

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

SERIES PHILOSOPHIA

1973

C L U J

REDACTOR ȘEF: Prof. ȘT. PASCU, membru corespondent al Academiei

**REDACTORI ȘEFI ADJUNȚI: 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. GR. DRONDOR,
conf. I. IRIMIE, lector AL. BALÁZS (secretar de redacție)**

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

SERIES PHILOSOPHIA

Redacția: CLUJ, str. M. Kogălniceanu, 1 • Telefon 1 34 50

SUMAR – СОДЕРЖАНИЕ – SOMMAIRE – CONTENTS

I. CHIȘU, Înflorirea națiunii socialiste române în anii Republicii • Расцвет румынской социалистической нации в годы Республики • L'épanouissement de la nation socialiste roumaine dans les années de la République	3
GR. DRONDŌE, Documentele Partidului Comunist Român și problemele filozofiei contemporane • Документы Румынской коммунистической партии и вопросы современной философии • Les documents du Parti Communiste Roumain et les problèmes de la philosophie contemporaine	13
Tribuna ideilor – Трибуна идей – Tribune des idées – Platform of ideas	
GH. BÎRSAN, Timp și dezvoltare • Время и развитие • Temps et développement	23
GH. DIACONU, Timp și adevăr • Время и истина • Temps et vérité	37
L. POP, Momente esențiale din istoricul conceptului de timp în gândirea premarxistă • Существенные моменты истории понятия времени в домарксистском мышлении • Essential Moments in the History of the Concept of Time in the Pre-Marxist Thought	45
M. BASARAB, Locul experimentului în știința contemporană • Место эксперимента в современной науке • The Place of the Experiment in the Contemporary Science	55
I. SEMENIUC, Realitatea obiectivă sau realitatea limbajului? • Объективная реальность или реальность языка? • Objective Reality or Language Reality?	63
I. V. MESAROȘIU, Inferența propozițională în logica clasică • Пропозиционное заключение в классической логике • L'inférence propositionnelle dans la logique classique	81
K. SZEGŐ, Tradiția și dezvoltarea moralei • Традиция и развитие морали • Tradition and Development of Morals	89
O. MAGHIARU, Observații asupra specificului creației artistice • Замечания о специфике художественного творчества • Remarks on the Peculiarity of the Artistic Creation	95
E. POP, Idei structuralist-antropologice în opera lui Lévi-Strauss • Структуралистско-антропологические идеи в творчестве Леви-Стросса • Structuralist Anthropological Ideas in the Work of Lévi-Strauss	105
ȘT. LANȚOȘ, Teoriile structurale și previziunea • Структуральные теории и предвидение • Structural Theories and Prevision	113

Din istoria filozofiei — Из истории философии — Au sujet de l'Histoire de la philosophie — On the History of Philosophy	
GH. TOMA, Cîteva considerații asupra conceptului de filozofie la Vasile Conta • К вопросу о понятии философии у Василе Конта • Quelques considérations sur le concept de philosophie chez Vasile Conta	121
TR.POP, Tînărul Marx și Feuerbach • Молодой Маркс и Фейербах • Young Marx and Feuerbach	133
In memoriam	
Athanasie Joja (1904—1972) (I. V. MESAROȘIU)	143
Recenzii și note de lectură — Рецензии и заметки читателя — Livres et revues lus — Books and Reviews	
Semiotica (I. SEMENIUC)	147
Leibniz, Opere filozofice, I (L. POP)	150
Trofin Hăgan, Proclamarea republicii — moment de cotitură în destinele patriei (I. LEICU)	151

ÎNFLORIREA NAȚIUNII SOCIALISTE ROMÂNE ÎN ANII REPUBLICII

IOAN CHIȘU

Prin profundul lor caracter științific și creator, prin bogăția ideilor exprimate, Documentele Conferinței Naționale a P.C.R. din iulie 1972 oferă un prețios îndreptar cercetătorilor din domeniul științelor social-politice pentru analiza tuturor fenomenelor cu care este confruntată azi societatea socialistă românească — începînd cu cele proprii bazei economice și terminînd cu mutațiile deosebit de complexe din domeniul comunităților etnice din țara noastră — națiunea română și naționalitățile conlocuitoare.

De fapt, aceste mutații au rădăcini mult mai adînci și mai îndepărtate, ele izvorăsc din întregul proces revoluționar care a avut loc în țara noastră, dar mai ales din schimbările petrecute în pătrarul de veac străbătut de la proclamarea Republicii și pînă astăzi. Procesul complex al construirii socialismului, desfășurat pe multiple planuri în această perioadă istorică, a însemnat și procesul transformării vechii națiuni burgheze române într-o națiune socialistă, a vechii unități naționale într-o unitate națională socialistă cu valențe superioare. Referindu-se la relația intimă: *socialism — națiune — unitate națională*, secretarul general al P.C.R. arăta următoarele la Conferința Națională: „În ce privește problema națiunii în condițiile socialismului, trebuie spus că victoria noii orînduiri a deschis calea pentru realizarea unei adevărate unități naționale, pentru întărirea și dezvoltarea pe baze noi a națiunii. Eliberîndu-se pe sine de jugul asupririi de clasă, clasa muncitoare a devenit exponentul întregii națiuni, și-a asumat răspunderea pentru dezvoltarea pe baze noi, superioare a unității naționale, pentru înflorirea națiunii socialiste¹.”

În materialul de față vom analiza mutațiile care au avut loc în cadrul națiunii române în anii Republicii, ai construcției socialiste.

¹ Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 19—21 iulie 1972, Ed. Pol., București, 1972, p. 74.

Pentru înțelegerea corectă, dialectică a schimbărilor pe care le cunoaște națiunea noastră pe terenul socialismului și pentru evitarea interpretărilor greșite — fie nihiliste, negativiste, fie obiectiviste —, se impun de la început câteva precizări legate de raportul dintre *continuitate* și *discontinuitate* în acest domeniu:

a) Dezvoltarea și înflorirea națiunii socialiste române nu trebuie concepută nihilist, ca ruptă de dezvoltarea națională anterioară, ci, dimpotrivă, ca o continuare firească, dar pe un plan superior, a marilor noastre idealuri patriotice și naționale afirmate de înaintași încă din epocile îndepărtate, în lupta cu asupritorii străini. După cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu: „Condițiile în care s-a dezvoltat poporul nostru în această parte a lumii au fost deosebit de vitrege. El a trebuit să reziste de-a lungul secolelor în fața a nenumărate furtuni, să țină piept popoarelor migratoare, să înfrunte atacurile marilor imperii vecine care rivneau la bogățiile sale și urmăreau să-l îngenuncheze. Dar, în pofida împrejurărilor neînchipuit de grele în care a trăit, a tuturor vicisitudinilor istoriei, poporul român a rămas neclintit, păstrându-și ființa națională, muncind cu dirzenie pentru dezvoltarea sa economică, socială, culturală, pentru progres și civilizație². Iată de ce socialismul preia și cultivă pe un plan superior mărețele noastre tradiții naționale din trecut și care se înscriu organic în istoria prezentă a națiunii socialiste de azi, fac corp comun cu ea.

b) Procesul dezvoltării noii națiuni este un proces complex, al cărui caracter dialectic vedește elemente de discontinuitate ce se întrepătrund cu numeroase elemente de continuitate³. Astfel, în prezent, națiunea română întrunește trăsături generate de socialism, dar această națiune nu a apărut „pe un loc gol⁴, ci ca urmare a dezvoltării națiunii române pe o treaptă superioară. Evoluția națiunii socialiste pînă la stadiul actual a fost determinată de schimbările revoluționare în sfera politică, baza economică, în structura de clasă, în cultură, preluind totodată elementele pozitive dobîndite în trecut și ridicîndu-le pe o treaptă superioară. Orînduirea noastră socialistă preia și dezvoltă tot ceea ce s-a creat pozitiv în trecut — care reprezintă în acest sens *continuitatea* în procesul general al dezvoltării sociale —, dar totodată întrerupe evoluția unor trăsături caracteristice fostei comunități — și în primul rînd a relațiilor de producție capitaliste, care contravin progresului —, ca expresie a *discontinuității*. De pildă, dacă sistemul economic cu ramurile și condițiile materiale, cu transformările pe care le suferă, este preluat de către națiunea socialistă de la comunitatea anterioară — fiind dezvoltat și adaptat noilor cerințe sociale și naționale —, sistemul de raporturi sociale, baza economică dinainte sînt lichidate, creîndu-se o nouă bază economică, socialistă⁴. Sau, numeroase elemente de discontinuitate și continuitate întil-

² Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Ședința jubiliară a Marii Adunări Naționale consacrată semicentenarului Unirii Transilvaniei cu România*, 28 noiembrie 1968, Ed. Pol., București, 1968, p. 7.

³ *Națiunea și contemporaneitatea*, Ed. Șt., București, 1971, p. 359.

⁴ *Ibidem*, p. 360.

nim și în comunitatea vieții spirituale. De pildă, făurirea noii culturi, ideologii, conștiințe socialiste — ca atribute ale discontinuității în dezvoltarea națiunii — are loc în mod obligatoriu în strinsă legătură cu valorificarea tradițiilor culturale, ideologice, politice ale trecutului, care reprezintă elemente de firească continuitate. Pe această linie, socialismul a preluat și valorificat întreaga moștenire culturală progresistă a trecutului, punînd-o la temelia noilor valori inspirate din realitățile socialiste de azi.

c) Dezvoltarea și inflorirea națiunii socialiste române nu se produce în virtutea spontaneității evoluției societății umane, ci ca un progres logic, conștient și dirijat, al cărui promotor îl formează forțele sociale progresiste și revoluționare ale națiunii și în primul rînd ale clasei muncitoare sub conducerea partidului comunist și a statului socialist. Acest proces a avut loc — într-un termen istoric relativ scurt — în cadrul procesului general revoluționar și de edificare a noii orînduiri în țara noastră în anii de după Eliberare. A existat și există o legătură organică între procesul construirii socialismului și procesul dezvoltării și infloririi națiunii socialiste române. Astfel, toate marile acte revoluționare îndeplinite sub conducerea P.C.R. în viața politică, economică, socială și spirituală a țării au însemnat în același timp și momente importante în afirmarea națiunii socialiste.

Cauzele interne profunde care au determinat transformarea vechii națiuni burgheze într-o națiune de tip socialist în anii Republicii, în anii socialismului, își au sorginea în schimbările de ordin politic, economic, social, cultural, spiritual. Astfel, *instaurarea puterii politice a clasei muncitoare* la 30 Decembrie 1947, prin proclamarea Republicii Populare Române, a însemnat și transformarea clasei muncitoare sub conducerea P.C.R. într-o forță politică conducătoare a întregii națiuni române. De acum înainte toate deciziile, toate opțiunile politice de importanță națională în stat vor fi luate de pe pozițiile clasei muncitoare și ale aliaților săi — țărănimea, intelectualitatea și alte pături de oameni ai muncii — care formează ovasitotalitatea națiunii. Rolul P.C.R. de conducător politic suprem în cadrul statului și al întregii societăți constituie chezașia îndeplinirii de către stat a intereselor majore ale națiunii, ale întregului popor muncitor, în conformitate cu cerințele legilor obiective ale progresului social.

La baza mutațiilor din viața națiunii române, un rol hotărîtor l-au avut de asemenea *schimbările economico-sociale*. Instaurarea relațiilor de producție socialiste — bazate pe proprietatea socialistă, pe repartitia după muncă și echitate socială — au dus la comunitatea de interese, la formarea pentru prima dată a unității economice și sociale a națiunii române, la omogenizarea ei crescîndă. Între clasele și păturile sociale ale națiunii române nu mai există antagonisme, fricțiuni, luptă de clasă, ca în timpul vechii orînduiri, ci o adevărată armonie, unitate și conlucrare firească pentru realizarea progresului și prosperității generale a întregii națiuni, pentru asigurarea succesului edificării multilaterale a socialismului în patria noastră.

O importanță deosebită pentru noul profil al națiunii noastre, pentru conturarea noilor sale trăsături, au avut *schimbările petrecute în anii socialismului în ideologie, cultură și morală*. Astfel, s-a format și se consolidează în continuare ideologia și conștiința socialistă — bazate pe concepția unică materialist-dialectică despre lume, știința și cultura nouă, socialistă; se cristalizează o etică înaintată, care contribuie la formarea omului nou al societății socialiste și comuniste.

Se desfășoară procesul *apropierii între oraș și sat, al dispariției treptate a claselor și omogenizării societății, al ștergerii în perspectivă a deosebirilor esențiale dintre munca fizică și cea intelectuală*.

Ca urmare a schimbărilor intervenite în cadrul națiunii române în cei 25 de ani de Republică și de socialism, a avut loc schimbarea întregului său profil politic, economico-social, spiritual, devenind o națiune socialistă. După cum s-a arătat la Conferința Națională a Partidului din iulie 1972: „Afirmarea cu putere a caracteristicilor fundamentale ale națiunii în condițiile făuririi societății socialiste are loc paralel cu schimbarea caracterului unora din aceste trăsături și cu apariția unor trăsături noi, care consolidează și întăresc — pe o bază nouă — națiunea socialistă... Apariția unor trăsături noi ale națiunii nu duce însă la dispariția ei, ci, dimpotrivă, o consolidează, creează condiții pentru ridicarea ei pe o treaptă calitativ superioară. Se formează, s-ar putea spune, un nou tip de națiune — incomparabil mai puternică și mai omogenă decât națiunea burgheză — națiunea socialistă, în care se realizează o concordanță tot mai deplină între forțele și relațiile de producție, o unitate tot mai profundă între toți oamenii muncii”⁵.

Deosebirile de tip între noua și vechea comunitate etnică a națiunii române se referă cu deosebire la factorii social-economici, politici și cultural-ideologici și care imprimă *noi trăsături caracteristice națiunii*.

Astfel, o primă trăsătură caracteristică a națiunii socialiste române se referă la *gradul mai accentuat de realizare a coeziunii acestei comunități, ca urmare a transformărilor calitative în sfera comunității de viață economică, social-politică și spirituală*⁶. Rolul fundamental în asigurarea unității și coeziunii interne a națiunii socialiste române l-a jucat și îl joacă *noua comunitate de viață economică*, bazată pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, noile relații de colaborare și ajutor reciproc, faptul că toți membrii națiunii sînt și proprietari și producători socialiști egali în drepturi și îndatoriri. Prin ridicarea economică generală a patriei, asigurată de industrializarea socialistă, prin repartizarea teritorială judicioasă a forțelor de producție în toate județele și localitățile țării, inclusiv în cele rămase în urmă în trecut, s-au creat condiții pentru ca toți membrii națiunii să se afirme, în mod egal, să se bucure de roadele civilizației socialiste. Complexul economic național, puternic și multilateral dezvoltat în anii socialismului și Republicii, a asigurat și asigură

⁵ Conferința Națională . . . , pp. 74—75.

⁶ Națiunea și contemporaneitatea, p. 59.

în continuare baza înfloririi întregii națiuni române, a tuturor membrilor săi în parte.

Națiunea română socialistă este o *comunitate armonioasă și din punct de vedere social-politic*. Astfel, ca rezultat al schimbărilor politice, economice și sociale care au avut loc în țara noastră, s-au format clasele și păturile sociale specifice socialismului — clasa muncitoare, țărănimea cooperatistă, intelectualitatea și alte pături de oameni ai muncii — cu interese fundamentale comune, aflate într-un proces de continuă omogenizare și apropiere.

