influențele diferite, în etape diferite ale activității sale teoretice, determină o evoluție a concepției lui Blaga despre om, de la o explicație mai mult psihologico-gnoseologizantă, cu implicații mistice idealiste, spre o explicație realist-științifică. Făcând cunoștință cu marxismul și influențat de el, acceptă ideea marxistă despre om fără a reuși însă să-și mai reconstruiască întreaga teorie antropologică pe baze marxiste.

Abordând problematica antropologică în creația lui Blaga se impune precizarea că această problematică nu o găsim concentrată într-o singură operă, ci apare în mai multe lucrări ale sale, mai ales în lucrările *Orizont și stil* (1935), *Spațiul mioritic* (1936), *Geneza metaforei și sensul culturii* (1937). În toate aceste lucrări, problematica antropologiei filozofice apare ca un corolar al filozofiei culturii, iar în cursul universitar, scris de el în 1947 și apărut sub titlul *Aspecte antropologice*, ca un corolar al problemelor antropologiei biologice.

Blaga fiind filozof, estet, poet și om de știință, cu o inteligență multilaterală, privește omul din multe unghiuri de vedere, reușind astfel să cuprindă o sferă destul de largă din problematica antropologiei filozofice. Din această sferă largă de probleme merită să fie amintite cele referitoare la: originea omului; nivelul calitativ superior al ființei umane față de animal; perspectivele de viitor ale dezvoltării biologice a omului; apariția, odată cu omul, a unei sfere noi, neexistente anterior — sfera necunoscutului; locul și rolul omului în univers; structura ființei umane și

funcționarea acestei structuri; raportul dintre structura biologică și conștiință în natura umană; rolul momentului subiectiv în procesul creației culturale; structura și funcționarea inconștientului și rolul lui în creația culturală, mai ales în procesul plămădirii unui stil.

Determinat de această orientare multiplă, Blaga se mișcă într-o zonă de întâlnire a antropologiei filozofice cu filozofia culturii, pe de o parte, și cu antropologia biologică, pe de altă parte. După părerea lui, sint mai multe probleme care trebuie să constituie obiect de analiză atât pentru filozofia culturii cât și pentru antropologia filozofică și biologică.

Însă, el, ca literat, împins de o orientare estetică, se îndreaptă mai mult spre problemele creației culturale, oprindu-se în mod deosebit la analiza acelei structuri și funcțiuni a ființei umane care joacă un rol deosebit în procesul creației artistice și culturale, încercând să dezvăluie determinantele actului de creație.

În intenția de a descifra aceste probleme complexe, Blaga are multe încercări reușite, dar nu cu totul lipsite de nuanțe mistice și speculații sterile. Așa de pildă, în încercarea insistentă de a dezvălui structura și mecanismul funcționării structurii ființei umane în procesul creației culturale elementele unei explicații raționale se amestecă cu cele iraționale, chiar dacă pînă la urmă domină totuși raționalul.

Un merit deosebit al lui Blaga îl vedem în încercarea sa de a pune în discuție o mulțime de probleme nerezolvate încă nici pe plan filozofic, nici pe plan științific. Multora din aceste probleme nu le dă nici el rezolvare, dar deseori indică drumul pe care trebuie să pornească cercetarea.

În măsura în care există la Blaga o încercare de a ne face o imagine complexă multilaterală despre om, în aceeași măsură există la el și o poziție critică împotriva unor tendințe unilaterale, metafizice (biologizante sau spiritualizante) care absolutizează un anumit aspect al ființei umane și care cu ajutorul acestui singur aspect explică întreaga esență sau structură a ființei umane, a personalității. De pe poziții de multe ori foarte apropiate, prin însuși conținutul lor, de cele ale dialecticii marxiste — deși nelipsite totalmente de unilateralități și absolutizări — Blaga subliniază pericolul care-l are folosirea metodei metafizice în analiza naturii umane și arată în ce măsură unilateralitatea și absolutizarea duc la concluzii false.

În acest sens, el critică concepțiile naturalist-biologizante, ideile freudiste și existențialiste.

În opoziție cu pozițiile unilaterale criticate de el, Blaga vede în om o ființă foarte complexă și, după cum singur recunoaște, el încearcă să pună în lumină numai unele aspecte ale acestui fenomen complex, adică aspectele unde încă domină întinericul.

Una dintre problemele multiple tratate de către Blaga a fost problema *originii omului*. În lucrarea sa *Aspectele antropologice*¹, scrisă în anul 1947, geneza omului capătă o interpretare științifico-filozofică.

¹ L. Blaga, *Aspecte antropologice*, Uniunea Națională a Studenților din România, Centrul Studențesc Cluj, 1948.

Cadrul teoretic cel mai general în care analizează problema sus amintită este cel al doctrinei transformiste. El pornește de la tradițiile progresiste ale gândirii filozofice, nemijlocit de la ideile lui Nicolae Cusanus, Leibnitz, Kant, Herder, Goethe și de la teoriile științifice ale lui Lamarck, De Vries, Darwin și acceptă ideea după care „omul, ca și toate celelalte făpturi organice, trebuie conceput ca rezultat al unei evoluții“, al unei evoluții pe linie verticală, care „prin procese mutaționale, uneori prin salturi radicale, răzbate de la tipuri constituționale de nivel inferior la tipuri de organizare de nivel mereu superior“² și la forme tot mai complexe.

Această linie cu caracter pronunțat vertical a dus la apariția omului.

Strămoșii îndepărtați ai omului sînt considerați de către Blaga, ca și de marea majoritate a naturaliștilor, antropoidele. Dar nu antropoidele în formele și cunoscute și existente astăzi. Blaga acceptă ipoteza cea mai verosimilă din timpul lui, „că a existat cîndva un primat . . . originar, de la care prin procese de specializare organică au evoluat, pe de o parte, antropoidele și pe de altă parte, tipul uman“³. „Antropoidele s-au diversificat în «specii»; sub unghi biologic și omul reprezintă o «specie» dar între om și antropoide s-a declarat, cît privește modurile lor ontologice, o deosebire de calitate cu totul relevantă“⁴.

Blaga respinge ideea că „omul este o simplă etapă în linia evolutivă a vieții“, căci aceasta acordă omului „doar epitetul unei relative superiorități de natura graduală, dar nu calitativă, în univers“⁵. „În om converg sau se suprapun două mutațiuni de natură diferită; una este cea biologică, cealaltă este o mutațiune ontologică . . . această de a doua mutațiune ni se pare însă mai importantă, deoarece mulțumită ei, omul se diferențiază mult mai temeinic de animalitate decît prin mutațiunea biologică“⁶.

Există însă o oarecare deosebire între explicațiile date referitor la acest salt în lucrarea scrisă în anul 1947, față de lucrarea scrisă în 1937, deosebire care semnaleză trecerea lui L. Blaga de la o explicație unilaterală, pur gnoseologică și oarecum mistică, la o explicație mai nuanțată, mai apropiată de știință și de o explicație materialist-dialectică.

În lucrarea sa, scrisă în 1937, *Geneza metaforei și sensul culturii*, acest salt este privit mai îngust de către Blaga. El este redus mai mult la aspectul lui gnoseologic, fiind oarecum absolutizat acest moment al saltului.

Acest salt ontologic — spune el — se realizează în mod întîmplător. „«Omenia» — spune el — ca atare a omului se declară în momentul, cînd omul biologic se lansează în chip cu totul inexplicabil și neimpins de nici o împrejurare precisă, într-o existență înconjurată de orizontul mis-

² *Ibidem*, p. 93.

³ *Ibidem*, p. 114.

⁴ *Ibidem*, p. 116.

⁵ L. Blaga, *Trilogia culturii*, Ed. pt. lit. univ., 1969, p. 390.

⁶ *Ibidem*, p. 368.

terului și al unor virtuale relevări⁷. Prin aceasta, ambianța umană se complică cu încă un alt aspect, care în mediul animal nu apare sub nici o formă.

Expresia „existență înconjurată de orizontul misterului“ adică situația în mister, trebuie privită ca o expresie plasticizantă a unui gânditor care nu este numai filozof, ci și poet și care ca atare își permite să-și exprime uneori ideile cu ajutorul metaforelor și imaginilor mistice. Așa de exemplu, vorbind despre mister, el îl caracterizează ca „cețoase regiuni de dincolo“, ca „ținuturile de mare densitate“, ca transcendentul, ca împărăția „Marelui Anonim“. El însuși recunoaște că a fost nevoit să recurgă la „asemenea ciudate imagini“, fiindcă n-a găsit „alt grai mai potrivit, pentru a comunica cititorilor un gând care s-a încheat“ în el dincolo de exigențele sale științifice⁸. În cazul acesta misterul înseamnă mai mult necunoscutul.

Cum am văzut, în concepția lui Blaga menirea omului e de a pătrunde în această sferă și a-i dezvălui misterul. Dar care sînt acele forme, instrumente, funcții, deosebite de cele raționale, cu ajutorul cărora omul poate să pătrundă în mister? Răspunzînd acestei întrebări, Blaga, pe lîngă cunoașterea rațională atribuie un rol însemnat imaginației mitice, metaforei, inconștientului. După el, aceste forme se află mai aproape de „experiența vitalizată“ a omului. Folosirea acestor forme este determinată de faptul că conținutul bogat al activității psihice umane nu poate fi turnat întotdeauna în forme pur raționale, întrucît există în om „o enormă risipă de senzuri, de noime, de gânduri liminare, de presimțiri, care nu îngăduie o formulare la rece, pur conceptuală“⁹.

În 1937, subliniind momentul gnoseologic al saltului la om, deși Blaga surprinde un aspect real al acestui salt, el dă în locul unei analize profunde a cauzelor și factorilor care au determinat acest salt, o explicație idealist — speculativă, alunecînd spre misticism, implicîndu-l pe „Marele Anonim“. Lipsa unei viziuni științifice, materialiste asupra istoriei îngreunează înțelegerea și explicarea setei veșnice de cunoaștere a omenirii, adică veșnica tendință de a releva „misterul“.

Spre deosebire de poziția din 1937, în anul 1947, în *Aspecte antropologice*, Blaga privește problema saltului sub o viziune mai largă și — cum arătasem anterior — oarecum, prin conținutul rezolvărilor și nu ca aderare la marxism, de pe pozițiile materialiste-dialectice, acceptînd ideea conform căreia antropogeneza este concepută ca salt de la „biologie“ la „social“, ca un proces istorico-social în care rolul hotărîtor l-a jucat momentul creării instrumentelor. După Blaga, întîia apariție a unor ființe cu însușiri și înfățișare de om a avut loc „în momentul cînd omul apare ca subiect activ în lume, născocind pumnarul și focul“¹⁰. În acest mo-

⁷ *Ibidem*, p. 365.

⁸ *Ibidem*, p. 378.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Lucian Blaga, *Aspecte antropologice*, p. 136.

ment el devine ființă istorică, care „veșnic își depășește creația, dar niciodată nu-și depășește condiția de «creator»”¹¹.

Această productivitate specifică omului este posibilă „datorită structurilor, funcțiilor, aptitudinilor bio-psiho-spirituale”¹² superioare, pe care acesta le posedă spre deosebire de animal, și datorită mediului social în care este integrat.

În ce vede enorma superioritate de nivel, structuri și funcții specifice omului? După părerea lui, această superioritate ar fi dată de „inteligenta superlativ dezvoltată, datorită căreia el poate converti într-un sistem de concepte datele lumii concrete”, de „geniul creator datorită căruia omul poate converti orizontul necunoscutului”, de „creierul de o structură și o conformație excepțional dezvoltată” și de limbajul care „implică și sociabilitatea omului”¹³.

Blaga își dă seama că acest salt a fost condiționat de mai mulți factori a căror elucidare necesită efortul cercetărilor. Cum singur recunoaște, el a încercat doar conturarea unora dintre acești factori.

Îndreptînd atenția asupra dezvoltării viitoare a omului, Blaga vede această dezvoltare în direcția dezvoltării social-istorice și nu în direcția evoluției biologice, cum și-a închipuit-o Nietzsche vorbind despre om.

Evoluția pur biologică în linia umană s-a sfârșit. Omul nu poate fi obiectul „unei noi creații biologice”. În legătură cu această idee, Blaga scria că „omul a devenit om, adică subiect creator, datorită unei hotărîtoare mutațiuni ontologice”, mutațiune ce ar putea să aibă semnificația că „în om s-a finalizat evoluția, care precedează prin mutațiuni biologice și că dincolo de el nu mai e posibilă o nouă specie biologică, superioară lui”; că „nici un nou tip biologic superior nu poate să se desprindă din om”, „omul e un capăt, în el potențele mutațiunilor biologice s-au stins, fiindcă s-au realizat în întregime, și fiindcă în el s-a declarat pe deasupra și o decisivă mutațiune ontologică față de care toate speciile celelalte au rămas pe dinafară”¹⁴.

Delimitînd, așadar, nivelul uman de cel animal, cel biologic de cel social, accentuînd nivelul calitativ superior al omului față de animal, Blaga critică tendințele mecaniciste și metafizice ale concepțiilor biologizante, care într-un fel sau altul încearcă să reducă acest nivel superior uman la nivelul inferior, la nivelul biologic. După părerea lui, aceste concepții absolutizează în mod unilateral aspectul biologic al naturii umane și, în consecință, încearcă să explice unele fenomene socio-umane, ca de exemplu, originea culturii, civilizației, problemele locului și situația omului în univers, și altele prin cauze pur biologice și aducînd argumente pur biologice.

Critica lui Blaga în acest sens este îndreptată mai ales împotriva teoriei lui Bolk, Herder, Gehlen, Alsberg etc. Surprinzînd în mod just, cu

¹¹ *Ibidem*, p. 143.

¹² *Ibidem*, p. 136.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 394—395.

o fină analiză filozofică, prin prisma unei viziuni dialectice, deficiențele metodologice ale teoriilor biologizante, el sublinia folosirea de către acești gânditori a unui procedeu greșit, a unei judecăți greșite cu caracter metafizic, în analiza problemelor sus-amintite.

Dar a judeca astfel — afirmă Blaga — înseamnă „a pune un accent prea apăsător asupra unui moment”¹⁵ nu prea însemnat. El consideră „că atunci când se ia în considerare constelația om-natură, și în cadrul ei factorii ce condiționează geneza civilizației și a culturii, trebuie să indicăm tuturor elementelor ce intră în joc locul ce li se cuvine, de drept”¹⁶.

Blaga privește omul ca „o ființă singulară în univers” dar el înțelege această singularitate altfel decât naturalistii, care privesc situația omului în univers ca un caz excepțional.

În ce sens privește Blaga omul ca „o ființă singulară în univers”? Fenomenul uman este calitativ deosebit de cel animal; el are notele sale specifice prin care se distanțează de acesta. Prin apariția omului se creează o sferă nouă în univers; cu el apare un „nou mod de existență”: existența în mister și revelație; apare veșnica sete de cunoaștere. Omul apare ca subiect față de obiect. Împreună cu această sferă nouă apare interacțiunea dintre subiect și obiect. Această referință din 1937 la noosferă este completată cu ideile apărute în 1947 în cursul universitar *Aspecte antropologice*. Concret Blaga se referă la faptul că împreună cu omul apare mediul social, pe care inclină să-l numească „fenomenul social”, mediu în care se schimbă specificul activității umane. „Prin această productivitate specifică, omul devine subiect creator de civilizație și cultură”¹⁷. Însă aceste idei juste nu sînt adîncite, rămîn la nivelul afirmațiilor generale.

Revenind la poziția din 1937, cînd în mijlocul preocupărilor lui Blaga era problema destinului uman, destin care condamnă omul la veșnice căutări și încercări de a pătrunde misterul, trebuie să subliniem că în această perioadă a activității sale el este în căutarea unor căi deosebite de calea rațională-conceptuală în cunoaștere. Această căutare are la bază constatarea că conținutul bogat al activității psihice umane nu poate fi turnat întotdeauna în forme pur raționale, că misterul poate fi pătruns și cu ajutorul imaginației mitice, metaforei și inconștientului.

Preocupat de deslușirea acestor forme iraționale, printre altele el abordează probleme ca cele referitoare la „ordinea structurală a spiritului uman”, sau la raporturile existente între diferite nivele ale structurii umane, ca de exemplu, raporturile dintre nivelul biologic și conștient dintre conștient și inconștient ș.a.

În problema raportului dintre biologic și conștient, Blaga critică concepțiile mecaniciste care reduc nivelul conștient la cel biologic. În acest sens el îl critică pe H. Bergson, care interpretează inteligența, in-

¹⁵ *Ibidem*, p. 122.

¹⁶ *Ibidem*, p. 123.

¹⁷ *Ibidem*, p. 122.

tuiția, percepția prin analogie cu instinctul. Punînd în discuție viziunea bergsoniană, el enunță considerații judicioase referitoare la raportul dintre inteligență, intuiție, percepție și straturile biologice din natura umană. Legat de aceasta e de menționat că și Blaga recunoaște existența structurilor „biologico-instinctive“ la om, dar atrage atenția că la acest nivel, aceste structuri se manifestă esențialmente altfel decît la animal. La om ele sînt subordonate, pe de o parte, inteligenței și intuiției, pe de altă parte, ele sînt mult mai estompate decît la animal. În timp ce la om găsim o inteligență dezvoltată „emancipată de sub constrîngerile instinctului“, la animal inteligența este „cu totul aservită circuitului biologic-instinctiv“¹⁸. „Inteligența animală se găsește la ordinele instinctului“¹⁹. Spre deosebire de aceasta, inteligența umană are o relativă independență față de biologic. În acest sens, Blaga afirmă că „în cazul omului «inteligența» dobîndește, față de «instinct» un nivel de complexitate și o independență posibilă, care îi asigură o certă autonomie“²⁰.

Așa cum nu este justă raportarea inteligenței umane la instinct, tot așa nu este justă nici raportarea unui alt element al conștiinței, anume a intuiției la instinct, după modelul bergsonian. Blaga arată că dacă atribuim intuiția geniului uman, aceasta „nu are nimic de a face cu întocmirile instinctive. Intuiția, ca dar revelator, vizează orice obiect al existenței și se realizează în coordonate ce depășesc calitativ ordinea biologică“²¹.

Analizînd apoi momentul percepției și raportînd percepția la instinct, în cazul animalului, și la inteligență în cazul omului, Blaga exprimă idei profund dialectice privind raportul dintre parte și întreg. Același element (în acest caz percepția) încadrat în diferite sisteme calitativ deosebite, capătă o semnificație deosebită. Rolul și sensul elementului este determinat de întreg.

Există deci, conform acestor considerații teoretice, o deosebire esențială între sensul percepției în cadrul structurii animale și cel în cadrul structurii umane. „În raport cu reacțiunile instinctelor posibile, percepția este mai mult o stare psihică, integrată într-un circuit biologic; în raport cu inteligența — percepția devine «semnal» al «obiectului» și dobîndește un accent în acest sens“²².

Menționăm însă că problema sus analizată, adică problema raportului dintre unele elemente ale conștiinței (inteligența, intuiția, percepția) și structurile biologice nu este destul de vast și sistematic dezvoltată de către Blaga. Mult mai mare interes și consecvență dovedește față de problema raportului dintre conștient și inconștient, întrucît în acest raport el vede cheia rezolvării problemei care-l interesează, anume problema determinantelor creației culturale, problema stilului.

¹⁸ Lucian Blaga, *Aspecte antropologice*, p. 166.

¹⁹ *Ibidem*, p. 163.

²⁰ *Ibidem*, p. 166.

²¹ *Ibidem*, p. 167—168.

²² *Ibidem*, p. 164.

După părerea lui Blaga, omul creează într-un anumit cadru stilistic. „«Stilul» e mediul permanent, în care respirăm, chiar și atunci când nu ne dăm seama”²³. „Stilul e în adevăr o forță, care . . . ne subjugă”²⁴.

Analizînd substraturile cărora li se datorește consistența stilistică a creației spirituale, Blaga va face o incursiune în sfera inconștientului, întrucît, cum susține el, „stilul are rădăcinile implantate în cuiburi dincolo de lumină”: în sfera inconștientului. Determinantele stilului le găsim în această sferă ascunsă. După părerea lui Blaga, fenomenul „stil” nu se plămădește conștient.

Căutînd determinante ale stilului dincolo de conștient, Blaga încearcă să pătrundă în această sferă ascunsă, să descifreze și să descrie structura și unele aspecte ale ei, cu scopul elucidării rolului inconștientului în procesul de creație culturală.

O dată pusă, problema inconștientului psihic urmează să fie elucidată în continuare sub aspectele substanței inconștientului, a profilului și configurației sale, a structurii și raporturilor lui posibile cu conștiința, a modului de a apărea în angrenajul conștiinței.

În explicațiile date de Blaga vom găsi multe elemente speculative, dar și multe raționale, de mare profunzime.

Interesant ni se pare de subliniat că prin poziția luată în această problemă el se delimitează de explicațiile simpliste, unilaterale ale freudiștilor referitoare la inconștient.

Dezvăluind limitele, îngustimea teoriei freudiene în problema „libidoului sexual” și a „sublimării”, Blaga afirmă că el nu neagă însemnătatea sexualității infantile în creația artistică. „Vom nega însă — subliniază el — cu toată hotărîrea *accentul de fatalitate*, pe care psihoanalizii îl pun pe această sexualitate . . .”²⁵.

El recunoaște existența conținuturilor refulate și un anumit rol activ al acestora în viața noastră psihică, dar „de aici — cum spune el — pînă la afirmațiunea că ele *determină*, ca un *deus ex machina*, forma și structura personalității, e însă un salt, la care psihoanalizii se hotărăsc fără real suport”.

El respinge în mod hotărît ideea psihanaliztilor, după care inconștientul e „ca rezervoriul de conținuturi psihice refulate”, „unde se aruncă tot ce nu rezistă în ordinea conștiinței”²⁶ „orice element capabil de a produce haos”²⁷. La Blaga, inconștientul nu este un sediu al haosului psihic.