Procesul de armonizare, de omogenizare social-politică a națiunii în țara noastră se adâncește continuu, progresează pe măsura edificării multilaterale a socialismului și a pregătirii trecerii la comunism. În locul luptei de clasă și al conflictelor sociale ce dezbinau și măcinau vechea noastră comunitate națională în capitalism, apare și se întărește o nouă și puternică forță de coeziune și dinamizare a națiunii — unitatea social-politică și moral-ideologică în continuă dezvoltare.

Ca urmare a transformărilor economice și social-politice din perioada revoluției și construcției socialiste s-a schimbat și *forța conducătoare a națiunii, acest rol îndeplinindu-l în prezent clasa muncitoare și partidul ei marxist-leninist*; P.C.R. este astfel exponentul cel mai fidel al intereselor națiunii noastre socialiste.

Un puternic factor al înfloririi națiunii socialiste, al întăririi unității și coeziunii sale îl constituie *făurirea și ridicarea pe un plan superior a vieții spirituale socialiste, a culturii și conștiinței socialiste*. Ideologia marxist-leninistă, patriotismul socialist și internaționalismul proletar constituie coordonatele fundamentale ale noii conștiințe de sine a națiunii socialiste române.

O altă trăsătură caracteristică a noii comunități naționale se referă la *statul național socialist*. Astfel, națiunea socialistă română dispune azi de o organizație politică de tip nou — statul socialist —, care este exponentul autentic al intereselor vitale ale națiunii, asigurând concretizarea voinței acesteia în deciziile politice. Pentru prima dată în istoria noastră zbuciumată, statul nu mai este apanajul unei minorități — folosit pentru oprimarea majorității națiunii, cum era în trecut —, ci un instrument al puterii poporului, al puterii națiunii române, liberă și stăpână pe destinele sale. Întregul sistem al democrației socialiste, instituit odată cu proclamarea Republicii și perfecționat în toți anii următori, dar cu deosebire în ultimii ani, reprezintă garanția supremației națiunii noastre în toate domeniile.

Trăsăturile noi ale națiunii socialiste se manifestă și în *noile raporturi de egalitate și colaborare socialistă frățească cu naționalitățile conlocuitoare*. Rezolvarea marxist-leninistă a problemei naționale, făurirea și consolidarea continuă a unității și frăției dintre națiunea socialistă română și naționalitățile conlocuitoare din patria noastră, constituie o victorie de mare importanță a orânduirii socialiste și care a contribuit la formarea unui profil moral superior, atât la națiunea română, cât și la naționalitățile conlocuitoare.

În exterior, trăsăturile noi ale națiunii noastre socialiste se afirmă prin instaurarea unor *relații bazate pe respectul suveranității și egalității tuturor națiunilor, pe statornicirea solidarității internaționale cu celelalte națiuni socialiste*, cu toate popoarele care luptă pentru libertate și independență națională, împotriva dominației străine, imperialiste. Dezvoltarea națiunii socialiste creează condiții deosebit de propice aplicării principiilor internaționalismului proletar, imbinării armonioase a intereselor naționale cu cele internaționale.

Noile trăsături dobândite de națiunea socialistă română fac din ea o comunitate națională superioară din toate punctele de vedere fostei națiuni burgheze, întrucât poartă în toate fibrele ei amprenta superiorității socialismului care a generat-o și care îi asigură înflorirea deplină în continuare.

O sinteză a tuturor acestor trăsături analizate oferă un *concept unitar* despre națiune. Astfel, „națiunea socialistă este comunitatea națională caracterizată prin coeziunea social-politică și moral-ideologică a membrilor ei, determinată de economia socialistă, de o structură socială omogenă exprimată de alianța tuturor claselor și categoriilor sociale sub conducerea clasei muncitoare și a partidului ei, avînd o cultură și conștiință socialistă întemeiată pe ideologia materialist-dialectică și o organizare statală proprie, suverană”⁷.

O problemă mult controversată în literatura social-politică contemporană — atît burgheză cît și socialistă — este cea referitoare la *rolul și perspectivele națiunii* în prezent și mai ales în viitor. Așa cum s-a subliniat de către tovarășul Nicolae Ceaușescu la Conferința Națională a partidului din iulie 1972, asistăm azi la o critică împotriva națiunii din mai multe direcții. În primul rînd, sînt atacurile la adresa națiunii din partea ideologiei imperialismului, care oglindesc tendința cercurilor imperialiste de dominație mondială, care se opun ridicării statelor naționale la o viață independentă⁸. Contrar realităților evidente, aceste teorii afirmă că națiunea, statul-națiune, granițele naționale ar fi devenit prea înguste pentru cerințele contemporane ale progresului, ale revoluției tehnico-științifice, că în condițiile „internaționalizării” crescînde a forțelor de producție și ale diferitelor domenii ale existenței și activității umane, națiunea n-ar mai crea cadrul necesar pentru dezvoltarea economică, socială, culturală, la nivelul cerințelor prezentului și mai ales ale viitorului. Totodată, se afirmă că menținerea în lume a unui număr prea mare de națiuni și state naționale cu prerogativele lor în ce privește independența și suveranitatea ar fi o serioasă piedică în calea dezvoltării relațiilor internaționale, a înțelegerii între țări, a eliminării conflictelor și războaielor dintre state⁹.

În al doilea rînd, sînt exprimate unele păreri contrare națiunii chiar din partea unor cercuri progresiste, marxist-leniniste. Astfel, la Conferința

⁷ *Ibidem*, p. 66.

⁸ *Conferința Națională...*, p. 73.

⁹ C. Vlașcu, *Eseuri despre națiune*, Ed. Pol., București, 1971, p. 61.

Națională s-a arătat, de pildă: „Sint de neînțeles însă criticile împotriva națiunii din partea unor cercuri progresiste și chiar marxist-leniniste.

După unii, națiunea ar fi o noțiune depășită istoricește, iar politica de unitate națională și de dezvoltare a națiunii, mai cu seamă în condițiile făuririi socialismului, ar fi chiar o greșeală. Cîteodată se afirmă chiar că această politică ar fi opusă internaționalismului socialist¹⁰.

P.C.R. are meritul istoric de a fi abordat în mod realist, pe baza aplicării createoare a marxism-leninismului la realitățile contemporane, problema națiunii, susținînd caracterul viabil și rolul progresist al națiunilor în epoca contemporană. Conform concepției partidului nostru, națiunile — fie din capitalism, fie din lumea a III-a, fie din socialism — sînt departe încă de a-și fi încheiat misiunea lor istorică. Națiunea nu numai că nu este depășită de condițiile contemporane, dar ea va dăinui încă multă vreme și va juca un rol progresist deosebit în istoria societății. De altfel, istoria societății contemporane reprezintă o confirmare strălucită a previziunii leniniste, care arăta că națiunea constituie cadrul obiectiv necesar al evoluției vieții sociale chiar după transformarea revoluționară mondială a societății. Lenin arăta că în socialism națiunea va avea caracterul unei unități politico-economice, dreptul la autodeterminare presupunînd plenitudinea puterii națiunii în interiorul frontierelor statului. Lenin a arătat fără echivoc că națiunea se va menține și va avea un rol important multă vreme chiar și după victoria comunismului în întreaga lume¹¹.

În Rezoluția Conferinței Naționale din iulie 1972 cu privire la problema națională se arată că P.C.R. are, desigur, permanent în vedere și procesul logic de apropiere dintre națiuni, pe baza colaborării lor egale și liber consimțite, perspectiva ca într-o etapă viitoare a dezvoltării sociale, cea a comunismului deplin, să se ajungă la dispariția treptată a unor deosebiri esențiale dintre națiuni, să se înfăptuiască o conlucrare intimă multilaterală între ele. Tocmai avînd în vedere această perspectivă istorică, trebuie acordată cea mai mare atenție dezvoltării națiunilor, promovării unor relații de colaborare pe bază de egalitate între ele. Societatea este încă departe însă de epoca în care națiunea își va fi încheiat menirea istorică, iar procesul dialectic al apropierii dintre națiuni nu înseamnă nicidecum reducerea rolului acestora, ci dezvoltarea și afirmarea cu putere a fiecărei națiuni, contribuția sa sporită la rezolvarea problemelor care confruntă omenirea. P.C.R. pornește de la premisa că între interesele naționale și cele internaționale ale popoarelor nu numai că nu există nici o contradicție, ci, dimpotrivă, există o deplină unitate dialectică. Iată de ce preocuparea pentru întărirea și înflorirea propriei națiuni nu reprezintă nicidecum expresia unei îngustimi naționale, nu contravine în nici un fel cerințelor internaționalismului proletar just înțeles, ci constituie efectiv una din laturile fundamentale ale acestuia. Nu poți fi internaționalist dacă nu iubești națiunea din care faci parte, dacă

¹⁰ Conferința Națională . . . , p. 73.

¹¹ V. I. Lenin, *Opere*, vol. 22, Ed. Pol., București, 1952, pp. 316—317.

nu lupti pentru eliberarea ei, pentru dezvoltarea ei continuă și, invers, nu poți fi bun luptător pentru interesele propriei națiuni dacă nu acționezi cu fermitate pentru adâncirea colaborării cu celelalte națiuni, pe baza respectării independenței și suveranității, a deplinei egalități în drepturi, a avantajului reciproc și întrajutorării, pentru solidaritate cu toate forțele antiimperialiste¹².

Poziția marxist-leninistă creatoare a P.C.R., de înflorire a națiunii socialiste române, se traduce printr-o politică consecventă de stat în această direcție. Marile realizări obținute de către țara noastră în cei 25 de ani de la proclamarea Republicii au creat condiții optime pentru afirmarea pleneră a națiunii. Această politică a fost reafirmată recent la Conferința Națională, când s-a arătat: „Partidul are înalta îndatorire de-a face și în viitor totul pentru dezvoltarea națiunii socialiste române, de a înfăptui și de acum înainte cu consecvență linia înfloririi multilaterale a vieții materiale, a culturii spirituale, de a asigura manifestarea pleneră a națiunii ca o uriașă forță dinamică a progresului societății”¹³.

În același timp, pe baza rezolvării marxist-leniniste consecvente a problemei naționale în țara noastră, a statornicirii unor relații de tip nou, a unei „adevărate unități socialiste” între națiunea socialistă română și naționalitățile conlocuitoare din patria noastră care au devenit la rîndul lor socialiste, P.C.R. apreciază că: „în condițiile perspectivei îndelungate a națiunii socialiste, se vor păstra multă vreme și caracteristicile distincte ale naționalităților; în același timp se desfășoară un proces istoric de apropiere, care se va accentua în viitor. De aceea, trebuie acționat neabătut pentru asigurarea deplinei egalități în drepturi între toți oamenii muncii, fără deosebire de naționalitate, pentru realizarea unei omogenizări tot mai pronunțate a societății, atît cu caracter social, cît și național, pe calea făuririi unei orînduiri unice, comuniste”¹⁴.

Fără îndoială însă că, pentru o perioadă foarte îndelungată, orînduirea noastră va trebui să asigure toate condițiile înfloririi și afirmării depline atît a națiunii socialiste române, cît și a naționalităților conlocuitoare. Sarcina omogenizării sociale și naționale complete a societății noastre — despre care vorbește Conferința Națională a partidului nostru — constituie o sarcină de mare perspectivă, de viitor îndepărtat, și ea nu poate fi forțată în mod artificial fără a contraveni spiritului marxism-leninismului. Ea se va putea înfăptui abia în viitor, ca rezultat al tuturor mutațiilor ce au intervenit și vor interveni în mod obiectiv în societatea noastră în procesul istoric complex al făuririi multilaterale a socialismului și al trecerii la comunism. Este știut că evoluția firească a comunităților etnice nu poate fi concepută just decît organic legată de evoluția orînduirilor sociale înseși și această relație este pe deplin valabilă și pentru socialism și comunism. Afirmarea crescîndă a rolului conducător al parti-

¹² *Conferința Națională* . . . , pp. 516—517.

¹³ *Ibidem*, p. 520.

¹⁴ *Ibidem*.

dului, al caracterului conștient și planificat al dezvoltării orînduirii noastre va asigura și îmfăptuirea acestor sarcini deosebit de complexe ce țin de evoluția comunităților etnice.

РАСЦВЕТ РУМЫНСКОЙ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ НАЦИИ В ГОДЫ РЕСПУБЛИКИ (Резюме)

Автор статьи излагает на основе Документов Национальной конференции РКП, — состоявшейся в июле 1972 г., — процесс преобразования прежней румынской нации в социалистическую нацию в результате политических, экономических, социальных и духовных перемен, имевших место за 25-летний период строительства нового строя в нашей стране. Проанализированы характерные черты румынской социалистической нации, делающие из нее национальное содружество, превосходящее во всех отношениях прежнее национальное общество.

В дальнейшем автор излагает роль и перспективы нации при социализме и коммунизме, как это вытекает из творческого применения Румынской коммунистической партией марксистско-ленинского учения в современных условиях.

В заключение показана политика РКП и румынского государства, имеющая своей целью расцвет румынской социалистической нации, а также и национальных меньшинств, и намечающая в перспективе — на основе указаний Национальной конференции РКП 1972 г. — процесс социальной и национальной гомогенизации нашего общества по пути к коммунизму.

L'ÉPANOUISSEMENT DE LA NATION SOCIALISTE ROUMAINE DANS LES ANNÉES DE LA RÉPUBLIQUE

(Résumé)

L'étude présente — partant des Documents de la Conférence Nationale du PCR (juillet 1972) — le processus de transformation de la nation roumaine en une nation socialiste comme résultat des changements politiques, économiques, sociaux et spirituels qui ont eu lieu pendant les 25 années de l'édification de la nouvelle société dans notre patrie. Les traits caractéristiques de la nation socialiste roumaine sont analysés, qui en font une communauté nationale supérieure à tous les égards à l'ancienne communauté nationale.

Ou présente ensuite le rôle et les perspectives de la nation dans le socialisme et le communisme, telles qu'elles résultent de l'application créatrice de la théorie marxiste-léniniste aux conditions contemporaines.

L'étude prend fin sur la politique du Parti et de l'État concernant l'épanouissement de la nation socialiste roumaine et des nationalités cohabitantes et l'esquisse de perspective — sur la base des indications de la Conférence Nationale du PCR (1972) — du processus d'homogénéisation sociale et nationale de notre société en route vers le communisme.

DOCUMENTELE PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN ȘI PROBLEMELE FILOZOFIEI CONTEMPORANE

GRIGORE DRONDŌE

Partidul Comunist Român, în istoria sa de mai mult de jumătate de secol, și-a adus o contribuție incontestabilă la dezvoltarea filozofiei marxiste, la valorificarea tradiției filozofice naționale și universale, la critica concepțiilor filozofice și sociologiei idealiste și retrograde.

Tovarășul Nicolae Ceaușescu spune: „... dezvoltarea filozofiei clasei muncitoare a avut loc întotdeauna în înfruntarea deschisă cu ideologiile adverse, cu concepțiile filozofice ale burgheziei și celorlalte clase exploatatoare, în lupta cu teoriile și curentele de idei reacționare, de tot felul¹.”