Acestor concepții Blaga le va opune ideea despre caracterul „cosmotic” al inconștientului, structuralitatea lui.

În concepția lui, inconștientul apare „ca o realitate psihică amplă, cu structuri, de o dinamică și cu inițiative proprii . . .”, „un miez substanțial”, organizat după legi imanente. Inconștientul nu e un simplu „haos” de zăcămintă, de proveniență „conștientă”. El este „o realitate psihică de

²³ Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, p. 3.

²⁴ *Ibidem*, p. 4.

²⁵ *Ibidem*, p. 23.

²⁶ *Ibidem*, p. 24.

²⁷ *Ibidem*, p. 24—25.

mare complexitate, cu funcții suverane și de ordine și de un echilibru lăuntric, grație cărora el devine un factor în mai mare măsură sieși suficient decât e «conștiința»⁴²⁸.

În inconștient el vede un conținut deosebit, o „măgă” care pînă acum a fost „neghicită”, „o măgă de atitudini și de moduri de a reacționa după o logică, alta dar nu mai puțin tare decît a conștiinței, un ritm interior, consolidat într-un fel de tainic simțămînt al destinului, un apetit primar de forme, o efervescență a închipuirii dătătoare de sens, adică un mănunchi de inițiative de o putere spărgătoare de stavili ca a semințelor și de o exuberanță năvalnică, precum a larvelor sau a vieții embrionare”⁴²⁹. În afara acestor atribute, Blaga atribuie inconștientului o funcție cognitivă cu categorii și forme proprii.

Astfel, inconștientul este privit de către Blaga ca un sistem complicat cu ajutorul căruia se realizează transformarea energiilor necesare pentru activitatea spirituală.

Acest inconștient are o oarecare suveranitate autonomă față de conștient, are, „elemente și complicațiuni interioare, o dinamică proprie, structuri, daruri și calități care, pînă la un punct cel puțin, îl dispensează de a se folosi de conștiință, ca izvor de alimentare”⁴³⁰.

Conform unui procedeu teoretic, Blaga face anticipația că „*inconștientul și conștiința sînt a se considera analogic în substanța lor psihică — spirituală, — dar dizanalogic în structurile și conținuturile lor ca atare*”⁴³¹.

În încercarea lui de a dezvălui unele elemente ale structurii inconștientului, el se oprește în primul rînd asupra orizonturilor spațiale și temporale ca „părți integrante” ale structurii inconștientului.

Orizonturile inconștientului fac parte din ființa și substanța vieții noastre. Ele constituie oarecum un „prim fond spiritual” al nostru. Însă ele sînt „cu totul altele decît ale conștiinței”.

Aceste orizonturi ale inconștientului sînt veșnice, neatînse de istoricitate și în același timp colective. În general, „cu cit coborîm mai adînc — spune Blaga — în inconștient, cu atît mai anonime devin stratificările și structurile”⁴³².

În problema orizonturilor spațiale și temporale, Blaga a fost influențat de morfologia culturii lui Spengler și a lui Frobenius, pe de o parte, iar pe de altă parte de filozofia lui Kant.

Dar orizonturile inconștientului nu sînt singurii factori determinanți ai stilului; „orizonturile schițează... numai un cadru preliminar, în care vor intra în acțiune ceilalți factori determinanți ai stilului, nu mai puțin importanți”⁴³³. Dintre acești factori, Blaga amintește „*accentul axiologic*”

²⁸ *Ibidem*, p. 17.

²⁹ *Ibidem*, p. 32.

³⁰ *Ibidem*, p. 19.

³¹ *Ibidem*, p. 28.

³² *Ibidem*, p. 65.

³³ *Ibidem*, p. 71.

adică „o atitudine și o inițiativă“ *prețuitoare* „față de orizonturile asupra cărora s-a fixat... în sensul că le investește cu accentul unei valori“³⁴.

Un alt factor ar fi sensul fundamental pe care-l atribuie inconștientul „tuturor mișcărilor posibile“ și „în primul rînd liniei imanente a vieții, sau mai precis: acest sens se acordă vieții global, înțeleasă ca mișcare, ca traectorie, în raport cu un anume cadru orizontic... Sensul unei mișcări... în două feluri opuse: ca înaintare în orizont, sau ca retragere din orizont“³⁵. Adică sensul care îl acordă omul destinului său terestru: catabasic (retragere) și anabasic (înaintare).

Acestora se alătură în determinarea stilului „*nisus formativus*“, adică năzuința formativă. „«*Nisus formativus*», este apetitul formei, nevoia invincibilă de a întipări tuturor lucrurilor... din orizontul nostru imaginar forme articulate și duhul unei stăruitoare consecvențe“³⁶.

Dintre pluralitatea de factori ce se găsesc „în împărăția inconștientului“ Blaga mai amintește de „dragostea de pitoresc“, această „pornire nativă a singelui, care se vrea cu orice preț statornicit într-o lume de pitoresc“³⁷. Această tendință, această orientare spre pitoresc poate să pătrundă în sens creator toate domeniile de manifestare ale vieții spiritual-culturale.

În sfîrșit, în ordinea emanațiilor materiale sufletești ale individului, care influențează asupra stilului, e subliniat dorul, această stare de „jale“ și a „uriturii“. Dorul socotit „cînd ca stare sufletească învirtoșată, ca o ipostazie, cînd ca o putere impersonală, care devastează și subjugă, cînd ca o vrajă ce se mută, cînd ca o boală cosmică, ca un element invincibil al firei, ca un alter ego, ca o emanție materială — sufletească a individului“³⁸. Acest dor este prezent și devine un impuls în creația artistică românească, mai ales în cea populară.

Cum reiese din cele afirmate, după părerea lui Blaga stilul unei culturi este determinat de o multitudine de factori din sfera inconștientului. Totalitatea acestor factori, adică totalitatea determinantelor stilistice constituie ceea ce el a numit „matricea stilistică“. Această matrice stilistică face parte din logosul inconștient. Ea este atemporală, sau, cum scria Blaga, „o substanță în mare măsură neatinsă de contingențele vremelnice și istorice“³⁹.

Presupunînd în ființa umană structuri veșnice, neatînse de timp, Blaga judecă anistoric.

Dar, care este calea prin care aceste structuri, conținuturi ale inconștientului, aceste „atitudini, orizonturi, accente, inițiative răzbat în pofida presiunii ce-o exercită conștiința asupra lor, ca de sub humă în lumina de deasupra“⁴⁰, în conștiință? Blaga a încercat să răspundă la această

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem*, p. 82.

³⁶ *Ibidem*, p. 87.

³⁷ *Ibidem*, p. 193.

³⁸ *Ibidem*, p. 219.

³⁹ *Ibidem*, p. 223.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 32.

întrebare atribuind inconștientului o particularitate pe care el o numește „personanță“. E vorba aici — spune Blaga despre o însușire, grație căreia inconștientul răzbate cu structurile, cu undele și cu conținuturile sale, pînă sub boltile conștiinței... Fără de reflexele primite din partea inconștientului conștiința ar fi lipsită, înainte de toate de relief și de adîncime... Fără de personanțele inconștientului, viața conștientă ar cîștiga probabil ca precizie și luciditate, dar ar pierde ca plasticitate. Inconștientul împrumută conștiinței infinite nuanțe, vagul, neliniștea, contradicții și stratificare, obscurități și penumbre, adică perspectivă, caracter și un profil multidimensional⁴¹.

Personanța inconștientului nu încetează nici o clipă de-a lungul duratei conștiinței, dar ea se manifestă „în chipul cel mai accentuat și mai închegat în procesul creației spirituale, mai ales al celei artistice“⁴².

Cum am văzut, există la Blaga o încercare reușită de a pătrunde în una dintre sferile foarte puțin cunoscute ale psihicului uman, în inconștient. El face un pas însemnat în elucidarea conținutului, structurii și funcționării inconștientului, reușind în felul acesta să surprindă determinantele stilului. Prin aceste idei el contribuie la punerea și rezolvarea mai multor probleme importante ale antropologiei filozofice. În această insistență încercare el se ferește de procedeul metafizic, situîndu-se în general pe poziții dialectice, însă nu reușește totdeauna să scape de pericolul unei tendințe de absolutizare și de evadare spre o speculație abstracționantă, sterilă.

Credem că se poate susține, alături de Blaga, că ideea inconștientului are un conținut mult mai bogat decît cum a presupus Freud, sau presupune astăzi Lévi—Strauss; că are o structură bine determinată și o funcție specifică importantă în activitatea psihică a omului. Nu putem fi însă de acord cu ideea lui Blaga, care, accentuînd importanța deosebită a inconștientului, autonomia sa față de conștient și față de biologic, cumva îl izolează, îl rupe de aceste sfere. Și face acest lucru atît în privința genezei cît și în cea a funcționării structurilor inconștiente. În măsura în care ființa umană constituie un întreg, asupra genezei structurilor, funcțiilor, conținuturilor inconștientului, cît și asupra funcționării lui, trebuie să influențeze atît sfera rațional-conștientă și sfera afectivă, cît și sfera biologică. Inconștientul în acest sens ar fi locul de întîlnire a celor trei sfere, ar fi un laborator unde energiile, informațiile primite din cele trei sfere se transformă, se prelucrează, se structurează, exercitînd ulterior o influență inversă asupra acestor sfere.

Prin punerea și încercarea de a rezolva aceste probleme, filozofia lui Blaga a devenit un pilon al antropologiei filozofice la noi în țară, de care cercetările în acest domeniu nu pot face abstracție ele trebuind a răspunde la multiple întrebări puse de acest gînditor.

Plecarea de la Blaga, însă, trebuie să fie critică, selectivă, deoarece valoroasele sale contribuții la elucidarea unor probleme puse în discuție,

⁴¹ *Ibidem*, p. 31.

⁴² *Ibidem*, p. 32.

criticile judicioase la adresa unor orientări mecanicist-metafizice și o serie de elemente de metodă ce revendică — în stilul de gândire pe alocuri apropiat de cel al dialecticii marxiste — înțelegerea omului ca un fenomen complex, sînt mereu umbrite de tributul plătit idealismului, misticismului și metafizicii, cum atestă, printre altele, supraaprecierea rolului inconștientului și trecerea cu vederea a determinării istorico-sociale obiective în procesul de creație artistică și de plămădire a stilului. Desprinderea de practică în problema tratată (mai ales în prima parte a activității sale) l-a proiectat mereu spre un abstracționism steril și spre poziții psihologice, aprioriste și mistice.

Conștientizînd necesitatea criticării acestor poziții, subliniem mai marea necesitate și datoria valorificării și punerii în circulație a tot ce a fost valoros în creația personalităților înaintașe și deci și a lui Blaga, a tot ceea ce, într-un fel sau altul, constituie deschiderea spre actualitate și poate influența pozitiv mișcarea de idei.

ИДЕИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ЛУЧИАНА БЛАГИ

(Резюме)

Автор статьи пытается изложить концепцию Лучиана Благи о человеке и человечестве, критически оценить проблематику философской антропологии, присутствующей в его творчестве.

Более важные вопросы философской антропологии, присутствующей в мышлении Благи, относятся к происхождению человека; к качественному уровню человека по сравнению с животным; к дальнейшим перспективам развития человека; к возникновению, одновременно с появлением человека, новой, раньше не существовавшей сферы, а именно сферы неизвестного; к месту и роли человека в мире; к структуре человека и к функционированию этой структуры; к соотношению между биологической структурой и сознанием в человеческой природе; к структуре и функционированию бессознательного и к его роли в культурном творчестве, главным образом в процессе создания стиля.

Обсуждением этих вопросов автор преследует уловить особенности мышления Благи, рассмотренного в соотношении с другими позициями мышления, которые румынский философ считал односторонними, как, напр., психоаналитические и биологизирующие позиции (фрейдизм, интуиционизм, бергсонизм, экзистенциализм и др.).

Выявляя положительный взгляд Благи на необходимость понимания человека как сложного явления, а также присутствие в отдельных произведениях стиля мышления, близкого к стилю материалистической диалектики — элементы, которые открывают новые пути к актуальности и к творческому мышлению, — автор обращает одновременно внимание на тот факт, что эти ценности постоянно затемнены данью, отданной идеализму, мистицизму и метафизике, скатыванием в абстракционизм и т.д.

IDEES D'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE DANS L'OEUVRE DE LUCIAN BLAGA

(Résumé)

L'étude tente d'aborder la conception de Lucian Blaga sur l'homme et l'humanité et de mettre en valeur d'une manière critique les problèmes d'anthropologie philosophique présentes dans son oeuvre.

Des plus importants problèmes d'anthropologie philosophique dans la pensée de Blaga s'imposent quelques uns comme: l'origine de l'homme; le niveau qualitatif de l'homme; l'apparition, avec l'homme, d'une sphère nouvelle qui n'existait pas avant — la sphère de l'inconnu; la place et le rôle de l'homme dans l'univers; la structure de l'être humain et le fonctionnement de cette structure; le rapport entre structure biologique et conscience dans la nature humaine; la structure et le fonctionnement de l'inconscient et son rôle dans la création culturelle, surtout lorsqu'il s'agit de la formation d'un style.

A travers tous ces problèmes on suit les particularités de la pensée de Blaga rapportée à d'autres positions possibles qu'il considère unilatérales, comme par exemple celles psychoanalytiques et biologisantes etc. (freudisme, intuitionnisme de Bergson, existentialisme etc.).

On relève la juste conception de Blaga en ce qui concerne la nécessité d'envisager l'homme comme phénomène complexe et son point de vue qui n'est pas parfois très loin de celui de la dialectique matérialiste — éléments qui ouvrent de nouvelles perspectives vers l'actualité et vers une pensée créatrice — et l'on attire l'attention sur le fait que ces valeurs se trouvent toujours handicapées par le tribut payé à l'idéalisme, au mysticisme et à la métaphysique, par la projection dans l'abstractionnisme.

RECENZII ȘI NOTE DE LECTURĂ

Traian Pop, **Marx—Engels, Filosofia operei de tinerete**, Ed. Dacia, 1973.

Interesul crescând pentru problematica evoluției intelectuale a lui Marx și Engels are resorturi diferite; la faptul că acest domeniu a devenit platforma de confruntare a unor direcții filosofice majore ale timpului nostru se adaugă cerința perpetuei raportări la textele fundamentale ale filosofiei noastre, adevărată premisă a însăși dezvoltării analizei marxiste astăzi. A devenit cu timpul un adevăr cvasiunanim acceptat ideea că extragerea metodei lui Marx nu se poate rezuma la exegeza uneia sau alteia din operele clasicilor ci presupune parcurgerea suitei întregi a scrierilor celor doi gânditori. Aceasta din urmă este astfel sinonimă cu tentativa de a da răspuns, în cadrul unei cercetări aparent de strictă obediență istorico-filosofică, la probleme teoretice de mare actualitate, de a căror corectă soluționare depinde însăși ecloasiunea filosofiei și culturii marxiste.

Summa summarum acestor probleme se constituie în dreptul întrebării asupra specificului ireductibil al dialecticii materialiste elaborată de către Marx. Intră în discuție imediat și inevitabil un grup de întrebări subiacente și mereu prezente în luările de poziție ale marxismului: care este raportul marxismului cu problematica de bază a societății moderne?; care este autentica discontinuitate dintre marxism și principala creație a filosofiei moderne premarxiste — dialectica hegeliană?; care este întinderea criticii adresată de către Marx antropologismului?; care este natura argu-

mentației desfășurată de Marx și Engels în polemica dublă cu economia politică și cu comunismul utopic?

Elucidarea unor asemenea probleme nu constituie o sarcină oarecare de disociere a unor poziții de gândire evident divergente, de îndată ce avem în vedere vocația ireductibilă a totalității, iminentă marxismului și care face din filosofia fundată de Marx expresia culminantă a problematicii istorice și filosofice a societății moderne. Marxismul se constituie astfel nu ca o filosofie alături de celelalte și luind un loc particular asemenea lor ci ca o tentativă fără precedent de soluționare a antinomiilor de bază ce definesc istoria și filosofia modernă. Această caracteristică dă specificul locului și rolului marxismului în atât de eterogena conștiință a epocii, măsura dificultăților și răspunderilor ce revin unei analize consacrată determinării originalității sale ireductibile.

Răspunsul la aceste probleme pare a fi sensibil facilitat de existența în cuprinsul operei celor doi gânditori a numeroase referințe la propria lor devenire intelectuală și la procesul de delimitare critică de pozițiile teoretice ale predecesorilor. O serie întreagă de texte sînt luate ca puncte de sprijin pentru comentarii, de la faimoasa *'Scrisoare către tatăl'* la capitolul dedicat lui Hegel în *Manuscrisele economico-filosofice de la 1844*, de la celebra prefață a *Capitolului* la paginile lui Engels din *Ludwig Feuerbach*... . Oare nu rostea Engels, aflat la apogeul vârstei și al experienței sale revoluționare, un fel de „ultima verba“ arătînd, în încheierea cunoscutului său opuscul, că proletariatul este

moștenitorul filosofiei clasice germane și, implicit, că legăturile marxismului cu problematica clasicismului sînt tot atît de profunde ca și diferențele? Nu avea oare în vedere aceeași relație Lenin cînd, replicînd diverselor tendințe mecaniciste și psihologice, atenționa asupra utilității unei lecturi materialiste a operei hegeliene ca un mod de a atinge adevăruri ale marxismului?

Numeroase reflecții în sensul acestui registru problematic stîrnește lectura recentei cărți *Marx, Engels, Filosofia operei de tînetate*, purtînd semnătura autorului clujean Traian Pop, lucrare asupra căreia ne vom opri în paragrafele următoare. De la început însă trebuie remarcat caracterul de eveniment al acestei apariții editoriale: pentru autor, pe care-l face cunoscut publicului larg, pentru literatura filosofică românească, în cuprinsul căreia constituie prima scriere filosofică de acest profil. După o serie de lucrări de popularizare a marxismului și o altă serie de aplicare a punctului său de vedere în diverse domenii, intervine acum o operă de exegeză istorică a gândirii marxiste care întregeste astfel un program teoretic de lucru și-l relansează, amplificat, în același timp.

Fără îndoială că abia apariția celui de-al doilea volum al lucrării va îngădui răspunsuri mai precise la o seamă de întrebări pe care și le pune cititorul primului volum și judecăți mai exacte asupra gradului de reușită al autorului. Sînt totuși posibile cîteva considerații de natură metodologică sub restricția voluntară de a nu lica probleme ce rămîn în sarcina volumului întregitor al lucrării. Ele nu vor nicidecum să substituie lectura acesteia ci doar să vină în întîmpinarea desideratului formulat de autor în prefață, acela al producerii unei discuții teoretice utile în marginea lucrării sale.

Cîteva teze metodologice, adaptate tacit sau, unele, explicit formulate, conferă particularități analizei devenirii intelectuale a lui Marx și Engels pe care o realizează Traian Pop. Astfel ea tranșează fără nici un fel de preliminarîi faimoasa alternativă inevitabilă pentru orice exegeză istorică asupra marxismului: trebuie cuprinse în sfera analizei și înțelese în limitele unui context problematic, istoric etc. aprecierile clasice lor asupra propriei lor devenirii intelec-

tuale sau trebuie să luăm aceste aprecieri ca puncte de sprijin necondiționate și ferme și să raportăm perpetuu textele la ele? Autorul adoptă ceea ce am putea numi postulatul conștienței transformărilor: argumentația sa se sprijină perpetuu pe numeroasele aprecieri ale clasicii în legătură cu propriul proces de formare. Cu toată importanța excepțională a acestor aprecieri credem că ele dobîndesc autentică valoare și permit o reprezentare riguros încheată a concepției marxiste, pe baza suitei întregi a textelor lui Marx și Engels, nu luate în sine — în numeroase cazuri ele fiind afirmații polemice în care exigența delimitării critice trece înaintea desideratului explicitării problematicii — ci corelate cu problematica de bază a operei lui Marx. Astfel efortul lui Marx și Engels de delimitare a propriei concepții se constituie într-un ansamblu de propozițiuni coerent și deosebit de expresiv în ceea ce privește profunzimea revoluției pe care ei o autorizează în filosofie.

Analiza lui Traian Pop adoptă de la început punctul de vedere după care conceptul care focalizează problematica marxismului, adevărata lui cheie de boltă, este „emanciparea socială a omului”. Aceasta delimitează ab *initio* poziția autorului de acele analize care sesizînd ponderea problematicii socio-politice în marxism, nu reușesc să facă o joncțiune convingătoare între social-istoric și uman în cîmpul textelor lui Marx. Această delimitare, deplin justificată și a cărei argumentație este departe de a fi istovită în literatura de specialitate, constituie în același timp și sursa unor obligații pentru autor, deocamdată necomplet achitate. Pentru că aplicarea lui Marx asupra umanului nu a fost și nu putea fi străină sau doar tangențială cu preocuparea marilor clasici ai filosofiei germane pentru definirea specificului ireductibil al ontologiei omului. Cu toate că autorul nu și-a propus o analiză în acest sens, aprofundarea filiațiilor și discontinuității dintre marxism și temele majore ale filosofiei clasice germane constituie o cale privilegiată pentru determinarea convingătoare a însăși noutății radicale a concepției marxiste.