Încă în perioada interbelică documentele partidului au cuprins indicații program de o deosebită importanță pentru revistele îndrumate de partid și care combăteau curentele retrograde, conservatoare ale filozofiei și sociologiei propagate de ideologii burgheziei. Documentele partidului au antrenat un număr mare de intelectuali în demascarea caracterului diversionist al filozofiei promovate de apologeții regimului burghezo-moșieresc, supunând unei critici profunde misticismul, iraționalismul, fascismul, naționalismul și șovinismul. În condițiile crizei generale — economice, culturale, ideologice — a capitalismului, se demonstra substanța reacționară a diferitelor teorii care, în forme perfide, grosolane sau subtile, dezorientau și dezarmau, provocau scepticism și induceau în eroare masele, pregăteau acțiuni antiomane, dar în consens cu interesele vîrfurilor burgheziei și moșierimii. Documentele elaborate de partid în perioada interbelică și mai ales Congresul al V-lea au combătut reformismul, care condamna clasa muncitoare la pasivitate și resemnare. A fost demascată teoria „statului țărănesc“, care urmărea împiedicarea realizării alianței dintre clasa muncitoare și țărănimea muncitoare și se opunea statului dictaturii proletariatului. Ideologii țărăniști afixau teza că România este o țară agrară pentru a nega valabilitatea teoriei marxiste a revoluției și rolul de hegemon al proletariatului. Respingînd programul

¹ Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la consfătuirea cadrelor didactice care predau științele sociale în învățămîntul superior*, Ed. politică, București, 1972, p. 15.

demagogic al „statului țărănesc“, Partidul Comunist Român a demască și caracterul apologetic al sociologiei burgheze, ca și unele inconsecvențe ale lui D. Gusti care nu acorda atenția cuvenită cercetării cauzelor dezvoltării și schimbărilor relațiilor sociale românești și nu explica legile fundamentale de evoluție ale acestor relații.

Revista „Era nouă“, în nr. 2 din 1936, a opus sociologiei burgheze în decădere o sociologie științifică în dezvoltare — materialismul istoric. Pe acest temei Șt. Voicu scria: „Sociologia marxistă — materialismul istoric —, departe de a se afla într-un impas, se găsește în plină afirmare, ca cel mai precis instrument al gândirii și conștiinței, ca cea mai justă metodă de pătrundere a complexului societății, de analiză a procesului de evoluție a părților și întregului social, de stabilire a legilor fundamentale de evoluție a societății. Cea mai importantă cauză a impasului teoretic în care se găsește sociologia oficială este tocmai ignorarea metodei dialectice, materialiste, ignorarea materialismului istoric“.

Documentele partidului și revistele care serveau răspîndirii marxismului în România au combătut fascismul ca ideologie a cabotinizării și dezumanizării care propaga ura de rasă, șovinismul și naționalismul. Partidul a atras în mod public atenția că fascismul exclude orice manifestare liberă a gândirii. Ca atare, lupta dusă de partid împotriva fascismului a avut drept corolar apărarea culturii progresiste și a manifestărilor de gândire înaintată față de obscurantismul și barbaria pe care le reprezenta fascismul în ideologie și fapte.

Filozofii marxiști din România interbelică au subliniat identitatea dintre fascism și iraționalism. În „Viața Românească“, nr. 5 din 1938, întâlnim aprecieri în care fascismul presupune „forța singelui“ și distrugerea culturii, iar în „Cuvîntul liber“, nr. 4 din 1933, se atrăgea atenția că ideologia fascistă reprezintă un amestec eclectic de „clericalism greco-ortodox“ bizantin cu naționalismul mistic, un fel de „pravoslavnicie“ autohtonă cu hitlerism „teoretic“, „rasismul xenofob și agresiv cu nițel neotomism francez“, toate expuse în limbajul obscurantist al seminariilor teologice.

Ceva mai tîrziu, în toiul celui de al doilea război mondial, un astfel de punct de vedere îl întâlnim și în reflexiile pline de sens științific formulate de D. D. Roșca împotriva neotomismului, care „... nu întrunește condițiile esențiale care ar putea face din el metafizică (filozofie, G.D.) fecundă în stare să realizeze inteligențele gînditoare ale veacului“².

Ideologia fascistă a etalat asemenea caracteristici ale decadenței ca paseismul, tragismul vieții, pesimismul, iar pe de altă parte „eroismul“ și antrenarea maselor în aventuri politice în folosul burgheziei. Paseismul, întoarcerea spre trecut, era semnalul unei ideologii reacționare, semnalul că burghezia se află în degradingoladă.

Filozoful Ath. Joja, în revista „Cuvîntul liber“ din 4 ianuarie 1935, arăta că întoarcerea spre trecut este unul din factorii care dovedesc decăderea burgheziei și criza ideologiei acesteia: „Tot din cauza crizei îmbră-

² D. D. Roșca, *Punct de sprijin*, Ed. „Țara“, Sibiu, 1943, p. 170.

țișează cu preferință burghezia și filozofiile tragice, pesimiste, eroice: clasa amenințată și-a fabricat și ea ideologia ei, alimentată din filozofii tragice de felul lui Nietzsche și Spengler. Improvizatiile acestea au reușit să arate tocmai ce trebuia ascuns și să fie exact ce trebuie: o ideologie a disperării, viziunii negre și sumbre, fruct al spaimei“. (Ath. Joja).

Demascându-se fascismul, s-a luat atitudine deschisă împotriva rasismului ca instrument ideologic al acestuia folosit împotriva celor săraci.

În presa marxistă din România a fost supus unei aspre critici și misticismul. În „Era nouă“, nr. 3 din 1936, se spune: „Misticismul reflectă în genere o stare morbidă a vieții sociale“. Localizînd concepția mistică aceeași revistă scrie: „Misticismul de astăzi este tot o expresie a unei societăți muribunde, a unor forme de viață perimate, a unei culturi intrate în descompunere“. Revista atrăgea atenția că misticismul este un mijloc de evadare din lumea reală plină de convulsii și frământări, iar filozofii mistici evită lupta practică, de transformare a lumii, refugiindu-se într-o lume iluzorie; filozofia mistică ca și religia, adoarme conștiințele, le abate de la calea luptei; misticismul mușamalizează contradicțiile vieții sociale, difuzează ignoranța; misticismul întunecă, amorțește, anesteziază conștiința cetățenilor interesați pentru o viață mai bună, făcîndu-i inapți să poată lupta pentru a-și apăra interesele.

Este semnificativă poziția științifică, marxistă a lui Lucrețiu Pătrășcanu față de concepția mistică a lui Nae Ionescu, pe care îl respinge pentru diletantism „și frică în fața gîndirii consecvente și realizatoare“. Lucrețiu Pătrășcanu s-a dovedit un strălucit militant împotriva misticismului comod și maleabil al lui Nae Ionescu, care nu cere și nu presupune nici un efort intelectual. Dar Lucrețiu Pătrășcanu, în cartea *Curenți și tendințe în filozofia românească*, a respins de pe pozițiile marxism-leninismului fenomenologia și noul idealism german, existențialismul lui M. Heidegger, intuiționismul lui Bergson și influența lor nefastă în filozofia românească.

În lupta care se ducea împotriva fascizării țării s-a pus un accent constant pe respingerea iraționalismului, pentru apărarea rațiunii umane.

Majoritatea savanților români s-au situat pe poziții materialiste, au respins din domeniul lor de activitate interpretările idealiste, mistice și diferitele atacuri la adresa rațiunii. Forța principală însă care a luptat consecvent împotriva filozofiei reacționare, care a dezvăluit funcția conservatoare, retrogradă a ideologiei burgheze, opunîndu-i o concepție științifică — materialismul dialectic și istoric — a fost P.C.R. Pentru partidul comunistilor români a fost și este de la sine înțeles că însușirea materialismului dialectic și istoric contribuie la combaterea naționalismului, misticismului, îl ajută pe om să înțeleagă corect procesele ce jalonează dezvoltarea și progresul social. P.C.R. de la înființare, în împrejurările grele ale teroarei fasciste, a pus accentul pe aplicarea concret-istorică a marxism-leninismului în condițiile României, pe fundamentarea științifică a politicii sale.

Istoria partidului nostru atestă teza tovarășului Nicolae Ceaușescu care spune: „Crearea partidului comunist — detașamentul de avangardă al

clasei muncitoare —, pe baza ideologiei marxist-leniniste, a constituit un moment de cea mai mare importanță în istoria proletariatului din România. Prin aceasta lupta revoluționară se ridică pe o treaptă superioară, se dă un puternic avânt procesului de clarificare ideologică, politică a mișcării muncitorești, dezvoltării conștiinței de clasă a proletariatului și celorlalte mase muncitoare ale poporului⁴³.

În documentele Partidului Comunist Român se stabilește ca o normă de prim ordin combativitatea revoluționară, partinică, pornind de la teza formulată de tovarășul Nicolae Ceaușescu conform căreia „... coexistența pașnică între state nu înseamnă de fel coexistență și cu concepțiile burgheziei. nu înseamnă renunțare la lupta ideologică pentru promovarea materialismului dialectic și istoric, ci, dimpotrivă, impune intensificarea eforturilor pentru triumful marxism-leninismului, al filozofiei noastre⁴⁴.

Aceasta presupune că școala și propaganda de partid trebuie se devină un factor de luptă împotriva concepțiilor retrograde, idealiste, mistice, care denaturează, falsifică doctrina lui Marx-Engels-Lenin. Orice altă atitudine este respinsă de însăși scopul nostru. Tot ce am realizat în anii construcției socialiste dovedește temeinicia marxist-leninistă a politicii partidului nostru, ca atare nu pot fi acceptate concesii față de concepțiile străine idealului nostru. Construcția edificiului socialist și comunist nu se poate realiza în afara angajării marxismului în lupta pentru adevăr, într-un amplu dialog cu concepțiile nemarxiste.

Conducerea partidului nostru a demonstrat că filozofia marxistă se răspindește și se dezvoltă, capătă autoritate și cuprinde din ce în ce mai pronunțat mințile oamenilor, numai într-un dialog deschis cu diversele orientări filozofice nemarxiste. Ea își dovedește superioritatea numai ca urmare a dezbaterii și soluționării unor probleme majore, fundamentale ale științei, culturii și vieții sociale. Marxismul nu numai că nu este „perimat“, el, dimpotrivă, s-a impus pe toate meridianele pământului ca un îndreptar în acțiunea de creație a valorilor materiale și spirituale, în întreaga practică revoluționară, transformatoare a omului.

Având în vedere ponderea gândirii filozofice burgheze în contextul filozofic nemarxist, ca și opoziția ireductibilă între ideologia burgheză și cea marxistă, acest dialog este cuprins ca parte integrantă a luptei ideologice contemporane. „Una dintre îndatoririle principale ce revin frontului nostru ideologic — scrie tovarășul Nicolae Ceaușescu — este promovarea unei atitudini combative, militante împotriva concepțiilor retrograde, mistice, a influențelor ideologiei străine, împotriva mentalităților înnapoiate, formarea trăsăturilor etice corespunzătoare noilor relații statornicite în orînduirea socialistă⁴⁵.

⁴³ Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvirșirii construcției socialiste*, Vol. I, Ed. politică, București, 1968, p. 354.

⁴⁴ Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvirșirii construcției socialiste*, Vol. 3, Ed. politică, București, 1969, p. 172—173.

⁴⁵ Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, Vol. 4, Ed. politică, București, 1970, p. 323.

Polemica științifică cu concepțiile nemarxiste contemporane presupune următoarele condiții:

1. Respectarea principiului partinității, fiindcă, așa cum sublinia V. I. Lenin, „Filozofia modernă este tot atât de partinică ca și cea de acum două mii de ani”⁶. Aceasta presupune să se recunoască legătura dintre filozofie și politică „... nu într-o vană și subtilă discuție ideologică, ci în lupta concretă, determinată de condițiile istorice pentru progres, pentru realizarea progresului, în vastele și multiplele lui forme”⁷. În acest cadru trebuie recunoscut că filozofia cuprinde vastul domeniu al creației valorice, fapt care respinge însă reductibilitatea ei la o funcționalitate ideologică.

2. Polemica corectă trebuie să urmărească în mod necesar un cadru concret-istoric. În felul acesta se creează posibilitatea distincției între interpretarea filozofică a teoriilor științifice și acestei teorii ca atare. Numai așa se înțelege corect locul scientismului și modernizării teoriei marxiste la nivel contemporan. Analiza concret-istorică facilitează recunoașterea relativei valori a unor modele metodologice implicate în unele sisteme filozofice nemarxiste, ca și contribuția unor gânditori nemarxiști la explicarea și consolidarea unor domenii teoretice. În acest sens este însă necesar să ne reamintim indicația tovarășului Nicolae Ceaușescu care ne cere să evităm „apologia unor curente și personalități cu anumite merite limitate”.

Polemica filozofilor marxiști cu oponenții nemarxiști cere ca în mod obiectiv să se desprindă un capitol al gândirii științifice și social-politice progresiste chiar în cadrul filozofiei nemarxiste. De aceea este necesară nu numai distincția între filozofia burgheză antimarxistă și cea nemarxistă, ci și analiza curentelor și orientărilor nemarxiste în dinamica lor, desprinzând pe lângă elementele retrograde, mistice, iraționaliste, conservatoare și tendințele noi, pozitive, fie de apropiere de gândirea marxistă, fie de îndepărtare de soluțiile extremiste ale școlilor idealiste. Cred că numai tratarea concret-istorică a efervescenței filozofice contemporane păstrează în sine posibilitatea aprecierii nuanțate a ceea ce s-a numit „filozofia crizei” și „criza filozofică”. Aceasta are o mare însemnătate fiindcă, în epoca noastră, unii comentatori pun la îndoială nu sistemele filozofice, ci filozofia însăși. Pe fundalul dezvoltării științei în ansamblul cunoașterii și al vieții sociale se pune la îndoială legitimitatea filozofiei, rosturile și utilitatea ei în viața spirituală și materială a societății contemporane. Cred că francezul Alexandre Tillmann are dreptate când spune că astăzi se confundă „criza filozofiei” cu „criza filozofilor”. Nu încapе îndoială că, în condițiile actuale, pe temelia crizelor economice apar și fenomene de criză spirituală și mai ales de criză spirituală a filozofilor; aceasta nu este însă o criză a filozofiei. Derutele și scepticismul gnoseologic, derivate ale unor perioade de transformări sociale, provoacă neliniștea și neîncrederea

⁶ V. I. Lenin, *Opere complete*, Vol. 18, Ed. politică, București, 1963, p. 376.

⁷ Lucrețiu Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filozofia românească*, Ed. politică, București, 1971, p. 14.

unor gânditori în tezaurul cultural menținut prin tradiție, ca și renunțarea la elementele de permanență din gândirea filozofică. Acesta este motivul pentru care, după exprimarea lui Al. Tillmann: „... filozofia și filozofii sînt uneori confunđați cu istoria acestei discipline și a reprezentanților săi”⁸.

Respectarea acestor condiții, la care se face apel în documentele partidului nostru, ca și a problematicii în jurul căreia se poartă dialogul, oferă filozofilor marxiști posibilitatea unei înțelegeri realiste și nuanțate a peisajului filozofic și ideologic contemporan în toată pluritatea sa și, concomitent, creează temeiul necesar explicării locului și rolului doctrinei marxiste în lupta ideologică a epocii în care trăim.