Teza următoare a analizei lui Traian Pop și cea pasibilă de cele mai multe discuții, surprinde prin ineditul său și

provoacă prin franchețea sa: după părerea autorului, „Marx a devenit MARX nu părăsindu-i pe Hegel și Feuerbach, ci neintegrându-se în hegelianism și feuerbachianism și manifestând independență de gândire“ (p. 13). Cîteva pagini în urmă se face precizarea că influențele lui Hegel asupra lui Marx „sînt ale stilului de exprimare hegelian, precum și al unor viziuni idealiste“ (p. 19). Asemenea luări de poziție readuc în discuție unul din cele mai interesante și mai spectaculoase capitole ale istoriei filosofiei, care poate oricînd stoarce tomuri de analize: relația Marx—Hegel. Autorul face vădit efortul pozitiv de a contrapune tendințelor de hegelianizare sau antropologizare a marxismului, argumente pentru reprezentarea unui Marx ireductibil la vreuna din aceste poziții. Se ridică însă legitime semne de îndoielă asupra corectitudinii inferenței de la ideea justă și sprijinită pe texte a unui Marx hegelian neortodox la reprezentarea unui Marx care a întreținut numai raporturi tangențiale cu hegelianismul. Nu este oare caracteristică mai ales operelor de tinerete ale lui Marx o vocație a totalității care-l apropie pe gânditor mai curînd de Hegel decît de oricare altă filosofie a timpului? Se poate oare eluda faptul că în întreaga critică marxiană a hegelianismului se pun în cauză ontologia idealistă, idealismul metodei, dar niciodată problematica filosofiei hegeliene și metoda con-substanțială acesteia? Definierea autenticei discontinuități dintre marxism și filosofii premergătoare pretinde în mod obligatoriu depășirea suprafeței literale a textelor și „învingerea” în mod teoretic a operei hegeliene și nu ocolirea ei.

O altă teză metodologică care particularizează analiza întreprinsă de Traian Pop este aceea că Marx nu trebuie văzut în lumina scrierilor timpurii ci acestea trebuie înțelese în lumina scrierilor ulterioare (p. 16). Autorul intră astfel din nou în termenii unei problematice care întreține și astăzi o vie polemică în legătură cu semnificația devenirii intelectuale a lui Marx: există o discontinuitate radicală între scrierile din tinerete și cele de maturitate ale lui Marx, încît exegetul nu are la îndemîna o alternativă la o opțiune de tip reducionista sau cele două grupuri de texte nu sînt decît elaborări succesive ale uneia și aceleiași problematice? Adeziu-

nea autorului se precizează în teza metodologică următoare, care vine oarecum să facă mai completă aserțiunea de la p. 16: ea pretinde ca exegeza să spună nu ceea ce nu a făcut Marx în cutare text ci să releve ce a făcut în mod pozitiv (p. 190), înlăturînd astfel definitiv primejdia de a raporta perpetuu evoluția intelectuală a lui Marx la un etalon relativ arbitrar ales. Efortul perseverent al autorului de a ridica identificarea marxismului cu scrierile timpurii ale lui Marx evită astfel capcana degenerării analizei într-o exagerare contrară care să eludeze însăși problematica operei din tinerete a lui Marx; Traian Pop ia ca fir călăuzitor al întregii sale analize problematica emancipării sociale umane și relevă cu claritate discontinuitățile ce apar în devenirea intelectuală a lui Marx prin urmărirea acestei problematice substanțial antropologice pe planuri prin tradiție socotite exterioare — politic, social, economic. Este unul din meritele de căpătîi ale analizei lui Traian Pop acela de a fi arătat că marxismul se constituie în virtutea unor acumulări teoretice destul de sinuoase în baza unei problematice unitare, prezentă explicit sau latent de-a lungul suitei întregi a scrierilor lui Marx și Engels.

Sprijinindu-se pe aceste postulate metodologice, autorul desfășoară o analiză minuțioasă, pe text, a scrierilor fondatorilor marxismului, cuprinse între anii de debut și anul 1844. Concluzia acestei analize este că în cursul unui proces destul de rapid de „năpîrlire” autorii ating principiile materialismului dialectic și ale comunismului științific. După ce reține o serie de etape în cursul acestui proces, analiza culminează în dreptul celebrelor *Manuscrise economico-filosofice de la 1844*, prima manifestare a noii concepții filosofice.

O lucrare de factura și anvergura celei pe care o prezentăm face desigur posibile și necesare considerații mult mai amănunțite. Ne-am oprit asupra citorva din tezele metodologice pentru că ele sînt hotărîtoare pentru analiză și devansează alte aserțiuni cu grad secundar de importanță. Cu toate legitimele semne de întrebare care se ridică în marginea analizei lui Traian Pop, meritul său de a fi dat în literatură noastră un îndreptar în studiul devenirii intelectuale a lui Marx și Engels rămîne intact. Iar dacă

astăzi putem formula aceste semne de întrebare la unele din concluziile ei, aceasta o datorăm faptului că ne-a introdus în acest domeniu tentant și dificil în același timp.

ANDREI MARGA

Balázs Sándor, *Elmélkedés a célszerűségéről* (Meditație despre finalitate), Ed. Kriterion, 1972.

În ultimii ani, mai cu seamă sub influența cerințelor de interpretare și generalizare a noilor rezultate științifice puse în evidență de cibernetică, de teoria generală a sistemelor, de analiza structurală a fenomenelor, problematica finalității s-a situat în centrul preocupărilor filozofice. Unul — și poate cel mai semnificativ — dintre multiplele aspecte ale acestei probleme deosebit de complexe îl constituie raportul dintre finalitate și determinism.

Investigator pasionat al temei determinismului, Balázs Sándor în noua sa carte întreprinde o meditație migăloasă și interesantă asupra finalității tocmai din perspectiva acestui raport. Deși — judecând după titlurile celor șapte capitole ale lucrării — doar cel de al patrulea (Finalitate și determinism) pare a fi consacrat acestui aspect, în fond — datorită modului cum autorul abordează și rezolvă problema finalității — și celelalte capitole sînt marcate de intenția sa consecventă de a demasca și combate viziunea teleologistă.

Poziția proprie, personală a autorului își găsește o fundamentare clară în capitolul doi (Esența finalității), în care, pe baza analizei logice și semantice a termenului, distinge trei forme ale finalității. Finalitatea — precizează el — poate consemna o acțiune care duce la un anumit rezultat; ea poate designa un anumit rezultat; și, în fine, ea indică prezența scopului în cadrul activității. După părerea autorului, primele două forme nu pot fi subsumate finalității propriu-zise, adică teleologiei, ele fiind marcate de absența scopului în accepțiunea proprie a acestui termen. Distincția teoretică operată de autor între

finalitate fără scop și finalitate cu scop îndeplinește o funcție dublă în polemica cu viziunea teleologistă. Pe de o parte ea are menirea de a respinge concepțiile care presupun existența unor „scopuri” în natură. Pe de altă parte, această distincție permite autorului de a demonstra că determinarea scopurilor umane se realizează în fond în chip social, și prin urmare, fenomenul teleologic poate fi și trebuie explicat și el în spirit determinist.

Explicația deterministă se dezvăluie în fața cititorului pe două planuri. În cadrul capitolului trei (Structura finalității) este examinată dialectica scop-mijloc, autorul reușind să întregască analiza hartmaniană a procesului finalizat în sensul evidențierii că formula „de la scop spre mijloc” nu este exclusivă, practica comportă și calea inversă, „de la mijloc la scop”. Celălalt plan al explicației deterministe îl constituie relația „Obiectivitate-subiectivitate în cadrul finalității” (capitolul șase). Pornind de la caracterul subiectiv al activității, autorul insistă asupra cerinței de a ține seamă în analiza fenomenului teleologic atât de punctul de plecare obiectiv, cât și de rezultatele reale ale activității.

Cartea lui Balázs Sándor ar putea fi numită, pe bună dreptate, drept rechizitoriu filozofic împotriva concepției finaliste. Totodată ea oferă un îndreptar prețios în principalele probleme pe care le ridică interpretarea deterministă a finalității. Mai mult, ea reprezintă o încercare interesantă de a schița structura generală a activității finalizate. Dincolo de valoroasele observații, considerente, puncte de vedere personale, rezultate din această încercare, meritul principal al lucrării rezidă tocmai în punerea în discuție a acestei probleme. Desigur, soluționarea ei multilaterală nici nu era cu putință în cadrul perspectivei alese de autor, întrucît ea presupune drept punct de plecare analiza sub aspect ontologic a deosebirii dintre finalitate și teleologie, adică examinarea amplă a procesului istoric de desprindere treptată a omului, ca personalitate liberă, din imperiul necesității naturale directe.

GAVRIL SZTRANYICZKI

Ana Katz, **Dialectica în existență**, Ed. științifică, București, 1972.

Faptul că știința, spiritul științific în general au devenit coordonate vitale pentru societatea contemporană nu poate să nu pună profunde probleme filozofice, să nu genereze piste noi de cercetare, să nu schimbe unele concepte fundamentale ale filozofiei clasice marxiste.

Lucrarea Anei Katz reprezintă o încercare de a determina dialectica în existență pe baza datelor oferite de știința secolului XX. Pleidând pentru posibilitatea și actualitatea unei ontologii moderne, autoarea mărturisește „că nu intenționează o ontologie elaborată în toate compartimentele de altfel niciodată exhaustiv posibilă, ci doar o deschidere ontologică către ele“ (p. 5).

Și poate tocmai în această deschidere spre noi perspective care face din filozofie nu o meditație pasivă și abstractă ci un teren plin de frământări, căutări și soluționări constă valoarea și meritul lucrării pe care o prezentăm.

Nevoia de a ști, de a anticipa, nevoia de proiect și prognoză, indispensabile omului pentru a-și înscrie adecvat activitățile în existență, declanșează foamea contemporană, individuală și socială, de perspectivă asupra existenței, fiind, cum afirmă autoarea „argumentul decisiv al nevoii unei concepții despre lume, al nevoii de ontologie“ (p. 9). Mai mult, „propoziții de existență“ pot fi găsite în problematici și în discipline din cele mai diferite în prelungirea unor preocupări științifice delimitate: la Einstein, W. Heisenberg, N. Wiener, la J. Piaget, la Th. de Chardin sau la K. Popper, la astrofizicianul F. Hoyle sau la biologii J. Monod și la F. Jacob, asupra gândirii cărora Ana Katz se oprește realizând o adevărată analiză dialectică, subliniind pe lângă umbrele existente în gândirea lor și luminile ce duc spre o ontologie modernă.

Gândirea filozofică de factură științifică nu a elaborat încă o ontologie amplu conjugată cu știința contemporană, „o ontologie în măsură să polarizeze în spiritul complex al dialecticii materialiste, convingerile omului de știință, realist în mod spontan“.

Preocupările pentru o ontologie ca sferă de reflexie cu statut de totalizare sint justificate de însăși spiritul științen-

lor moderne care progresează din perspectiva unei teorii generale a sistemelor, pentru faptul că oamenii de știință, atunci când practică dialectica în aria cunoașterii, nu o duc totdeauna explicit dincolo de problematica cunoașterii, mai mult pentru faptul că în însăși sfera proprie reflexiei filozofice se întilnesc elemente de gândire nedialectică. „Dezvoltarea științei naște din nou filozofie. Și în trecut pe măsură ce științele se desociau de filozofie, creșterea lor autonomă se răsfrîngea în reflexia filozofică, îmbogățea în ultimă instanță ontologia. Direcția acestei sinteze se prelungește în secolul nostru, o dovedesc atît creșterile din interior ale gândirii marxiste, cît și pașii prin care se apropie de ea alți gînditori“ (p. 24).

Personalități de seamă ale contemporaneității au sesizat că forța marxismului stă în structura lui ontogenetică din motivul că activitățile umane, tinzînd către o tot mai eficientă posesie a realului, își caută și întemeierea reflexiv-coordonatoare corespunzătoare și, astfel, omul năzuiește firesc la o concepție asupra existenței ca întreg și ca devenire. Și dacă devenirea — afirmă autoarea — este modul de a fi al existenței, al omului și al activităților sale, este firesc ca o teorie dialectică să ne restituie ontologia și prin ea existența umană și extraumană.

O ontologie modernă la nivelul științei actuale și al dezvoltării sociale nu poate fi decît produsul dialecticii aplicate, depășind nivelul prag de coordonări abstracte, cel al științei și cel al epistemologiilor. „Disciplinele metodologice și epistemologice de ramură, trecînd prin sîta lor problematica științelor ne vor călăuzi pînă în pragul ontologiei“ (p. 24).

Autoarea se oprește pe larg asupra unor premise epistemologice ce croiesc în prezent noi căi de acces spre ontologie. Pornind de la constatarea lui Engels că: „Filozofia, ca și științele naturii, a neglijat complet pînă în prezent influența pe care o exercită activitatea omului asupra gândirii lui. Ele cunosc numai natura pe de o parte și gândirea pe de altă parte, dar baza esențială și imediată a gândirii omenești este tocmai transformarea naturii de către om, și nu numai natura ca atare...“ (Marx — Engels, *Opere*, vol. XX, București, Ed. politică, 1964), elu-

cidează raportul dintre subiect și existență în definirea „obiectului”.

Depășind pe de o parte tendințele care substituie noțiunii de „obiect” pe cea de „sistem”, iar pe de altă parte tendințele manifestate în spiritul empirismului sau al realismului naiv, că obiectul este „nemijlocit dat simțurilor”, Ana Katz îmbrățișează punctul de vedere al fizicii particulelor elementare în ceea ce privește interacțiunea obiect-subiect, precum și teza indisociabilității obiect-subiect formulată de epistemologia genetică a lui J. Piaget — teză în cadrul căreia obiectul este o construcție, mai exact o reconstrucție, operată de subiect în calitatea sa de „ființă ca praxis” pe seama existentului.

Astfel obiectul nu coincide, pînă la o identificare totală cu universul, cu existența care nici fragmentată, nici ca totalitate, nu este vreodată exhaustiv cunoscută și cuprinsă în activități. „Conținind ceva din existentul «prelucrat» mediat prin activitățile noastre obiectul poartă pecetea activității subiectului” (p. 49). De altfel și Marx sublinia la vremea sa că „obiectul” este un existent cu sens, un existent semnatificat de subiectivitatea care-l asimilează în cadrul activităților globale ale subiectului real, social-istoric.

Poziția adoptată de Ana Katz, evitînd extremele printr-un demers materialist-dialectic consecvent, elimină atît eroarea materialismului naiv care ignoră subiectivitatea semnificantă, cît și eroarea idealismului subiectiv, care ignoră existența ca ființare prin interacțiuni proprii, autonomă de subiectivitate, permite formularea conceptului de existență, care ia în considerare activitățile umane practic spirituale, justificînd în același timp întemeierea ontologiei cu mijloacele epistemologiei.

Monismul decurge firesc din sesizarea unității în diversitate, el ne vorbește despre o unitate care exclude reducționismul, deoarece exclude uniformitatea în care nimic nu s-ar deosebi, în care nu ar fi nici relație, nici devenire și structurare, determinare. Această unitate în diversitate a lumii, a existenței devenire, izbucnește din procesele naturale anterioare subiectului, din materialitatea primară care se prelungește ontic, funcțional și structural în subiectul care a dobîndit reflexivitate. Marx în *Scrierile din tinerețe* reliefa că „gîndi-

rea și existența sînt fără îndoială distincte, dar în același timp se află laolaltă într-un raport de unitate” (Marx, *Scrieri din tinerețe*, Ed. politică, București, 1968, p. 578).

Paragraful intitulat „Zonele existenței unitare din perspectiva monismului marxist” demonstrează că conținutul categoriei de existență nu se reduce doar la materie, ci este mult mai larg, cuprinzînd atributele, însușirile materiei, chiar și factorii de conștiință care nu sînt materie, deși sînt produși ai materiei. Autoarea desprinde din perspectiva monismului marxist principalele paliere ale existenței: natura — materia considerată zona primară și singura autonomă a existenței, ce nu are nevoie pentru existența sa de nimic. În aria proceselor naturale sînt prinse rădăcinile celorlalte zone, complex interferente ale existenței. A doua zonă o constituie natura în care se simte prezența umană, natura transformată de către om, atît prin prezența sa ca ființă socială, cît și prin activitatea sa transformatoare. A treia zonă a existenței o constituie existența socială, omul cu organizarea, activitatea și creativitatea sa. Praxisul a instituit în interiorul vieții sociale și la interferența sa cu natura o altă zonă a existenței — cultura — ca totalitate a obiectelor materiale și ideale dobîndite de societate.

Deci existența, deși are ca nucleu și bază materia — natura —, nu se poate reduce la aceasta, este mai bogată și mai diversă, celelalte zone ale existenței o dată devenite ceea ce sînt nu sînt mai puțin existente decît materia — natura — ce le-a dat naștere.

Ține de însăși esența dialecticii filozofiei noastre să ne raportăm critic față de concepțiile filozofice nemarxiste. Așa procedează și Ana Katz cînd se referă pe larg la concepțiile ontologice ale secolului nostru create de Merleau Ponty, K. R. Popper, N. Hartman, L. Lavelle sau M. Blondel.

A propune un nou punct de vedere, o nouă modalitate de a considera domeniul ontologiei, înseamnă a face o invitație la regîndirea unor concepte fundamentale prin ochii contemporaneității, înseamnă a pune în discuție conceptele susceptibile de a fi reconsiderate din perspectiva științifică contemporană. Mergînd pe această linie, autoarea își concentrează atenția spre reconsidera-

rea unor concepte ontologice ca: realitate, materie, esență, posibilitate, întîmplare, probabilitate, cauzalitate, finalitate, ajungînd la valoroase concluzii:

— Prima corelare ce se impune pentru a determina procesualitatea într-un existent devenit își găsește expresia logică în conceptul de „realitate” ce semnifică într-un prim grad de precizie, ființarea „acum și aici” existența în act, în-ființată, care delimitează și leagă trecutul depășit, desființat ca existență în act, de viitorul încă ne-ființat care deocamdată este irealitate, posibilitate, posedînd probabilitate.

— Conceptul de „materie” acoperă o arie ontică concretă, inepuizabilă, desfășurată exterior subiectivității, acele procese care chiar cînd apar cu participarea subiectivității evoluează autonom în virtutea propriilor interacțiuni sau legi. În construcția concepției materialist-dialectice, conceptul materie asigură situarea centrală a zonelor interferente în perspectiva teoretică a monismului.

— În perspectiva științelor contemporane vechiul concept al „esenței” vădește carențe care-l aduc sub proiectorul reconsiderărilor, ceea ce nu justifică însă înlocuirea acestui concept cu conceptul de „structură”.

— În cadrul ontologiei științifice moderne, devenirea și determinarea din sine a existenței prin interacțiuni se cer redată într-o interpretare organică adusă la nivelul perspectivei statice, probabilistice a științelor contemporane asupra devenirii în existență.

Devenirea din sine și autodeterminarea întîmplător-necesară a sistemelor în existență cristalizează în ultimă instanță o nouă posibilitate de abordare a cauzalității statistice.

Meritul principal al cărții scrise de Ana Katz constă, cum am putut observa, în însăși concepția și metodologia cercetării aplicate, în demonstrarea faptului că dialectica a fost și este instrumentul viu prin care marxismul se dezvoltă în continuare reîntîlnind căile științei și ale progresului social. În același timp consemnăm semnificația unui pas fericit spre o tratare modernă a problemelor în contextul dezbaterilor teoretice actuale, îndeosebi ale celor care

vizează o reconstrucție a filozofiei marxiste. Subliniem totodată importanța și utilitatea unei asemenea lucrări.

LIANA POP

Wittgenstein și problema unei filosofii a științei.

Intenția semnatarului acestor rînduri este semnalarea apariției unei lucrări: *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1971, reprezentînd Actele Colocviului International asupra temei „Wittgenstein și problema unei filosofii a științei”, organizat în cadrul Colocviilor Internaționale ale Centrului National al Cercetării Științifice la Aix-en-Provence, între 21 și 26 iulie 1969, de către Gilles-Gaston GRANGER.

Datorită eterogenității de conținut și metodă a acestei lucrări, ne-am văzut siliți a opera o selecție între cele 11 comunicări publicate în actele colocviului, selecție dictată de faptul că nu toate comunicările respective se mișcă la același plan, nivel general de abordare. Au trebuit deci evitate acele incursiuni în opera lui Wittgenstein care abordau aspecte mai particulare, cit și raporturile între acesta și alți gînditori, cu privire la probleme nesemnificative pentru *întreaga* operă a lui Wittgenstein.

Din comunicarea lui B. F. McGinness, *Filosofia științei în Tractatus*, se remarcă unele idei interesante. Printre cele mai evidente influențe suferite de Wittgenstein, autorul o subliniază pe cea a lui Hertz. Hertz crede că mințile noastre ar fi capabile să construiască imagini sau reprezentări ale realității, de o manieră specifică, astfel încît variațiile sau schimbările posibile ale elementelor imaginilor noastre despre lume (reprezentări la Wittgenstein) să oglindescă în amănunt sistemul fizic respectiv. Wittgenstein, după părerea lui McGinness, a generalizat acest punct de vedere și a mers mai departe: a arătat nu numai cum este posibilă pentru noi știința naturii, dar și cum sînt posibile gîndirea și limbajul. El atrage atenția asupra faptului că nu toate trăsăturile limbajului nostru sînt capabile de a fi

imagini ale lumii, așa cum simțem tentați să credem. În critica limbajului, Wittgenstein a subliniat că în înțelegerea capacității esențiale a limbajului de a reflecta prin imagini lumea, există o varietate vulgară de cunoaștere infailibilă.

Trecînd la examinarea propriu-zisă a textelor relevante de filosofia științei în *Tractatus*, McGuinness abordează pe Wittgenstein începînd cu enunțul 6.3. Wittgenstein a căuta să stabilească principalele tipuri de propoziții care apar în știință, ajungînd în cele din urmă la constatarea că acestea sînt de două tipuri mari: *propoziții cu sens* (i.e. propoziții ce constituie o imagine a lumii) și *propoziții fără sens* (i.e. tautologii sau contradicții). „Grosso modo, răspunsul despre propozițiile științifice este dublu, în funcție de felul în care ne concentrăm atenția asupra Principiilor generale ale Naturii (ca de pildă, Principiul Inducției, Legea Cauzalității, ori Principiul Efortului minim), sau asupra aplicațiilor particulare ale acestora, care dau posibilitatea de a face predicții asupra evenimentelor reale ori asupra rezultatelor experimentelor“ (p. 11).