Cu toate că se dezvoltă pe solul idealismului și metafizicii, filozofia nemarxistă cunoaște astăzi un accentuat proces de diferențiere, de renunțare la formele extremiste. Aceasta impune respectarea dezideratului expus în documentele P.C.R. de a nu trata curentele filozofice burgheze nemarxiste contemporane în bloc. Trebuie ținut cont că în epoca contemporană idealismul are drept dimensiune raționalismul. Un raționalism receptiv, de multe ori, la imperativele vremii, fluent și aplecat mai mult asupra lui *homo faber* și *homo significans*, care evită extazul mistic și empirismul contemplativ. Îndemnul la rigoare logică, atenția acordată cercetărilor de metodologie și epistemologie, de logică a cunoașterii, apropiere punctele de vedere nemarxiste de materialismul dialectic (G. Bachelard, F. Gonseth, J. Piaget, Teilhard de Chardin, B. Russel, R. Carnap).

Este cunoscută poziția unor logicieni și gânditori din domeniul filozofiei și teoriei științei — Bar-Hillel, J. Bochenski, K. R. Popper, Mario Bunge, A. Landé — care pe plan teoretic și metodologic ocupă poziții convergente materialismului dialectic, oferindu-i chiar premise pentru o fundamentare modernă și pentru o dezvoltare logico-epistemologică.

În analiza valorilor etice, în antropologie, axiologie, praxiologie există puncte de interferență între materialismul dialectic și istoric și reprezentanților contemporani ai fenomenologiei, existențialismului, pozitivismului logic. Astfel de nume celebre ca: Bretano, Bolzano, Farber, Husserl, Wittgenstein, Russel sînt pomenite frecvent de filozofii marxiști ca și de cei nemarxiști, fapt care atestă circuitul actual al valorilor în domeniul filozofiei.

Tratînd existențialismul se impune deosebirea poziției lui Heidegger de cea formulată de Jaspers într-un sens umanist și realist. Se impune demarcație între J. P. Sartre, N. Abbagnano și G. Marcel sau M. Buber. Este probabil superfluu să subliniez poziția lui J.-P. Sartre care pledează pentru teza că „marxismul este umanismul epocii noastre”. Acesta militază pentru o poziție ontologică ateistă. Pentru aceasta în piesa *Diavolul și bunul Dumnezeu* citim următoarele: „Mă rugam, mă milogeam să-mi dea un semn, trimiteam vorbă în cer: nici un răspuns. Cerul nu-mi știe nici măcar numele. Mă întrebam în fiecare clipă ce-aș putea să fiu în

⁸ Alexandre Tillmann, *Philosophie et création*, Acten..., Band I. p. 123.

ochii lui Dumnezeu. Acum știu răspunsul: nimic. Dumnezeu nu mă vede, Dumnezeu nu mă aude, Dumnezeu nu mă cunoaște. Vezi tu golul acesta deasupra capetelor noastre? Acesta e Dumnezeu. Vezi tu această spărtură în ușă? Acesta e Dumnezeu. Vezi groapa asta în pământ? E tot Dumnezeu. Tăcerea este Dumnezeu. Absența este Dumnezeu. Dumnezeu este singurătatea oamenilor⁴⁹.

O poziție progresistă se întilnește și la savantul B. Russel. În domeniul logicii și concepției ateiste el a înscris idei deosebit de fecunde, cu toate că „atomismul logic“ ca formă a neopozitivismului nu justifică o atitudine ne-critică. B. Russel s-a dat cu multă savoare la dărmarea miturilor, s-a ridicat în apărarea drepturilor oamenilor, a fost un necruțător dușman al dogmelor.

Nu putem evita numele unui savant ca J. Piaget care a utilizat teze ale gândirii dialectice, sau pe cel al lui Claude Lévy- Strauss care a pornit spre structuralism de la gândirea economică și sociologică a lui K. Marx.

Toate acestea dovedesc că în cadrul filozofiei burgheze contemporane se întilnesc numeroase poziții net antimarxiste, anticomuniste, dar și tendința rămînerii în urmă a unor curente iraționaliste ca pragmatismul, personalismul, neohghelianismul, neotomismul, precum și deplasarea dinspre neopozitivism spre „neoraționalism“, dinspre existențialism spre structuralism și marxism. Pe acest fundal complex filozofic și în contextul dezvoltării științelor contemporane, gândirea marxistă se impune ca o valoare teoretică de necontestat. Ea este chemată să integreze într-o perspectivă științifică și umanistă marile valori ale culturii și creației spirituale și materiale.

În acest context se impune să fim realiști, să sesizăm domeniile de cercetare în care am rămas în urmă, militând pentru dezvoltarea creatoare a teoriei marxiste, raportându-ne permanent la știința, cultura și practica revoluționară a secolului nostru. Se impune ca o condiție *sine qua non* delimitarea corectă a ceea ce este luptă între idei opuse și luptă de opinii în vederea dezvoltării și aplicării creatoare a marxism-leninismului. Aceasta exclude tendința de a transpune principii proprii luptei ideologice la nivelul unor deosebiri de păreri. Poziția partidului nostru a fost magistral subliniată de tovarășul Nicolae Ceaușescu: „Desigur, nu poate fi ignorat faptul că față de schimbările care se produc în societatea contemporană și în relațiile internaționale există o mare diversitate de păreri și moduri diferite de abordare a problemelor; noi considerăm aceasta ca un lucru firesc, ca o realitate obiectivă determinată de dezvoltarea dialectică a societății și a gândirii sociale. De aici rezultă necesitatea schimbului de păreri, a dezbaterilor ideologice în mișcarea comunistă și muncitorească. Firește, în cadrul acestor dezbateri pot apărea idei și păreri greșite, care nu corespund întotdeauna legilor dezvoltării sociale; critica unor asemenea păreri, discuțiile nu trebuie să ducă însă, în nici un caz, la încătușarea gândirii vii, creatoare, la înăbușirea spiritului de cercetare științifică, ci dimpotrivă, ele trebuie să stimuleze efortul pentru găsirea unor soluții

⁴⁹ J.-P. Sartre, *Teatru*, Vol. 1, Ed. pt. Lit. Univ., București, p. 365.

mai bune în vederea rezolvării problemelor pe care le ridică dezvoltarea mișcării revoluționare, făurirea noii orînduiri¹⁰.

Deosebiri de păreri și problemele care fac obiectul divergenței trebuie dezbătute și analizate obiectiv, calm și fără etichetări. Polemica este științifică numai dacă se audiază și se analizează toate părerile și tezele, deoarece nimeni nu poate pretinde că este unicul posesor al adevărului și că ar fi spus ultimul cuvînt într-o problemă sau alta. Documentele partidului nostru cuprind explicit ideea că omenirea are nevoie de o gîndire creatoare, că marxism-leninismul trebuie să catalizeze oamenii la judecată, la reflecție, fiindcă numai o cercetare și o gîndire liberă pot asigura progresul. Adevărul se cristalizează din confruntarea ideilor. Mersul înainte al științei, al marxism-leninismului se poate asigura numai dacă se dă cîmp liber gîndirii omului. Dezvoltarea rapidă a omenirii pe calea socialismului și comunismului impune curs liber cunoașterii științifice, gîndirii omului.

„În legătură cu aceasta — spune tovarășul Nicolae Ceaușescu — este bine să ne reamintim avertismentul lui Marx și mai tîrziu al lui Lenin, după care tezele teoretice ale socialismului, concepute de ei, nu trebuie privite ca ceva imuabil, elaborate odată pentru totdeauna. Este necesar să se înțeleagă că marxism-leninismul este o învățătură vie care se reînnoiește continuu¹¹.

Marxism-leninismul trebuie să fie într-un contact permanent cu dezvoltarea științelor naturii și a celor sociale pentru că numai astfel facilitează înțelegerea evenimentelor corespunzător condițiilor economice, sociale, naționale, aflate într-o complexă dinamică. El trebuie mereu ancorat în contemporaneitate, contribuind la reușita bătăliei pentru transformarea revoluționară a societății ca și la cucerirea minții oamenilor, la demitizarea gîndirii lor. Filozofia marxistă își etalează profundele dimensiuni numai dacă se confruntă cu teoriile nemarxiste generate de condițiile noi în care se găsește lumea burgheză. Documentele P.C.R. demonstrează că prezintă interes scăzut combaterea teoriilor care au fost deja demascate de către fondatorii socialismului științific. Numai dezbaterea vie, fundamentată și creatoare poate afirma spiritul militant și combativ al ideologiei noastre. În documentele P.C.R. este amplu dovedită convingerea că tocmai confruntarea de idei din lumea contemporană traiectionează dezvoltarea și neconținută îmbogățire a marxism-leninismului și aplicarea lui concret-istorică la condițiile diferitelor țări. În dialogul purtat cu filozofia nemarxistă sau cu diferitele doctrine anticomuniste, ideologia noastră își etalează partinitatea și identitatea cu idealurile clasei muncitoare, capătă o mare răspîndire și prestigiu, statornicindu-se în călăuză a deciziilor și acțiunilor ce se întreprind pentru pace și progres social, pentru socialism și comunism.

¹⁰ Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilaterale dezvoltate*, Vol. 4, Ed. politică, București, 1970, p. 780.

¹¹ Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilaterale dezvoltate*, Vol. 4, Ed. politică București, 1970, p. 643—644.

ДОКУМЕНТЫ РУМУНСКОЙ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ И ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

(Резюме)

В статье проводится краткий анализ проблематики современной философии в свете документов Румынской коммунистической партии. Автор показывает, что еще со времени ее создания РКП стремилась доказать диверсионный характер философии апологетов буржуазно-помещичьего режима, подвергая резкой критике иррационализм, фашизм и национализм. Документы, выработанные партией в период между двумя мировыми войнами, разоблачали консервативный характер теории „крестьянского государства“, боролись против фашизма как идеологии каботинизации и обезчеловечивания. Журналы „Era Nouă“, „Cuvîntul liber“, „Viața românească“, руководимые партией, показывали в период между двумя мировыми войнами превосходство марксистской философии над пассеистскими, неотомистскими и мистическими концепциями. Лукрецю Пэтрэшкану, Шт. Войку, Ат. Жожа, а также и другие марксисты, отвергали феноменологию, экзистенциализм Хейдеггера, интуиционизм Бергсона.

Во второй части статьи автор останавливается на важнейших принципах, которые должны лежать в основе анализа проблематики истории философии. В свете документов РКП автор считает необходимым обратить внимание на то, что диалог между марксистской и немарксистской философией должен основываться на критерии партийности и историзма. Для этого необходимо, чтобы анализ немарксистских буржуазных философских направлений проводился в их динамике, выделяя не только ретроградные, иррационалистские и консервативные элементы, но и новые, положительные тенденции, либо близкие к марксистскому мышлению, либо отдаляющиеся от экстремистских взглядов идеалистических направлений.

LES DOCUMENTS DU PARTI COMMUNISTE ROUMAIN ET LES PROBLÈMES DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

(Résumé)

L'étude fait une brève analyse de la problématique de la philosophie contemporaine dans le contexte des documents du Parti Communiste Roumain. On constate que dès son création, le PCR s'est proposé de démontrer le caractère de diversion de la philosophie promue par les apologistes du régime bourgeois, de soumettre à une critique approfondie l'irrationalisme, le fascisme, le nationalisme. Les documents élaborés par le Parti lors de la période d'entre les deux guerres ont démasqué le caractère conservateur de la théorie de l'état paysan, ont combattu le fascisme comme idéologie du cabotinage, de la perte des sentiments humains. Les revues „Era nouă“, „Cuvîntul liber“, „Viața românească“ dirigées par le Parti ont cherché entre les guerres, de prouver la supériorité de la philosophie marxiste à l'égard des conceptions passéistes, néotomistes, mystiques. Lucrețiu Pătrășcanu, Șt. Voicu, Ath. Joja et d'autres marxistes ont repoussé la phénoménologie, l'existentialisme de Heidegger, l'intuitionnisme de Bergson.

La seconde partie de l'étude traite des principes fondamentaux qui doivent exister à la base de l'analyse de la problématique de l'histoire de la philosophie. En concordance avec les documents du Parti nous trouvons nécessaire de souligner que le dialogue entre la philosophie marxiste et la philosophie non-marxiste doit avoir à la base le critérium du caractère de parti et de l'historigisme. Cela impose que l'analyse des orientations philosophiques non-marxistes, bourgeoises, soit faite en leur dynamique, en détachant tant les éléments rétrogrades, irrationalistes, conservateurs, que les tendances nouvelles, positives, de rapprochement de la pensée marxiste ou d'écartement des solutions extrémistes des écoles idéalistes.

TRIBUNA IDEILOR

TIMP ȘI DEZVOLTARE

GHEORGHE BÎRSAN

Înțelegînd structura temporală și dezvoltarea ca atribute inalienabile ale existenței, ca moduri de a fi ale acesteia, vom căuta în cele ce urmează să evidențiem specificul acestor atribute, modul cum se raportează unul la celălalt și să desprindem câteva concluzii metodologice.

Înainte de a analiza raportul dintre timp și dezvoltare, se impune necesitatea precizării conținutului și sferei unor asemenea noțiuni cum sînt: mișcare, devenire, dezvoltare și a raportului dintre aceste noțiuni.

E cunoscut faptul că în lucrările lui Engels *mișcarea* este definită ca orice schimbare și transformare, de la simpla deplasare în spațiu și pînă la gîndire. Astfel concepută, *mișcarea* ca mod de a fi al existenței cuprinde atît schimbările cantitative cît și cele calitative, cuprinde orice schimbare ce se produce în lucruri, obiecte și procese.

În raport cu mișcarea, în cea mai generală accepțiune a sa, *devenirea* desemnează nu orice schimbare, nu orice transformare, ci doar asemenea schimbări și transformări ce duc la apariția unor noi stări calitative. Altfel spus, devenirea evidențiază nașterea permanentă a ceva și dispariția a altceva, trecerea permanentă de la neființă la ființă și de la aceasta la neființă, trecerea neîntreruptă de la ceea ce nu mai este la ceea ce există și de la aceasta la ceea ce încă nu există, dar pentru care temeiul existenței este dat în ceea ce există. În acest caz, dacă schimbarea, trecerea de la o stare la alta poate presupune stările între care se realizează trecerea ca ceva exterior una celeilalte, devenirea presupune interpătrunderea stărilor între care are loc trecerea. Această deosebire dintre devenire și trecere, schimbare, a fost exprimată de Hegel astfel: „Trecerea (de la o determinație la alta) e tot una cu devenirea, numai că în trecere cele două determinații între care se face trecerea sînt reprezentate mai mult ca exterioare

una alteia, iar trecerea ca avînd loc între ele“ [6, p. 75]. „Devenirea e această sinteză imanentă ființei și neantului“ [6, p. 78].

Devenirea în accepțiunea hegeliană este mișcarea ascendentă, progresivă, tendința spre în „sus“ proprie tuturor formelor esențiale ale existenței, or aceasta este totuna cu dezvoltarea, dezvoltare care la Hegel cunoaște un sfîrșit.