Abordînd mai întîi problema Principiilor Naturii, ce nu sînt, evident, tautologii sau contradicții, McGuinness detectează două modalități în care acestea apar în *Tractatus* ca fiind *a priori*: Pe de o parte, este evident *a priori* existența legilor specifice ce leagă fenomene sau evenimente fizice sau măsurători, care sînt *conforme* cu aceste principii; acestea din urmă nu spun totuși nimic, ci doar manifestă posibilitatea propozițiilor ce exprimă legi specifice, propoziții care fac parte din clasa celor cu sens. Pe de altă parte, o altă modalitate în care Principiile apar ca fiind de natură *a priori* în *Tractatus*, după McGuinness, ar fi în a le adopta ca parte a *rețelei* noastre prin care descriem lumea.

McGuinness vrea să demonstreze că în filosofia științei la Wittgenstein, nu trebuie înglobată nici o îndepărtare de la teoria sa a propozițiilor imagine, în cadrul căreia el identifică totalitatea propozițiilor adevărate cu totalitatea științei naturii. Analiza enunțului 5.11 relevă că logica ne înzestreează cu o infinit de fină rețea ce reflectă lumea, astfel încît „nu există nici un punct în lume ce să nu aibă punctul său cores-

punzător în limbaj“ (p. 15). Wittgenstein înțelege prin cele de mai sus faptul că, în timp ce știința se pretează la variație rețele de reflectare, pentru logică nu este posibilă decît una singură.

Limbajul și știința au în comun faptul că fiecare este aplicarea unui „ochi de rețea“ în descrierea realității.

Nota specifică sub care se înscrie comunicarea lui G. G. Granger, *Wittgenstein și metalimba*, este aceea a necesității de a-l trata pe Wittgenstein nu din punctul de vedere al existenței a două perioade distincte de creație filosofică (cea a *Tractatus*-ului și cea a *Investigațiilor filosofice*), așa cum se procedează de obicei, ci „... trebuie să cuprindem filosofia lui Wittgenstein ca un tot, ale cărui probleme inițial prezentate de către *Tractatus*, continuă a juca un rol esențial în *Investigațiile filosofice*“ (p. 77). Ideea de față este de fapt și ea o reluare a tezelor expuse deja sistematic și explicit în monografia consacrată lui Wittgenstein, în Editura Seghers, în 1969.

Cu privire la teza lui Wittgenstein asupra ilegitimității metalimbei: limbajul nu poate exprima propriile-i proprietăți, cel puțin cele care îi sînt *esențiale*, Granger precizează că această imposibilitate nu se aplică descrierii limbajului ca fapt; orice propoziție este o imagine (dacă propoziția este corectă) și orice imagine este ea însăși un fapt articulată (2.141). O propoziție, ca orice semn al limbajului are trăsături esențiale și neesențiale (accidentale). „Doar trăsăturile accidentale vor fi cele reprezentate în descrierea legitimă a limbajului prin el însuși“ (p. 78). Așadar, *imposibilitatea logică* a unei metalimbi în general „nu trebuie confundată cu nonsensul specific derivînd dintr-o autoreferință a propoziției“, spune Granger, mergînd pe urmele enunțurilor 3.332 și 3.333. Granger relevă în spiritul și metoda lui Wittgenstein, că ceea ce se reflectă și se arată fără a se exprima, în propoziții, ține de proprietăți și relații interne; „ceea ce determină «relația sa proiectivă» (limbajului, n.n.), la lume, sînt caracterele «formale», iar această relație nu este un fapt“ (p. 78—79). Deci proprietățile interne ale limbajului îi sînt constitutive la fel cum sînt constitutive realității pe care o reprezintă. Pentru a exprima proprietățile limbajului.

trebuie ieșit din acesta, dar astfel, o metalimbă este de neconceput.

Abordând statutul tautologiilor în concepția lui Wittgenstein, Granger va releva, credem — încă într-un spirit pozitivist —: „Nedescriind fapte, ele nu sînt propoziții veritabile, dar arată prin propria lor structură forma logică inexprimabilă care servește drept cadru oricărei descrieri a lumii. Ele nu mai aparțin deci limbajului, din care ele se constituie, ca să zicem așa, la limită; în cadrul lor conținutul de informație se șterge spre beneficiul singurei indicații a unui sistem de referință“ (p. 70). Tautologia devine astfel substitutul unei imposibile descrieri a înălțăturilor logice și în genere, a oricăroră dintre proprietățile esențiale ale limbajului. Iar de aici, Wittgenstein a tras consecințele pînă la capăt, umbrind mult conținutul „Principiilor Mathematica“, demonstrînd ilegitimitatea axiomatizării logicii prin tautologie ca orice propoziție se reduce în ultimă analiză la o tautologie și deci e egal justificată la demnitatea de axiomă.

Granger distinge în cadrul *Tractatus-ului* 3 uzaje incorecte, diferite, ale limbajului:

i) un uzaj propriu-zis *metalingvistic*, care constă în „a vrea să desemneze forme și operații, a încerca să descrie în ansamblu ceea ce despre limbaj este indescriptibil“ (p. 82);

ii) un uzaj *cis-lingvistic*, enunțul tautologiilor;

iii) un uzaj *trans-lingvistic*, „care pretinde a formula judecăți de valoare dar ale cărui enunțuri sînt respinse ca fiind pure non-sensuri“ (p. 83).

Trecînd la analiza problemei metalimbii în cadrul *Investigațiilor filosofice*, Granger relevă preluarea ideii într-o nouă turnură: „...nu se poate învăța folosirea limbii numai prin însăși limba. Ceea ce nu semnifică pur și simplu decît că un limbaj este insuficient pentru a-și servi lui însuși de metalimbă, dar totuși că, nici un limbaj nu este metalimba adecvată a niciunui“ (p. 84). Se trece deci la o imagine mai complexă a limbajului, de joc în situație, de conduită dirijată de convenții complexe, ce nu mai pot fi interpretate drept constitutive limbajului în general. „Propoziția — spune Granger — nu mai este imaginea pur și simplu a unui fapt; ea pune în mod ipotetic o construcție de fapt, plecînd de la diferențele schițate

pe care le dă despre acesta și despre care le va putea da experiența“ (p. 85).

Conchizînd la comunicarea sa, G. G. Granger delimitează soluția dogmatică a lui Wittgenstein, dată în *Tractatus* problemei metalimbii, de soluția mult mai suplă pe care o dă marele logician în *Investigații filosofice* și în programul tratat în *Notebooks*.

O comunicare care atrage atenția prin problemele implicate de analiza operei lui Wittgenstein este și aceea a lui Maurice Clavelin, *Elucidarea filosofică și «scriere conceptuală» logică în Tractatus*.

Pentru Wittgenstein, se știe, filosofia nu este o doctrină, ci o activitate constînd în elucidări (4. 112). Instrumentul unei asemenea activități de elucidare va fi cel elaborat de Frege și perfecționat de Russell: logica.

În funcționalitatea instrumentului logic, Clavelin distinge la Wittgenstein două modalități:

i) ca descriere a formelor logice ale reprezentării, mai ales a formelor originare;

ii) ca știință a priori a spațiului logic, „adică a referențialului în care se efectuează reperarea și coordonarea propozițiilor reprezentînd fapte“ (p. 91).

Prima modalitate este de fapt „scrierea conceptuală“ propriu-zisă și asupra ei se insistă în comunicare. Clavelin în analiza „scrierii conceptuale“ — *Begriffsschrift*, la Wittgenstein — arată că: „...aceasta susține și orientează pentru o mare parte, munca de elucidare proprie filosofiei, ... rolul privilegiat pe care ajunge Wittgenstein să i-l recunoască are nu numai consecințe mai mult decît discutabile pentru știința logică, dar scoate la lumină faptul că întreprinderea filosofică a *Tractatus-ului* este de parte de a fi neutră“ (p. 91).

A filosofa în sensul de a elucida este în primul rînd a clarifica propozițiile (4. 112). O expresie oarecare se poate găsi în diferite propoziții; deci fiecare expresie se poate caracteriza printr-o formă și un conținut. În „Petre este mai mare decît Paul“, expresia acestei propoziții e „este mai mare decît“; ea e constitutivă propoziției. Clasa tuturor propozițiilor pe care „e mai mare decît“ le poate caracteriza, este „x este mai mare decît y“. *Expresia* de aici este o constantă. Dar *forma* de „x este mai mare decît y“ este la rîndul ei o varia-

bilă; putem spune că expresia este prezentă printr-o variabilă ale cărei valori sint cu siguranță propozițiile care conțin expresia (3. 312). Ceea ce la Wittgenstein este *variabilă propozițională*, este *funcție propozițională* la Russell. Expresia la limita sa, în accepțiunea marelui logician, autor al *Tractatus*-ului, este prototipul logic, imaginea logică originară; simbolic: „ xRy ”. Clavelin, în analiza sa, arată că propozițiile pot avea un sens și să reprezinte o realitate, la Wittgenstein, doar în măsura exactă în care le putem considera valori ale formelor logice originare. Cît privește însă faptul de a putea arăta întotdeauna că o propoziție a plecat de la un prototip logic, că datorită acestuia sintem într-o relație internă de reprezentare cu lumea (4. 014), trebuie mai întâi clarificată poziția limbajului față de logica gândirii noastre. Or, după părerea lui Clavelin, — pe care și noi o împărtășim întru totul, aici — Wittgenstein este foarte tenebros și neclar cu privire la acest fapt. Pe de o parte, e sigur că limbajul nu e străin logicii; pe de altă parte, raportat la gândirea logică, limbajul are o autonomie extrem de largă.

O singură cale pare adecvată dezvoltării formei logice a propozițiilor: a înlocui limbajul natural cu un limbaj de semne, a cărui univocitate să nu permită aceluiași semn — simultan — designate diferite. Dar încercări de acest tip existau deja la Frege și Russell. Scrierea conceptuală ajunge în slujba elucidării ce va consta în eliminarea pseudo-propozițiilor. Un criteriu pentru a duce la bun sfârșit această întreprindere, Wittgenstein îl vede în relevarea confuziei dintre conceptele formale și conceptele reale. Conceptele reale sint acelea care apar în urma substituirii unei variabile (de tipul f , g , x , y , din $f(x)$, $g(y)$, etc.); aceste concepte sint cele prin care propozițiile pot fi imagini ale realității; ele funcționează asupra conținutului termenilor. Dacă vor fi concepte ce se vor referi la forma termenilor, atunci acestea vor fi concepte formale. Iar Wittgenstein vrea să arate că fiecare propoziție construită cu un concept formal este necesarmente o pseudo-propoziție. În concluziile sale, M. Clavelin relevă printre altele că în elucidarea filosofică, propusă în *Tractatus*, scrierea conceptuală e un instrument absolut valid, iar aceasta implică o concepție sintactică

incompatibilă cu teoria tipurilor. „Început cu dorința de a funda activitatea filosofică pe logică, Wittgenstein nu ajunge astfel decît la a opune, și de o manieră aparent ireductibilă, prima la a doua. Acesta este prețul pe care Tractatus-ul trebuie în cele din urmă să-l plătească pentru serviciile scrierii conceptuale logice” (p. 109).