Dacă schimbarea poate avea loc și este determinată de interacțiuni externe, devenirea se realizează pe baza structurii interne imanente lucrului sau fenomenului, structură ce își are înscris în însăși existența sa și procesul destrămării sale ca structură dată și apariția din ea și pe baza ei a unei alte structuri. De aceea, devenirea ne evidențiază pe de o parte continua procesualitate a tot ce există, adică faptul că nimic nu e dat odată pentru totdeauna, iar pe de altă parte faptul că nimic nu apare și nu este creat din nimic, ci orice formă concretă de existență își are temeiul său în formele ce au precedat-o și din a căror structură în mod necesar a apărut.

În raport atît cu mișcarea înțeleasă ca orice schimbare și transformare cît și cu devenirea înțeleasă ca permanentă apariție a unor noi stări calitative, conceptul de *dezvoltare* adîncește cunoașterea realității evidențiind o anumită ordine și direcționare a devenirii fără a reduce devenirea la o unică direcție, la un unic sens, la mișcarea mereu ascendentă, progresivă, așa cum s-a întîmplat la Hegel.

Deci, în raport cu devenirea, dezvoltarea ne evidențiază mișcarea ireversibilă din punct de vedere calitativ, adică ea ne arată nu numai faptul că un proces sau fenomen nu este veșnic în existență sa și că el trece în altceva, ci și faptul că această trecere se realizează în așa fel încît în noul fenomen apar determinații ce nu au existat în fenomenul sau fenomenele din care și pe baza cărora a apărut. Aceste determinații pot să se înscrie fie pe o linie ascendentă, fie pe una descendentă.

Ideea schimbării calitative ireversibile, a mișcării orientate putea să apară numai atunci cînd științele particulare — fiecare în domeniul ei — erau în stare să reproducă și să studieze procese concrete ale dezvoltării. Această stare de lucruri a dus în cele din urmă la evidențierea mișcării ireversibile și orientate în trecerea de la natura anorganică la cea organică și de aici la apariția vieții, a omului și prin om a societății. În această mișcare latura ascendentă, progresivă fiind prezentă și impunîndu-se în cele din urmă ca latură dominantă, a făcut ca unii gînditori s-o considere ca unica formă posibilă a dezvoltării, iar acolo unde ea nu este prezentă, însăși procesele dezvoltării ca inexistentînd.

În felul acesta s-a ajuns la negarea existenței dezvoltării în natura anorganică.

În ultima vreme, ca rezultat al dezvoltării astronomiei, a apariției și dezvoltării în cadrul ei a noi ramuri ale cunoașterii, s-a pus în evidență faptul că nu toate stelele studiate au aceeași vîrstă, că există stele ce aparțin unor „generații“ diferite etc. Pe baza acestor observații s-a ajuns la concluzia că dezvoltarea ca mișcare calitativ ireversibilă, ca mișcare orientată este proprie întregii existențe, numai că în timp ce ireversibilitatea ca trăsătură a dezvoltării este prezentă în toate formele acesteia, în sensul

că stările odată parcurse nu se mai repetă indiferent de schimbarea condițiilor în care se desfășoară fenomenul sau procesul dat, orientarea primește în fiecare fenomen și proces în parte un conținut diferit în funcție de forma concretă a dezvoltării.

Lărgirea sferei problematicei dezvoltării, extinderea acesteia asupra tuturor formelor de structură are o importanță metodologică deosebită și aceasta nu numai prin argumentarea tezelor materialismului dialectic în opoziție cu concepțiile idealiste și metafizice contemporane, cât mai cu seamă prin necesitatea studierii mai în adâncime a specificului dezvoltării lumii organice în general, a omului în special.

Dezvoltarea în cea mai largă accepțiune a sa, înțeleasă ca mișcare ireversibilă din punct de vedere calitativ, este strâns legată de structura temporală a existenței, structură ce fixează stările oricărui proces și fenomen, succesiunea acestor stări și raporturile de coexistență dintre fenomenele și procesele realității, precum și între stările acestora.

Structura temporară nu există în sine, nu este ceva ce nu ar avea nevoie pentru existența sa de nimic altceva decât de sine, ci ea există în și prin mișcarea continuă. De aceea vom căuta să evidențiem raportul dintre timp și dezvoltare prin analiza unei trăsături generale comune timpului și dezvoltării — ireversibilitatea.

În literatura de specialitate în explicarea problemei ireversibilității se comit, după părerea noastră, unele confuzii, determinate de imprecizia unuia terminologiei folosite.

Astfel, ireversibilitatea timpului de multe ori este confundată cu unidimensionalitatea structurii temporale și se reduce la aceasta, altelei ireversibilitatea se reduce la unidirecționalitatea desfășurării evenimentelor, fenomenelor și proceselor (vezi și *Mic Dicționar Filozofic*).

Or, e cunoscut faptul că, chiar dacă am accepta unidimensionalitatea structurii temporale, adică desfășurarea fenomenelor prin trecerea de la trecut la prezent și de aici la viitor, ea trebuie înțeleasă ca trăsătura caracteristică a evenimentelor de a avea o desfășurarea pe o singură coordonată sau ca posibilitatea reprezentării tuturor momentelor timpului printr-o unică linie geometrică și, în această accepțiune, ea rămâne prezentă atât în imaginea unei structuri temporale reversibile, cât și ireversibile. Așa, de exemplu, desfășurarea fenomenelor sub forma $a \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow d$ etc. sau $d \rightarrow c \rightarrow b \rightarrow a$ este unidimensională, fără a fi în același timp ireversibilă, ea putând fi atât reversibilă, cât și ireversibilă. Această stare de lucruri este determinată de faptul că în acest mod de înțelegere se menține accepțiunea generală a șirului temporal, fiecare din elementele căruia există numai o singură dată.

Deci, unidimensionalitatea timpului (și timpul este privit ca unidimensional în acele concepții în care el este privit fie numai ca durată sau succesiune, fie ca durată și succesiune) rămâne chiar dacă admitem reversibilitatea structurii temporale, deoarece și în acest caz caracteristica temporală a evenimentelor se realizează printr-o singură coordonată și toate momentele timpului pot fi reprezentate sub forma unei singure linii geometrice (introducând doar orientarea ei pozitivă sau negativă). De fapt,

indiferent că e vorba de o structură temporală ireversibilă sau reversibilă, problema unidimensionalității rămîne neatinsă, așa cum neatinsă rămîne problema dimensionalității în general, indiferent cîte dimensiuni are structura temporală și pe cîte planuri analizăm noi această structură.

Unii autori înțeleg ireversibilitatea timpului ca unidirecționalitate, o reduc la unidirecționalitate. Astfel, I. F. Askin, ridicîndu-se în mod just împotriva identificării ireversibilității și a unidimensionalității, consideră că ireversibilitatea trebuie înțeleasă ca prezență a unei ordini temporale univoce, cu o singură valoare, adică unicitatea orientării timpului pentru evenimentele succesive. „*Noțiunea unidirecționalității timpului în mod just se identifică de către diferiți gînditori cu ireversibilitatea timpului*“ — spune Askin —, indiferent de modul cum rezolvă ei înșiși problema ireversibilității (sublinierea ne aparține, B.G.).

Înțelegerea ireversibilității timpului ca fiind determinată de unidirecționalitatea desfășurării fenomenelor are ca punct de plecare accepțiunea dezvoltării ca mișcare unidirecțională, ca desfășurare a fenomenelor realității pe o linie progresivă, ca trecere de la inferior la superior, de la simplu la complex. Din acest punct de vedere este caracteristică poziția lui Krayewski — filozof polonez — care înțelege dezvoltarea numai ca mișcare progresivă.

Or, dezvoltarea, în accepțiunea ei cea mai generală — așa după cum am mai subliniat —, trebuie înțeleasă ca schimbare ireversibilă din punct de vedere calitativ, mișcare ce poate să se realizeze pe mai multe planuri, în diferite direcții, păstrîndu-se doar ireversibilitatea structurii calitative. În general, dezvoltarea poate fi progresivă, regresivă și în același plan. De aceea, orice progres este dezvoltare, dar nu orice dezvoltare este și progres. În acest caz, dezvoltarea progresivă — ca mișcare de la inferior la superior, de la simplu la complex — este doar unul din aspectele dezvoltării, este o formă particulară a ei.

Datorită acestor fapte este inadmisibilă reducerea ireversibilității structurii temporale la unidimensionalitate sau la unidirecționalitate și explicarea ei prin aceasta din urmă.

Problema ireversibilității timpului poate fi înțeleasă în mod corect numai pe baza înțelegerii juste a naturii timpului ca mod de structurare a realității în procesul continuei dezvoltări, numai prin corelarea momentelor timpului cu etapele procesului dezvoltării.

Ireversibilitatea trebuie dedusă din aceea că, orice fenomen, proces, obiect este chemat la viață de o serie de condiții interne și externe.

În măsura în care structura internă a unui fenomen sau proces dă puțința manifestării esenței sale conform necesităților și legităților lui interne, mersul său, *desfășurarea sa*, succesiunea momentelor afirmării sale sînt ireversibile — adică nu pot urma o altă cale decît de la posibilitate la realitate, realitate ce duce la noi posibilități.

O formă structurală apărută în condiții determinate și conform unor necesități și legități obiective — toate acestea corelate, fără îndoială, cu o serie de factori accidentali, întîmplători — își manifestă existența sa pe linia devenirii a ceea ce este, fiindcă ea sa ca stare calitativă devenită și

pe urmă trecerea sa în altceva — depășirea existenței date și trecerea într-o altă stare calitativă.

Ireversibilitatea temporală, după părerea noastră, se manifestă în această desfășurare concretă, desfășurare ce este prezentată cu trăsături și particularități specifice la nivelul oricărei structuri.

Din acest punct de vedere, I. F. Askin sublinia în mod just: „Ireversibilitatea este o însușire a timpului, ce reflectă, ca și toate celelalte însușiri ale sale, laturi determinate ale mișcării realității. Trebuie subliniat că problema referitoare la caracterul orientat al structurii temporale poate fi soluționată numai în lumina înțelegerii contemporane a timpului, adică numai atunci când timpul este privit nu ca o entitate de sine stătătoare — deci nu în interpretare newtoniană —, ci se manifestă în schimbările obiectelor“ [1, p. 129].

Caracterul schimbător al fenomenelor realității și al stărilor lor — schimbare ce condiționează însăși esența și specificitatea structurii temporale — ne dă de fapt și orientarea acestei structuri, orientare ce apare ca rezultat al corelării structurii temporale cu stările concrete ale obiectelor, cu conținutul lor real.

Procesul complex al dezvoltării se desfășoară în cadrul unui ansamblu de condiții, condiții care și ele se schimbă. Schimbarea condițiilor (care constituie cadrul natural al apariției și ființării oricărui proces și fenomen) își pune amprenta și asupra proceselor și fenomenelor ce au loc în acest „cadru“, mereu altul pentru fiecare fenomen, pentru fiecare stare.

Credem că, tocmai pe această cale poate fi rezolvată, în mod consecvent dialectic, problema ireversibilității timpului. (Vezi din acest punct de vedere poziția lui V. P. Kazarian, *Otnositelno predstavlenia ob obratnom tecenii vremeni*, în „Voprosi filosofii“, nr. 3, 1970, pp. 98—107.)

Această problemă mai trebuie înțeleasă și sub un alt unghi. Procesul devenirii se realizează în și prin forme concrete, fenomene, procese, lucruri și stări ale acestora. Tocmai datorită faptului că acestea sînt concrete, ele sînt și istoric trecătoare, adică au o anumită durată, deci o anumită stare calitativă, însă nu rămîn veșnic aceleași; dacă ar fi neschimbate, nu ar avea nici durată și nici stare calitativă distinctă, stare care mai devreme sau mai târziu va trebui să cedeze locul unei alte stări, adică să se reorganizeze din punct de vedere calitativ.

Această mișcare a fiecărui fenomen și proces sau a sistemelor de obiecte și procese (distincția aici este relativă) nu poate urma alt drum decît de la apariția lor la ființarea lor în starea calitativă devenită, și de aici la dezintegrarea lor ca stare calitativă și apariția din ele și pe baza lor a noi fenomene și procese, care nici ele nu vor fi veșnice în structura dată, etc.

Baza pentru o asemenea organizare a realității în totalitatea formelor sale de existență o constituie structura internă, legitățile și necesitățile fiecărei structuri. În felul acesta, așa după cum sublinia D. D. Roșca, „universul însuși capătă caracter istoric — adică e veșnic neterminat în însăși esența sa“.

Înțelegerea ireversibilității structurii temporale, în sensul expus mai sus, se poate realiza — după părerea noastră — numai pe baza înțelegerii timpului nu ca entitate de sine stătătoare, nu ca o „albie“ sau „fluviu“ a cărui apă curge doar într-o singură „direcție“, ci ca mod de structurare a realității, ca urzeală din care se țese realitatea înconjurătoare.

Referindu-se la aceste aspecte, I. F. Askin sublinia: „După cum se vede, în calitate de corelat al ireversibilității timpului e necesar a fi luată legitatea generală a dezvoltării materiei, ale cărei manifestări particulare sînt atît principiul creșterii entropiei, cît și caracterul evoluției biologice și alte legități concrete, care sînt . . . bază pentru rezolvarea problemei despre ireversibilitatea timpului, însă care, luate separat, nu sînt în stare să epuizeze această problemă“ [1, p. 129].

Chiar și posibilitatea reversibilității, despre care se vorbește în știință, este în fond o reversibilitate relativă, o reversibilitate parțială, reversibilitate totală nu poate exista.

„În știință se înțelege prin proces reversibil acel proces care poate să se desfășoare în ambele direcții, însă dacă procesul s-a desfășurat la început într-o direcție, iar pe urmă în direcția inversă, atunci sistemul ar trebui să se întoarcă la starea inițială fără ca în obiectele înconjurătoare să se fi produs oarecare schimbare“ — sublinia S. E. Friș și A. B. Timoreva [4, p. 330—331].

Imposibilitatea reversibilității totale a fenomenelor decurge din aceea că condițiile reversibilității constau în necesitatea restabilirii stării inițiale nu numai a obiectului cercetat, dar și a obiectelor ce îl înconjoară, a condițiilor în care se desfășoară fenomenul dat.

Această restabilire nu poate fi înfăptuită, realizată, datorită variabilității permanente a legăturilor și stărilor. Toate procesele reale sînt ireversibile, iar reversibilitatea, în măsura în care este prezentă, are un caracter relativ, ea apare ca latură determinantă a schimbărilor ireversibile în totalitatea lor.

Ecuatiile mecanicii sînt reversibile în raport cu schimbarea semnului timpului, numai pentru că procesele mecanice sînt luate în forma lor idealizată. Deja includerea în cursul analizei proceselor mecanice a frecării introduce în sistem unele schimbări, unele modificări, iar prezența acestora exclude posibilitatea unei reversibilități totale, rigide.

Astfel, dacă analizăm acele legi care permit reversibilitatea totală a proceselor vom vedea că în cursul realizării lor se face abstracție de o serie de factori care pentru procesele ce ne interesează nu joacă un rol hotărîtor. De cele mai multe ori în cazul acestor legi se face abstracție de schimbările calitative, de schimbările de conținuturi și esențe, în măsura în care aceste schimbări nu duc la transformarea radicală a condițiilor înfăptuirii legilor respective.

Dacă timpul nu poate fi decît ireversibil, se pune legitima întrebare: ce semnificație au tezele ce susțin putința inversiei timpului în fizică, în sistemele macro și micro?

E cunoscut că în macroprocese se folosește t atât pozitiv, cât și negativ, însă nu trebuie să uităm că în acest caz e vorba doar de mijloace de calcul. A. Einstein, încă în anii '20, nota: „Timpul pe care-l desemnăm în formulele fizice cu litera t , poate, desigur, să intre în ecuație cu semnul negativ, aceasta dă posibilitatea calculării timpului în sens negativ — adică într-o direcție negativă. Aici, însă, noi avem de a face doar cu calcularea timpului, din care nu trebuie, nicidecum, să tragem concluzia că, însăși curgerea timpului poate deveni negativă. Cauza tuturor neînțelegerilor constă în confundarea a ceea ce este admis și chiar necesar ca mijloc de calcul cu ceea ce e posibil în realitate“ [1, pp. 153—154].

Din punct de vedere gnoseologic, introducerea în ecuațiile folosite în fizică a lui $-t$ are o deosebită importanță. Acest procedeu de calcul dă posibilitatea descoperirii unor procese fundamentale. Nu trebuie însă uitat că $-t$ este doar o abstracție și în realitate nu-i corespunde un proces care să fie total reversibil.

În ceea ce privește inversia timpului în microprocese, de o deosebită importanță este luarea în considerare a legăturii dintre microprocese și macroprocese, macroproceele conținând microproceele — care se găsesc subordonate față de primele.

Orientarea unică a „curgerii timpului“ atât în „mare“, cât și în „mic“, reflectă însușirea timpului ca atribut inalienabil al realității în întreaga sa complexitate și varietate, în continua ei devenire și dezvoltare.

De aceea, apar inconsistente acele teorii care, deși recunosc ireversibilitatea timpului limitează sfera de cuprindere a acestei însușiri universale a structurii temporale.

Noțiunea ireversibilității, prin conținutul său și prin rolul pe care-l joacă acest conținut în desfășurarea fenomenelor realității are un caracter general și ocupă un important loc în concepția materialist-dialectică a dezvoltării, ea intră nemijlocit în sistemul categorial al teoriei dezvoltării.

De aceea dezvoltarea trebuie să cuprindă, după părerea noastră, ca element definitoriu al său, mișcarea ireversibilă din punct de vedere calitativ. Askin sublinia pe bună dreptate: „Dezvoltarea poate avea caractere diferite, însă în toate formele sale ireversibilitatea este una din trăsăturile ei inalienabile“ [1, p. 142]. În acest fel caracterul general, universal al ireversibilității decurge din caracterul absolut al dezvoltării.

Realizarea continuă a actelor devenirii își găsește fixarea în obiecte materiale ca trecere între existență și non existență, între posibilitate și realitate, deci ca trecere de la o calitate la altă calitate, de la o stare calitativă la altă stare calitativă, trecere pregătită și asigurată de schimbările cantitative continue.

Structura temporală se manifestă acolo unde există schimbarea de conținuturi și structuri, deci acolo unde există devenire, dezvoltare. În acest caz se manifestă însăși ireversibilitatea structurii temporale. Deci, tocmai în virtutea prezenței procesului dezvoltării „curgerea timpului“ este ireversibilă — curgerea timpului înțeleasă ca desfășurare a obiectelor și proceselor realității. Unde nu există dezvoltare, nu există nici timp înțeles ca unitate dialectică a duratei, succesiunii și coexistenței.

În legătură cu ireversibilitatea structurii temporale se impune necesitatea înțelegerii juste a raportului dintre ireversibilitate și irepetabilitate, dintre reversibilitate și repetabilitate.

În timp ce repetabilitatea cere, pur și simplu, reproducerea unuia sau altuia din fenomene, fie uneia sau alteia din stări, lăsînd neatinsă problema ordinii desfășurării, reversibilitatea este legată de inversarea ordinii în care urmează, unele după altele, fenomenele sau stările reproduse. De aceea, orice reversibilitate este repetare, însă nu orice repetabilitate este și reversibilitate. În felul acesta prezența repetabilității nu contravine ireversibilității.

Pe de altă parte, orice irepetabilitate este în același timp și ireversibilitate (dacă fenomenele în general nu se repetă nici nu poate fi vorba de repetarea ordinii lor, în particular inversă), însă nu orice ireversibilitate este și irepetabilitate — ireversibilitatea se manifestă de obicei prin repetabilitate tocmai pentru că repetabilitatea nu presupune inversarea ordinii desfășurării.

Dacă desfășurarea succesiunii fenomenelor sau a stărilor în procesul devenirii o reprezentăm sub forma succesiunii stărilor a, b, c, d, e etc., această desfășurare este ireversibilă și irepetabilă în același timp. Dacă desfășurarea succesiunii ia forma a, b, c, d, e etc. . . . e, d, c, b, a , această desfășurare este repetabilă, dar și reversibilă. Repetabilitatea se poate manifesta, însă, și sub forma: a, b, c, d, e etc. a, b, c, d, e etc. sau $a, c, d, e; a, d, b, c$ etc. În toate aceste cazuri repetabilitatea nu presupune o anumită orientare a succesiunii și deci nu este ireversibilitate.

Nu trebuie scăpat din vedere faptul că relativa repetabilitate are loc în cadrul ireversibilității generale a procesului dezvoltării, deoarece condițiile desfășurării fenomenelor, interacțiunile ce se realizează nu rămîn aceleași, ci se schimbă necontenit, devenind mereu altele (în apele aceluiași rîu nu poți intra de două ori — susținea părintele dialecticii Heraclit). Chiar și mișcarea ciclică, despre care vorbea Engels, nu trebuie înțeleasă în mod mecanicist, ca revenire și repetare întocmai a unor stadii deja parcurse, ca întoarcere absolută la punctul inițial, ci ca mișcare ireversibilă în care repetabilitatea se produce în alte condiții și sub alte forme, în alte interacțiuni și cu alte consecințe. Inexistența unor sisteme absolut închise, existența unei infinități de însușiri și laturi ale obiectelor și proceselor, a unei infinități de faze ale dezvoltării calitative, toate acestea fac imposibilă identitatea absolută a punctelor inițiale și finale în existența unui fenomen sau proces și deci mișcarea în cerc ca repetare absolută.

Noțiunea repetabilității, în procesul dezvoltării include factorul timp cel puțin sub două aspecte: a) în primul rînd prin aceea că repetarea presupune stări, procese, fenomene, dar acestea în măsura în care au o existență sînt temporal structurate — adică au o durată, coexistă cu alte stări, fenomene și procese, și b) sînt rezultatul unei anumite succesiuni — repetabilitatea presupune diferite etape ale procesului dezvoltării —, adică presupune succesiunea temporală.

Prezența repetabilității relative în desfășurarea ireversibilă a structurii temporale dă acesteia o nouă trăsătură — pe care noi am numit-o dimensiune, în măsura în care ne evidențiază aspecte cantitative ale structurii temporale, și anume ritmicitatea.

Ritmicitatea structurii temporale apare ca proiecție a repetabilității pe dezvoltare, ireversibilă în totalitatea ei.

Ritmul — după Askin — este expresia temporală a structurii periodice în procesul mișcării. Ritmicitatea este un caz particular, dar deosebit de important al succesiunii temporale, caracterizînd o anumită ordine în succesiunea temporală. În același timp ritmul este legat și de durată, ca element definitoriu al timpului, adică el este legat de succesiunea fazelor diferitelor „întinderi“ ale existenței.

Ritmicitatea este o caracteristică a mișcării care arată locul important ocupat în structura temporală în procesul dezvoltării, ea face posibilă înțelegerea existenței timpului — ca urzeală a realității în devenirea ei, deci nu ca ceva dat, ci ca ceva ce apare în și prin devenire.

Ritmicitatea este una din proprietățile fundamentale ale materiei în general, manifestîndu-se mai evident și cu consecințe mai directe și mai importante în domeniul materiei vii și în special în viața socială. Michel Gauquelin sublinia pe bună dreptate: „Una din proprietățile fundamentale, dintre cele mai misterioase ale materiei vii este aceea de a fi supusă ritmului, ritm la plante, la animale, nu numai în întregul organism, ci în fiecare organ, în fiecare celulă a lui. De la reacțiile cele mai elementare ce se produc în celule, pînă la reacțiile cele mai complexe ale întregului organism totul acționează prin pulsații ritmice“ [5]. Mai mult chiar, M. Gauquelin sublinia: „Oricare ar fi gradul de organizare al vreunui organism ritmul reprezintă pentru el mijloacele de supraviețuire . . . O ființă nu poate supraviețui dacă i se impune ritmul altei ființe, ritm decalat față de cel obișnuit ei. Ritmul străin poate acționa asupra acestuia ca o otravă violentă“ [5].

Ritmicitatea organismului viu este în strînsă legătură cu ritmicitatea mediului ambiant, este un rezultat al adaptării organismului la condițiile de mediu.

Cunoașterea ritmurilor biologice însă, nu numai a ritmului respirator și cardiac, dar și altor ritmuri, ca: reproducere a celulelor, ritmul fecundității etc., au o importanță deosebită atît pentru cunoașterea organismului, a structurii sale, dar mai ales pentru intervenții eficiente medicale în vederea întretinerii vieții.

Prin tradiție dezbaterile problemelor ireversibilității timpului se leagă, înainte de toate, de căutarea criteriilor ireversibilității, adică de căutarea legii sau a grupului de legi ce definesc anizotropia timpului. Altfel spus, se presupune că în natură există însușirea ireversibilității timpului, al cărei mecanism este însă neclar, dar care „fenomenologic“ se manifestă ca imposibilitate de a se reveni încă o dată în același „punct al timpului“. De aceea, trebuie căutată legea a cărei acțiune este cauza ireversibilității.

Căutînd criteriul ireversibilității, baza, fundamentul acesteia, o serie de autori, printre care I. F. Askin, I. V. Kuznețov, Meliuhin, Uemov etc.,

consideră că baza ireversibilității timpului o reprezintă ireversibilitatea legăturii de la cauză la efect. O. Băncilă, în lucrarea *Cauzalitatea în filozofie și știință*, se situează pe aceeași poziție, subliniind: „Ireversibilitatea ordinii de desfășurare a cauzelor și efectelor, în general a oricărei interacțiuni și mișcări, condiționează ireversibilitatea schimbărilor timpului de la trecut spre viitor: trecutul și prezentul pot să influențeze viitorul, dar viitorul nu poate influența fizic trecutul sau prezentul“ [2, pp. 152—153]. Acest punct de vedere a fost supus, pe bună dreptate, unei susținute critici, mai cu seamă de către B. P. Branski, care scoate în evidență existența unui cerc vicios: legătura causală este ireversibilă pentru că timpul este ireversibil, iar timpul este ireversibil pentru că e ireversibilă legătura causală (vezi V. P. Branski, *Filozofskoe znacenie problemî na gliadnosti v sovremennoi fizike*, Izd. L.G.U., 1962, pp. 163—164).

Nu vom intra în detaliile acestei opoziții de puncte de vedere, vom sublinia numai că, după părerea noastră, ireversibilitatea timpului nu se bazează pe ireversibilitatea legăturii cauzale din următoarele motive: a) structura temporală a realității are o sferă mai largă decît relațiile cauzale. Structura temporală cuprinde toate tipurile de relații și legături, legice, necesare, întimplătoare, reale, posibile etc., pe cînd causalitatea numai una din formele conexiunii universale, și b) timpul este ireversibil nu numai în procesul cauzării, dar și în momentele și etapele ființării unui fenomen sau proces.

Dacă relația causală este numai una din formele interacțiunilor, iar ireversibilitatea timpului este o însușire universală, cum poate atunci un fenomen parțial (așa după cum sublinia V. I. Lenin că legătura causală reprezintă doar o mică părticică a conexiunii universale) să stea la baza unui fenomen, a unei însușiri universale și să o determine?

De aceea, noi credem că structura temporală nu se realizează numai sub forma legăturii cauzale și nu este epuizată de această legătură, ci reprezintă un atribut, mod de a fi al realității în toată complexitatea sa.

Relația cauză-efect nu epuizează toate relațiile sub aspectul succesiunii temporale. În existența și dezvoltarea unui obiect, proces sau fenomen sînt prezente legături între stări ce se caracterizează prin relația „înainte“ și „după“, nefiind, după cum aprecia Svecinikov, legate nemijlocit de acțiuni cauzale.

Fiecare obiect, proces și fenomen concret are un început și un sfîrșit, ca structură dată. Aceste două stări — începutul existenței și sfîrșitul existenței — deși ne dau o orientare temporală, începutul existenței fenomenului sau procesului dat există, se manifestă ca realitate, pe cînd sfîrșitul lui doar ca posibilitate — în măsura în care sfîrșitul unui fenomen este potențial conținut în începutul său —, între ele nu există o legătură causală, adică nu putem privi în acest caz începutul ca cauză, iar sfîrșitul ca efect. Aceste stări însă, în desfășurarea lor concretă sînt ireversibile.

În acest caz, schimbarea stărilor, succesiunea lor este determinată de natura internă, de desfășurarea posibilităților interne conform necesităților și legităților obiective. Adică, dacă un fenomen sau proces a devenit ceea ce este conform potențelor sale, se desfășoară, se petrece trecînd de

la o stare la alta pînă își epuizează toată energia existenței sale ca structură dată. În aceste cazuri cauzalitatea nu se manifestă, pe cînd succesiunea stărilor de la realitate spre posibilitate și de aici spre realitate este prezentă — deci ireversibilitatea este prezentă.

Un alt grup de gînditori pun la baza ireversibilității timpului legea sau principiul creșterii entropiei.

Printre adepții acestui punct de vedere se numără, în afară de L. Boltzmann, o serie de fizicieni ca Eddington, care susținea că orientarea timpului este însușirea entropiei, sau H. Reichenbach, care, la urma-urmei, recunoaște și el acest lucru: „creșterea entropiei universului determină pentru noi orientarea timpului“ [7, p. 180].

Pe poziții asemănătoare se situează și cercetătorul sovietic I. P. Terlețki, arătînd că „orientarea curgerii timpului se dovedește a fi cu exclusivitate proces macroscopic al creșterii entropiei“ (sublinierea ne aparține, G. B.) [8, p. 104].

În literatura de specialitate există serioase opoziții față de interpretarea direcției, orientării structurii temporale pe baza legii creșterii entropiei. Argumentul principal ce se aduce e faptul că creșterea entropiei nu este un principiu sau o legitate universală, atotcuprinzătoare.

În legătură cu aceasta I. F. Askin sublinia, pe bună dreptate: „Deși în momentul de față noțiunea entropiei și-a lărgit considerabil sfera aplicabilității sale, găsindu-și loc, printre altele, în teoria probabilității și în teoria informației, cu toate acestea s-a pus în evidență caracterul limitat al legii (principiului) creșterii entropiei și, ca rezultat, caracterul limitat al celui de la doilea principiu al termodinamicii, subliniindu-se inaplicabilitatea acestui principiu în domeniul microscopic“ [1, p. 136]. Dacă principiu creșterii entropiei nu se manifestă în lumea microproceselor pentru unii nici nu este ceva inexplicabil, deoarece în acest domeniu orientarea timpului este simetrică. „Nouă ne este bine cunoscut că toate legile mișcării microproceselor, fără nici o excepție, sînt reversibile în timp. Adică pentru procesele elementare, ambele orientări ale curgerii timpului sînt absolut echivalente“ — sublinia Terlețki în lucrarea citată, la p. 104.