În *Observații asupra enunțului 4.442 din Tractatus*, Jules Vuillemin pleacă de la analiza matricei

p	q	
V	V	V
F	V	V
V	F	
F	F	V

relevînd următoarele aspecte: i) cum Wittgenstein substituie în logică unei metode sintactice, una semantică; ii) cum crede el că a rezolvat prin aceasta problema psihologismului; iii) cum crede că elimină astfel iluziile lingvistice ce umplu filosofia lui Frege și Russell și, în fine, iv) cum ajunge la a lega misticismul cu logica.

Printre imputările pe care i le aduce lui Wittgenstein, remarcăm: doctrina logică e arhaică; menținerea visului logicist ce trebuie deja abandonat și anume, dubla afirmație a caracterului absolut al logicii și a suficienței sale pentru întemeierea matematicii; teoria sa e operantă doar la nivelul calculului propozițional și al predicatelor monadice; opțiunea pentru o filosofie a matematicii extrem de restrînsă. Limbajul ar putea reflecta forma lumii fără a o putea exprima, doar cu condiția renunțării la interpretarea sa ca imagine și adoptarea tezei limbajului ca acțiune, conduită de joc. Prin această nouă interpretare se salvează tematica filosofică majoră a *Tractatus*-ului, prin sacrificarea intențiilor logice. Această temă filosofică majoră este cea a subiectului. Vuillemin ia trei poziții aici:

i) subiectul este absolutul, „el nu aparține lumii, el este limita ei” (p. 164). Capacitatea de a fi imagine nu e un fapt pe care să-l poată exprima;

ii) subiectul nu poate fi reflectat, nici imaginea; vedem obiectele din cîmpul vizual, dar nu și ochiul;

iii) Eul nu este obiect, dar orice obiect este obiect al experienței posibile.

Autorii și celelalte studii din volum, sînt: i) E. K. Specht, *Wittgenstein și problema lui a priori*, ii) J.-C. Pariente, *Bergson și Wittgenstein*, iii) C. Imbert, *Moștenirea fregeliană a Tractatus-ului*, iv) G. H. von Wright, *Părerile lui Wittgenstein despre probabilitate*, v) M. Black, *Verificaționismul și reflecțiile lui Wittgenstein asupra matematicii*, vi) J. Bouveresse, *Noțiunea de «gramatică» în etapa a II-a a lui Wittgenstein* și vii) A. R. Raggio, *Family resemblance predicates — modalități și reducționism*.

După cum oglindește și conținutul lucrării prezentate, discuțiile colocviului — deși au abordat o mare varietate de teme și corelații avînd ca obiect opera lui Wittgenstein — nu au epuizat nici măcar la un plan mai general — și este și firesc — creația marelui gînditor.

Totuși, dacă intenția celor ce au alcătuit actele acestui colocviu a fost de a da o carte despre Wittgenstein, atunci ea ne rămîne destul de datoare. Cauza, credem, se află pe de o parte, în faptul că fiecare autor al comunicărilor semnalate *s-a ferit cu bună știință* de a face generalizări de mare cuprindere asupra întregii creații filosofico-logice a lui Wittgenstein, excepție făcînd, poate, G. G. Granger, iar pe de altă parte, în lipsa unui spirit mai profund critic.

ALEXANDRU V. MUREȘAN
(student an. IV)

Vasile Dem. Zamfirescu, *Etică și psihanaliză*, Mica bibliotecă etică, Ed. științifică, București, 1973.

Opusculul lui Vasile Dem. Zamfirescu, apărut recent într-o colecție ce și-a cîștigat notorietate și prestigiu, transcende prin problematica sa interesul eticianului. Luînd ca termen proxim de înscriere a analizei sale tema constituirii eticii explicative, autorul se angajează în dezlegarea uneia din cele mai pasionante dispute ale filozofiei contemporane, anume cea privind semnificația psihanalizei și locul ei în constelația disciplinelor socio-umane.

Mobilitatea pe care unele principii o cunosc deja în opera lui Freud mărește evident dificultățile adoptării unei judicioase atitudini față de psihanaliză. Fondatorul ei nu numai că a procedat la extinderea continuă a domeniului de impact al ipotezelor sale, dar a recurs la reamenajări notabile în interiorul doctrinei, mai cu seamă în ultima parte a vieții. Apărută ca o metodă de terapie a nevrozelor, psihanaliza devine curînd una din psihologiile dominante ale epocii (alături de asociaționism, introspecționismul lui Wundt, gestaltism etc.), pentru ca Freud, utilizînd temerare analogii, să-i dea caracterele unei psihosociologii și, în final, ale unei metapsihologii preocupată de principiile prime. Totodată, distincția inițială dintre propensiunile erotice și propensiunile Eului este substituită de un model al vieții psihice bazat pe distincția dintre Eros și Thanatos. Această situație obligă cercetătorul la o opțiune în privința devenirii intelectuale a lui Freud, înainte de a cerceta posibila invocare a psihanalizei în explicarea unor fenomene transclinice și convergențele ei cu alte direcții teoretice, în primul rînd marxismul.

Autorul pleacă de la adevărul că în sondarea subiectivității morale demersul psihologic este indispensabil. Psihologia freudiană pare a fi, în comparație cu alte orientări din psihologie, cea mai bogată în implicații etice. Această convingere autorul o motivează relevînd faptul că psihanaliza depășește abordarea parcelară a psihicului, însușindu-l ca o unitate complexă, cu incidențe dinspre biologic, psihic, social, dezvoltă ideea unei motivații inconștiente și oferă premisele unei analize calitative a sentimentului de plăcere. Numeroase pagini sînt dedicate în cuprinsul lucrării delimitării inițiativelor teoretice pozitive ale psihanalizei de ceea ce reprezintă tributul plătit solidarității cu o metafizică vitalistă. În acest sens, autorul se folosește de poziții apărute în interiorul curentului psihanalizei, marcat de notoriile dizidențe ale lui Adler și Jung, și de tentativele de a racorda psihanaliza la materialismul istoric, inițiate de Reich și reluate în polemica ce ocupă avanscena psihanalizei astăzi dintre Marcuse și Fromm. Preferința sa se îndreaptă evident spre asimilarea criticilor adresate de Adler și Fromm poziției lui Freud: „fără a anula valoarea de cunoaștere a

perspectivei freudiene, criticile prezentate o purifică de exagerările biologizante, o îmbogățesc. Alături de conținuturile instinctuale, inconștientul este constituit, într-o viziune completă și de conținuturi sociale" (p. 52). Rezervele critice ale autorului față de abordarea psihanalitică pot fi rezumate astfel: Freud a împins învingerea granițelor rigide dintre normalitate și patologie până la a le identifica, a redus inconștientul la conținuturi instinctuale, a izolat copilăria de restul istoriei individuale. Aceste rezerve sînt subsumate ideii după care psihanaliza implică biologismul. Nu lipsesc unele puneri la punct în acest sens, în primul rînd în privința acuzației de pansexualism adusă psihanalizei, arătînd că Freud admitea și înclinații diferite de cele erotice.

Un interes major suscită paginile consacrate raporturilor psihanalizei cu marxismul. Autorul pleacă de la ideea eterogenității metodologice a operei freudiene și a posibilității disocierii psihologiei fondate de Freud de filozofia sa: „constatăm o contradicție de natură metodologică între concepția sa asupra psihicului și gîndirea socială" (p. 100). Prima ar prezenta un punct de vedere materialist, determinist, în vreme ce cea din urmă trădează aceste atribute în favoarea unei opțiuni psihologice, anistorice și, prin urmare, metafizice. Psihologia freudiană ar prezenta astfel elemente asimilabile de analiza marxistă a situației individului „ca o dezvoltare și o particularizare" (p. 101) a acesteia. Autorul specifică: nu este vorba de o complementaritate între marxism și psihanaliză, ci numai de folosirea ei într-un domeniu bine circumscris. Poziția sa se situează astfel mai aproape de primele lucrări ale lui Reich, după care cîmpul specific de

aplicație al psihanalizei îl constituie fenomenele de iraționalitate psihologică.

Ultima parte a lucrării cercetează posibilul aport al psihanalizei în elucidarea unor probleme etice, acest domeniu prilejuind în mai mare măsură decît psihologia socială, estetica și filozofia culturii valorificarea pozitivă a psihanalizei. Psihologia freudiană ar oferi aici o explicație causală unor aspecte ale subiectivității morale care rămîn inaccesibile mijloacelor cognitive ale eticii tradiționale.

Călăuzită de intenția de a depista modalitățile gnoseologice de asimilare din perspectivă etică a unor procese cum sînt cele afective, lucrarea lui Vasile Dem. Zamfirescu reprezintă o convingătoare sistematizare a problematicii, o analiză căreia nu-i lipsesc atributele rafinamentului și pătrunderii. Ea se sprijină în mod inevitabil pe un mînunchi de poziții cu considerabilă circulație în literatura filozofică a timpului nostru, în discutarea unei probleme de actualitate. Pentru că luarea unei poziții față de corpul de teze al operei lui Freud este deopotrivă necesară și ineluctabilă. Autorul a încercat în acest sens să afle terenul de convergență a psihanalizei cu marxismul în sfera problemelor generale ale eticii. Incontestabilele convențe aici posibile nu eludează încă necesitatea unor analize concrete, nu atît de concepute cît de situații existențiale, nu numai clinice, ca o cale privilegiată de a dezlega problema unui teren comun de conlucrare a unor direcții socotite antagonice. Totodată, abia un riguros examen epistemologic poate stabili limitele între care psihologia freudiană poate conlucra cu alte fundamente filozofice decît cele pe care ea a fost susținută.

ANDREI MARGA



Intreprinderea Poligrafică, Cluj, comanda 188/1974

În cel de al XIX-lea an de apariție (1974) *Studia Universitatis Babeș—Bolyai* cuprinde seriile:

matematică—mecanică (2 fascicule);
fizică (2 fascicule);
chimie (2 fascicule);
geologie—mineralogie (2 fascicule);
geografie (2 fascicule);
biologie (2 fascicule);
filozofie;
sociologie;
științe economice (2 fascicule);
psihologie—pedagogie;
științe juridice;
istorie (2 fascicule);
lingvistică—literatură (2 fascicule).

На XIX году издания (1974) *Studia Universitatis Babeș-Bolyai* выходит следующими сериями:

математика—механика (2 выпуска);
физика (2 выпуска);
химия (2 выпуска);
геология—минералогия (2 выпуска);
география (2 выпуска);
биология (2 выпуска);
философия;
социология;
экономические науки (2 выпуска);
психология—педагогика;
юридические науки;
история (2 выпуска);
языкознание—литературоведение (2 выпуска).

Dans leur XIX-e année de publication (1974) les *Studia Universitatis Babeș—Bolyai* comportent les séries suivantes:

mathématiques—mécanique (2 fascicules);
physique (2 fascicules);
chimie (2 fascicules);
géologie—minéralogie (2 fascicules);
géographie (2 fascicules);
biologie (2 fascicules);
philosophie;
sociologie;
sciences économiques (2 fascicules);
psychologie—pédagogie;
sciences juridiques;
histoire (2 fascicules);
linguistique—littérature (2 fascicules).

43 872