Există păreri că, chiar viața ar putea fi definită prin intermediul indicării legăturii sale cu procese neentropice (vezi P. Kuznețov, *Problema jizni i vtoroi zakon termodinamiki*, în „Enciclopedia filozofică“, vol. 2, p. 133; de asemenea L. N. Pliusci, *Jizni kak borba s entropiei*, în „O sușnosti jizni“, culegere, Moskva, 1964, p. 155).

E cunoscut că procesul evoluției biologice se realizează într-o direcție opusă acțiunii legii creșterii entropiei, deoarece acest proces este legat de creșterea nivelului de organizare. Încă Charles Darwin sublinia: „Rezultatul acțiunii selecției naturale se exprimă și se concretizează în aceea că fiecare viețuitoare manifestă tendința de a deveni cît mai perfecționată în raportul său cu condițiile înconjurătoare (prin perfecțiune aici se înțelege puțința adaptabilității la condițiile de mediu, gradul acestei adaptabilități). Această perfecționare duce în mod inevitabil la creșterea treptată a organizării lumii vii, capabilă să supraviețuiască“ [3, p. 359].

Aceste exemple ne dovedesc că legea creșterii entropiei nu cuprinde o bună parte a realității — lumea vie —, realitate a cărei sferă crește neconținut.

Cu atât mai mult în fenomene complexe cum sînt cele sociale și activitatea psihică a omului legea creșterii entropiei nu acționează. Fenomenele sociale tind în esență spre o organizare din ce în ce mai perfectă — deci mai complexă. De asemenea, toate acestea nu sînt sisteme închise, chiar dacă ne referim la societate în totalitatea ei.

Prin cele afirmate am vrut doar să scoatem în evidență caracterul limitat al legității creșterii entropiei și faptul că ea nu poate sta la baza ireversibilității structurii temporale, deși în domeniile în care se aplică ea exprimă (deci nici aici nu determină) ireversibilitatea desfășurării realității în structura temporală.

Din punctul de vedere al cunoașterii științifice, găsirea unui criteriu unic al orientării structurii temporale este imposibilă și aceasta nu numai datorită limitării cunoașterii noastre în etapa actuală, ci în mod principal.

Problema referitoare la indicii concreți ai orientării timpului trebuie pusă și rezolvată cu luarea în considerare a varietății lumii materiale și, legat de aceasta, a caracterului specific al manifestării timpului în diferitele forme de mișcare a materiei.

Considerăm că rezolvarea justă a problemei ireversibilității structurii temporale nu poate fi obținută decît prin analiza dialectică a unității structurii temporale cu procesul dezvoltării. Numai în acest cadru poate, după părerea noastră, să fie găsit criteriul obiectiv al ireversibilității.

Din cele expuse, referitoare la ireversibilitatea structurii temporale, decurg o serie de concluzii metodologice, mai ales că problema ireversibilității timpului vizează în cel mai înalt grad existența umană.

Reacțiile noastre emoționale legate de „curgerea timpului“ sînt determinate în cel mai înalt grad de neputința înlăturării, a opririi sau schimbării „curgerii timpului“. „Curgerea timpului“ se găsește în afara controlului nostru absolut.

Din această stare de lucruri, unii ajung la concluzii pesimiste — cu pronunțate trăsături mistice.

Astfel, H. Reichenbach sublinia: „Curgerea timpului nu o putem opri, nu putem să o întoarcem, simțim cum ne duce și sîntem tot atât de neputincioși ca o bucată de lemn în curentul unui riu. Activitatea noastră poate fi îndreptată numai către viitor“ [7, p. 14].

„Curgerea timpului“ este o realitate, după cum realitate este și ireversibilitatea sa. Această stare de lucruri poate fi înțeleasă însă în mod just numai plecînd de la înțelegerea faptului că timpul nu curge alături și paralel cu fenomenele și procesele concrete ale realității, ci în și prin intermediul lor, că timpul, ca mod de a fi al realității, este mai profund, mai general decît desfășurarea concretă a fenomenelor concrete, istoric trecătoare. De aceea noi sîntem „neputincioși“ nu față de timp în general, iar caracterul trecător al existenței noastre se datorește nu timpului, ci structurii noastre interne, adică acelei organizări și structuri interne

conformă cu legile și necesitățile obiective, datorită cărora și prin forța cărora am apărut și ne manifestăm ființa în procesul continuei deveniri. Or, tocmai această structură în mișcarea și devenirea sa este ireversibilă — adică ea poate urma doar o singură direcție: de la etapa devenirii constituției sale spre ființarea sa și pe urmă degradarea treptată ca ființare și structură dată și înlocuirea ei printr-o altă structură. Această mișcare concretă a fenomenelor și proceselor nu o putem opri. Putem interveni în desfășurarea ei, influențând ritmul acestei desfășurări, putem să o grăbim sau să o încetinim, dar să o schimbăm, nu.

În existența umană timpul biologic și cel social se interferează și determină în sinteză particularitățile unui individ. De aceea, fiecare om trebuie să fie conștient de particularitățile timpului său ca parametru ce îl definește nu numai prin anii înregistrați administrativ, ci mai adânc, prin esența vieții spirituale, prin dăruirea plenară a celor mai buni ani ai săi pentru societate.

Aceste aspecte se cer a fi înțelese cu atât mai mult cu cât coordonatele existenței noastre se schimbă într-un ritm deosebit de accelerat, când omul zilelor noastre este nevoit să-și desfășoare activitatea în condiții naturale și sociale mult modificate, când volumul informațional crește și se ramifică neîncetat, când factorii sociali devin tot mai complecși.

În condițiile socialismului structura temporală a societății devine din ce în ce mai densă, ca rezultat al unui raport direct proporțional cu valorile nou create, cu puterea economică și socială mereu crescândă. Altfel spus, încărcătura de realizări din ce în ce mai mare, pe unitățile cu care sîntem obișnuiți a măsura timpul, dă timpului noi valori.

Datorită acestui fapt, a devenit astăzi mai mult ca oricînd un imperativ necesitatea de a fi conștienți și responsabili de valoarea și ireversibilitatea structurii temporale, de a folosi în mod rațional fiecare unitate din structura temporală a noastră și a societății în care trăim, știut fiind că gradul de cultură al unui popor se măsoară, printre altele, și prin cită economie știe să facă cu timpul, prin atitudinea față de timp.

Omul, ființă cugetătoare, este conștient de existența sa concretă, istoric trecătoare și ireversibilă și tocmai de aceea el se află într-o luptă permanentă cu timpul. Această luptă caracterizează ceea ce este mai omnesc în om, iar realizarea ei are loc în muncă, în împlinirea proiectelor, în transformarea permanentă a viitorului în prezent.

BIBLIOGRAFIE

1. I. F. Askin, *Problema vremeni*, Izd. „Misl“, Moskva, 1966.
2. O. Băncilă, *Cauzalitatea în filozofie și știință*, Ed. Științifică, București, 1969.
3. Charles Darwin, *Opere*, vol. 3 (l. rusă), Moscova—Leningrad, 1939.
4. S. E. Friș, A. B. Timoreva, *Curs de fizică generală*, vol. 1, Ed. tehnică, București, 1964.
5. Michel Gauquelin, *Ritmuri biologice*, în „România literară“, nr. 8, din 19 februarie 1970.

6. G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, Ed. Acad. R.S.R., București, 1966.
7. Hans Reichenbach, *The Direction of Time*, Los Angeles, 1956.
8. I. P. Terlețki, *K voprosu o prostranstvennoi strukture elementarnih ceastiț*, în *Filosofskie problemi fiziki elementarnih ceastiț*, Moskva, 1963.

ВРЕМЯ И РАЗВИТИЕ

(Резюме)

Автор анализирует отношение между содержанием и сферой таких категорий, как: движение, становление, развитие. Развитие понимается как качественно необратимое движение, как движение, выявляющее ориентацию становления, не сведя ее однако лишь к одному направлению.

Исходя из постижения развития как качественно необратимого движения, автор анализирует отношение между временем и развитием в качестве двух неотъемлемых признаков бытия на основе их общей черты — необратимость.

Необратимость проанализирована как по отношению к неповторяемости, так и к повторяемости, и на этой основе сделаны некоторые замечания о значении идей относительно возможности обратимости в физических процессах.

В дальнейшем автор рассматривает вопрос о критериях необратимости, опровергая отдельные односторонние толкования данного вопроса.

TEMPS ET DÉVELOPPEMENT

(Résumé)

L'étude propose une analyse du rapport entre le contenu et la sphère des catégories de mouvement, devenir, développement. Le développement est conçu comme mouvement irréversible du point de vue qualitatif, mouvement qui met en évidence l'orientation du devenir, sans le réduire à un seul sens, à une seule direction.

Partant de la conception du développement comme mouvement qualitativement irréversible, l'auteur analyse le rapport entre temps et développement, comme deux attributs inaliénables de l'existence, sur la base de leur trait commun, l'irréversibilité.

L'irréversibilité est analysée en la rapportant tant à l'irrépétabilité, qu'à la répétabilité, et sur cette base on fait des références à la signification des idées concernant la possibilité de la réversibilité dans les processus physiques.

Une place à part est occupée dans l'analyse entreprise par le problème des critères de l'irréversibilité, combattant les diverses interprétations unilatérales à cet égard.

TIMP ȘI ADEVĂR

GHEORGHE DIACONU

1. Reflectarea în general și cunoașterea în special sînt procese prin care realitatea își continuă existența prin altul ca altul al ei. Astfel universul existenței se îmbogățește cu un nou domeniu, însă acesta se prezintă ca o realitate cu un statut aparte.

Prin intermediul mișcării de reflectare obiectele și fenomenele — finite și momente în procesul devenirii — își depășesc caracterul finit, temporar, trecător și își continuă existența prin altul ca altul al lor.

Continuarea existenței a ceva prin altul ca altul al său, în cele mai multe cazuri, durează cît durează interacțiunea dintre sisteme, interacțiune prin intermediul și ca al cărei rezultat ea apare. Odată cu încetarea interacțiunii dispăre și rezultatul — continuarea existenței a ceva prin altceva. De exemplu un obiect oarecare își continuă existența prin imaginea sa într-o oglindă ca un altul al său atîta timp cît durează interacțiunea dintre el și oglindă.

Sînt însă și cazuri în care modalitatea ființării a ceva prin altceva, ca reflectare, continuă a exista o vreme mai mult sau mai puțin îndelungată și după încetarea interacțiunii prin care apare. În aceste cazuri reflectarea ca urmă, ca un altul al reflectatului pare să se desprindă de procesul în și prin care apare, și să continue să existe.

Direcția evoluției reflectării este aceea care se realizează prin sistemele care au capacitatea de a păstra și de a purta în ele pe un altul chiar atunci cînd acel altul nu mai e.

În cazul mișcării de reflectare, statutul, rațiunea de a fi a ceva nu constă în el ca formă, exemplar sau individ al ființei, ci în măsura în care e o continuare, o prelungire a ceva ce a fost și nu mai e, sau o aducere în prezent a ceea ce va fi, dar care încă nu e.

2. Dacă în cazul reflectării în general reflectatul este cel ce își continuă existența prin reflectare în reflectant, la nivelul sistemelor materiale vii și reflectantul este cel ce se menține și durează în și prin reflectare.

Un moment crucial în evoluția reflectării este apariția reflectării reflectării. Acesta este momentul apariției reflectării ca mediant în cadrul

interacțiunii dintre sisteme. La acest nivel ceva intră în interacțiune cu un altceva, în măsura în care acesta poartă în sine pe un altul. La acest nivel, ceva își continuă existența prin altul ca altul al său, numai pentru altul, numai în măsura în care există ceva pentru care în acel ceva ființează un altceva.

Reflectarea reflectării presupune interacțiunea a trei sisteme. Fie acestea X, Y, Z. Interacțiunea acestor sisteme constă în: 1. interacțiune X—Y; 2. interacțiune Y—Z; 3. interacțiune X—Z.

Interacțiunile 1 și 2 sînt directe. Interacțiunea 3 este indirectă. Z interacționează cu X nu direct, nemijlocit, ci prin intermediul lui Y.

Interacțiunile 1 și 2, deși directe, se deosebesc, nu au același statut. 1 apare ca relație de simplă reflectare, e o relație prin care Y transpune în sine pe X. 2 se deosebește de 1 prin aceea că nu este vorba de o simplă reflectare a lui Y de către Z, ci de reflectarea proprietății sau determinației lui Y de a fi reflectantul lui X, de a conține, sau de a purta în sine pe X. Z intră în relație cu Y și acesta contează pentru Z în măsura în care conține, poartă în sine pe X, în măsura în care este un altul al lui X. În acest caz, reflectarea lui X în Y mediază interacțiunea X—Z.

În cadrul lumii animale reflectarea reflectării este limitată, restrînsă numai la nevoile speciei. Mai mult, acestea trăiesc în prezent, și dacă și în viitor, viitorul lor este limitat. Ele nu se pot desprinde de ceea ce este dat, de concret de ceea ce este aici și acum. Ele nu „văd“ și nu „aud“ ceea ce nu se vede și nu se aude. Lor nu le este dat să se miște în lumea „acelașului“, a „pretutindenului“, a „prezentului“ în toate (acest *toate* avînd sfere diferite), și prin aceasta să poarte în ele și cu ele ceea ce a fost dar nu mai e și ceea ce va fi dar care încă nu e.

3. Apariția omului, a conștiinței, marchează începutul ridicării realității împotriva timpului, a celui ce face ca toate, mai devreme sau mai târziu, să intre în neființă.

Prin gîndire, prin puterea abstractizării și generalizării, omul se desprinde din lumea prezentului, a lui acesta și acum, și pătrunde și se plasează la niveluri și orizonturi de realitate ce se caracterizează printr-o tot mai pronunțată permanență și durabilitate. Prin gîndire, prin puterea abstractizării și generalizării, omul pătrunde în lumea esențelor, a generalului, a acelașului, a pretutindenului, a prezentului în toate. În acest sens pot fi menționate, cred, cuvintele lui Lenin: „Omul instinctelor, sălbaticul, nu se desprinde pe sine din natură. Omul conștient se desprinde pe sine, categoriile sînt treptele acestei desprinderi, adică ale cunoașterii lumii, puncte nodale în rețeaua care-l ajută s-o cunoască și s-o cucească“ [3, p. 65].

Aristotel considera știința ca fiind a generalului. Această definiție sau considerație reține și redă printre altele rațiunea de a fi a gîndirii.

Gîndirea este instrumentul prin care omul se ridică din orizontul determinațiilor fenomenale ale realității și pătrunde la niveluri și orizonturi tot mai înalte de esențialitate și generalitate, și prin aceasta tot mai constante, și care îi permite o ancorare rațională în lumea fenomenală. În acest sens Hegel în a sa *Istorie a filozofiei*, în partea consacrată filozofiei

pitagoreice, considerată ca trecere de la filozofia realistă la filozofia intelectuală, menționa: „Fără gând, nimic din ceea ce este adevărat nu poate fi cunoscut și știut. Gândul aude și vede toate în el însuși; celălalt (sensibilul) este neputincios și orb“ [1, p. 191]. Tot în acest sens, ceva mai departe se poate citi: „Aceluia care, obișnuit cu reprezentarea, nu s-a retras din ființa sa senzorială în gândire, nu i se pare că ar fi cuprinse în relațiile exprimate de ... concepte esența ... bogăția și organizarea lumii naturale și spirituale“ [1, p. 203].

4. La nivelul omului, procesul prin care realitatea își continuă existența prin altul ca altul al său este cunoașterea, însă nu toate rezultatele cunoașterii poartă în ele pe un altul.

Valoarea fundamentală a cunoașterii, prin care realitatea își continuă existența, este adevărul.

Adevărul poate fi definit sau caracterizat ca modalitatea ființării realității pe planul gândirii, sau ca proprietatea a ceva de natură ideală de a fi un altul al unui altul anterior și exterior conștiinței, sau, prin definiția devenită clasică: categoria care desemnează acordul gândirii cu realitatea.

Această definire sau caracterizare a adevărului se menține chiar și în cazul autocunoașterii, în cazul expresiilor reflexive, deși poate nu este vorba de anterioritate în timp și din această cauză e greu de distins între obiectul reflexiei și reflexic. Funcționarea unei expresii ca reflectare și în același timp ca obiect al propriei reflectări constituie una din cauzele apariției paradoxurilor.

Fie, de exemplu, expresia: „Nimic nu este cert“. Stabilirea valorii de adevăr a acestei expresii se face prin raportarea ei la realitatea la care se referă. Să presupunem că universul lui „Nimic“ despre care se afirmă că „nu este cert“, este constituit din n elemente. „Nimic nu este cert“ fiind o expresie reflexivă, în momentul constituirii ei ca reflectare revine asupra ei însăși, astfel că universul lui „Nimic“ pare a nu fi n ci $n+1$.

Nesesizarea deosebirii dintre elementele lui n și 1, a statutului aparte a lui 1 față de elementele lui n , constituie după cum spuneam una din cauzele antinomiilor sau paradoxurilor.

Atenția și efortul epistemologilor sînt orientate implicit sau explicit în direcția descifrării și precizării statutului adevărului, a mecanismelor, a felului și a măsurii în care realitatea își continuă existența pe planul gândirii. Rezultatele acestor eforturi apar ca adevăruri despre adevăr.

Referitor la adevărul despre adevăr există un sistem conceptual la care sînt raportate și prin prisma căruia sînt apreciate toate încercările de evidențiere a noi aspecte ce țin de statutul adevărului.

Această modalitate a constituirii adevărului despre adevăr este prezentă în cadrul oricărei cunoașteri, și este, poate, felul și modul de constituire a cunoașterii.

Sistemul la care sînt raportate și prin care se încearcă a fi apreciate noile aspecte trebuie să aibă „conștiința“ necesității revenirii asupra sa, a regîndirii, restructurării și reorganizării în cazurile în care e nevoie.

În cazul în care noile fapte de cunoaștere sau gnoseologice nu întîmpină dificultăți în procesul pătrunderii în sistemul cunoașterii pe care îl

găsesc ca dat, „intrind ca la ele acasă“, cunoașterea a progresat numai cantitativ. În acest caz gândirea se mișcă la același nivel. Noile fapte sînt de același rang gnoseologic ca cele pe baza cărora sistemul s-a constituit.

De progres în cunoaștere, nu numai în sens de extindere a sferei, ci de ridicare pe trepte mai înalte, ca urmare a pătrunderii și relevării unor aspecte mai profunde ale realității, este vorba atunci cînd noul fapt nu-și găsește locul, nu cunoaște astîmpăr decît prin și după reorganizarea și restructurarea sistemului la care a fost raportat și care încearcă a-l explica.

Sistemul conceptual ce constituie adevărul despre adevăr, ca de altfel orice sistem conceptual, trebuie și el astfel conceput încît să poată încorpora în sine noile aspecte pe care cunoașterea le pune în evidență.

Aspecte importante cu privire la adevăr ies în evidență prin raportarea lui la timp.

Raportarea adevărului la timp, condiție *sine qua non* a existenței a toate cîte sînt, ridică în fața gândirii probleme deosebit de complexe.

Timpul este acel aspect al structurii și structurării existenței care se referă la durată, simultaneitatea și succesiunea celor ce o constituie.

Din determinațiile structurii și structurării temporale a existenței, durată și succesiunea sînt determinante. Acestea sînt determinații, care nu numai logico-gnoseologic, ci și ontic — și poate chiar de aceea — se presupun reciproc.

Durata este element al succesiunii, așa cum repausul este moment al mișcării. Succesiunea este întotdeauna succesiunea a ceva, a unor stadii sau stări, iar la nivelul maxim de abstractizare și generalizare, a unor durate.

Durata nu poate fi considerată ca ceva de sine stătător și nu se poate vorbi despre ea în mod absolut. Termenul durată are sens numai cu referire la ceva.

Cel la care termenul durată se poate referi, redînd un aspect al structurii temporale, poate fi existența luată în ansamblul ei și cele ce o constituie.

Durata existenței luată în ansamblu apare ca absolută, ca veșnică. Durata existenței luată în ansamblul ei apare ca durată succesiunii duratelor, întrucît cele ce o constituie nu sînt dintr-o dată date. Existența apare ca un continuu proces de trecere de la posibil la real, ca o succesiune de sisteme, obiecte și fenomene.

Durata celor ce constituie existența este relativă și de aceea poate fi supusă gradației. Durata a ceva, în afară de existență, luată în ansamblul ei, poate fi oricît de mică sau de mare, dar nicicînd și în nici un caz zero sau plus infinit. Durata zero este egală cu nonexistența, iar durată infinit, considerată ca determinație sau dimensiune a ceva din cadrul existenței, înseamnă ieșire în afara timpului. Caracterul relativ al duratei celor ce constituie existența și prezența lor în timpul acesteia ca mod de organizare a ei, care atît ca durată cît și succesiune este veșnic, absolut, este redat prin termenul temporar.

A fi în timp înseamnă cu alte cuvinte a fi temporar, trecător.

Adevărul se constituie în timp, dar apare ca modalitate de ieșire în afara timpului. Prin adevăr, modalitate a ființării realității pe planul gândirii, realitatea trecătoare, supusă acțiunii timpului „își ia zborul“ și iese în afara lui, continuându-și (deși ca atare „pleacă“, dispăre și poate chiar de aceea) existența în atemporal.

Referirile lui Hegel la specificul mișcării de reflectare conțin în ele ideea că în planul reflectării avem de-a face cu treceri care suprimă trecerea, cu treceri a ceva în altceva pentru a putea fi conservat acest ceva. În acest sens, în *Știința logicii* se poate citi: ... reflectarea este trecere ca suprimare a trecerii“ [2, p. 384—385].

În cazul analizei de față, trecerea este cunoașterea ca proces prin care adevărul se constituie, iar suprimarea trecerii este cunoașterea ca rezultat prin care realitatea a trecut în altul său (adevărul) în măsura în care a trecut pentru a-și continua existența, ca suprimare a trecerii și ca „ieșire din timp“, ca ceva prin care se tinde spre o mai mare durată în timp.

Adevărul se prezintă ca o fringere a timpului (a temporalului), ca o ieșire din sfera lui.

Greutatea impunerii și acceptării adevărului ca fiind atemporal, a constituirii lui în timp, dar ca ieșire din sfera lui, o constituie, cred, unele aspecte din sistemul conceptual existent prin care adevărul ființează, ca: adevărul este un proces, are un caracter relativ. Totodată, greutatea impunerii și acceptării aspectelor de mai sus este urmarea unei insuficiente distincții între cunoaștere ca proces și cunoaștere ca rezultat.

Afirmația: adevărul este un proces, se referă, cred, în primul rînd, nu la adevăr care este o determinație a rezultatelor cunoașterii, ci la procesul constituirii adevărului.

Operarea consecventă cu nota de relativ, considerată ca determinantă în cadrul statutului adevărului, notă ce conține în sine și din care derivă caracterul temporar și de proces al adevărului, subminează însăși existența lui. Din condiție a ființării adevărului, nota sau caracterul de relativ devine cadru al imposibilității lui, dacă nu reale, cel puțin logice.

Orice adevăr, dacă este adevăr are un caracter absolut. Numai eroarea poate fi relativă. Absolut în sensul că se prezintă ca proprietate a ceva, de natură ideală, de a fi un altul al unui altul. Trebuie subliniat: al unui altul și nu al oricărui altul. Dacă îl raportăm la oricare altul, atunci nu poate fi numai adevăr, ci și eroare.

Adevărul apare ca avînd un caracter relativ atunci cînd cunoștințele cărora le atribuim valoarea de adevăr se prezintă cu pretenția de a fi mai mult decît sint. Caracterul relativ al adevărului apare și ca expresie a recunoașterii perfectibilității continue a cunoașterii. Acest aspect este opus primului și nu despre acest lucru este vorba în contextul de față.

Nu este important ceea ce cunoștințele par și vor a fi, ci ceea ce sint. Ceva în măsura în care este adevăr nu poate să fie și să nu fie adevăr. Plasarea lui în sfera timpului se întoarce împotriva sa. Adevărul se constituie în timp dar e ieșire din timp. Dacă lucrurile ar sta altfel, ar însemna că într-un anume moment ne-am mișcat în lumea adevărului, dar

perspectiva ulterioară a cunoașterii ne arată că aceasta a fost numai o impresie.

Temporalitatea adevărului derivă din faptul că de cele mai multe ori (aș zice întotdeauna, și în aceasta constă dogmatismul prezent în cunoașterea) teoriile se consideră ca un altul al realității fără a se preciza al cărei trepte, aspect sau nivel al ei. Altfel, fără precizarea acestui lucru, precizare care se poate realiza — și aici este prezentă o contradicție — numai într-o perspectivă ulterioară mai largă și mai înaltă, teoriile „se prezintă” și „se pretind” a fi mai mult decât sînt, fără „a ști” acest lucru.

În aprecierea unui moment al cunoașterii dintr-o perspectivă mai largă și mai înaltă, ce prezintă un orizont mai profund și prin aceasta mai vast al realității, momentul apreciat, realitatea redată sau prezentă în el ca într-un altul al său se prezintă ca un caz, ca o formă sumară a realității.

Aceste afirmații sînt considerate ca suficiente pentru afirmarea caracterului relativ și de aici și temporar al adevărului.

În acest caz, se scapă sau nu se are în vedere faptul că realitatea la care raportăm cunoașterea, raportare în urma căreia adevărul se prezintă ca relativ, este alta și nu cea care a stat la baza constituirii și al cărei altul cunoașterea respectivă este. Se pierde din vedere că este vorba de pretenții ale cunoașterii și științei de a fi realitate așa cum este ea. Realitatea în orice moment sau etapă a cunoașterii se „recunoaște” numai parțial.

Atemporalitatea adevărului se evidențiază și indirect, prin raportarea opusului său — falsul — la timp.

Falsul ca determinație a unor produse ale cunoașterii, nu are gradații. Ceva fals nu poate fi sau deveni mai fals sau mai puțin fals. Ceea ce e fals nu poate fi nicicînd adevărat. „Pătratul este poligonul cu cinci laturi” nu poate deveni nicicînd un adevăr. Poate deveni sau fi adevăr, acel „fals” care nouă ni se pare, datorită unor factori, fals, dar care în sinea lui nu este fals. Ceva se prezintă fals fără a fi însă fals datorită insuficiențelor cunoștințelor și ansamblului operațiilor și tehnicilor de lucru ale subiectului în etapa respectivă.

Una din determinațiile structurii și structurării temporale a realității este ireversibilitatea.

Ieșirea, trecerea prin cunoaștere, prin schemele operatorii ale gândirii din ireversibilitate în domeniul reversibilității, dovedite de epistemologia genetică, pot fi considerate ca salt al gândirii din temporal la atemporal.

BIBLIOGRAFIE

1. G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I, Editura Academiei, București, 1963.
2. G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei, București, 1966.
3. V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., București, 1956.

ВРЕМЯ И ИСТИНА

(Резюме)

Время является *conditio sine qua non* бытия всего существующего.

Основные определения структуры и временного структурирования бытия суть: продолжительность, сосуществование и последовательность.

Продолжительность как временное определение действительности может подвергаться градации. Максимальная, абсолютная, вечная продолжительность есть продолжительность бытия в целом. Абсолютная продолжительность или вечность является вечной последовательностью продолжительностей. Продолжительность всего того, что составляет бытие относительна.

Относительный характер продолжительности всего того, что составляет бытие выражается термином временный, преходящий.

Отражение и познание являются процессами, посредством которых предметы и явления, действительность продолжают своё существование через другое как их другое.

Истина как основная ценность результатов познания возникает, складывается во времени, однако выступает как вывод вне времени.

■ Последовательное оперирование с чертой относительного, которая считается определяющей в рамках статуса истины, черта, содержащая в себе и из которой происходит временный характер и характер процесса истины, подрывает само её существование. Из условия существования истины, особенность или характер относительного становится рамкой её невозможности, если же недействительной, то по крайней мере логической.

Любая истина, если является истиной, имеет абсолютный характер. Лишь погрешность может быть относительной. Что-либо поскольку является истиной не может и не быть истиной. Помещение истины в сферу времени поворачивается против себя. Истина складывается во времени, но является выходом из времени.

TEMPS ET VÉRITÉ

(Résumé)

Le temps constitue la condition d'existence *sine qua non* pour toutes les réalités.

Les déterminations fondamentales de la structure et de la structuration temporelle de l'existence sont: la durée, la coexistence et la succession.

La durée comme détermination temporelle de la réalité peut être soumise à une gradation. La durée maximale, absolue, éternelle est la durée de l'existence prise dans son ensemble. La durée absolue ou éternité apparaît comme une succession éternelle de durée. La durée de ce qui constitue l'existence est relative. Ce caractère relatif s'exprime par le terme de temporaire, passager.

La réflexion et la connaissance sont des processus par lesquels les objets et les phénomènes, ou réalité, continuent leur existence par „l'autre comme autre“.

La vérité comme valeur fondamentale des résultats de la connaissance se constitue dans le temps, mais se présente comme une sortie du temps.

L'utilisation conséquente de la note de relatif considérée comme déterminante dans le cadre du statut de la vérité — note qui contient et d'où dérive le caractère temporaire et de processus du vrai — périlite l'existence même de celui-ci. De condition de l'existence de la vérité, la note ou le caractère de relatif devient cadre de son impossibilité, si non réelle, du moins logique.

Toute vérité, si elle est vérité, a un caractère absolu. Seule l'erreur peut être relative. Quelque chose dans la mesure où elle est vérité ne peut pas ne pas être aussi vérité. Placer le vrai dans la sphère du temps se retourne contre lui. La vérité se constitue dans le temps mais elle en sort et y échappe.

MOMENTE ESENȚIALE DIN ISTORICUL CONCEPTULUI DE TIMP ÎN GÎNDIREA PREMARXISTĂ

LIANA POP

Referindu-se la conceptul de timp, C. Rădulescu-Motru constata, și pe drept cuvînt, că nu există filozof sau om de știință european, ba chiar extraeuropean mai de seamă, care să nu fi reflectat asupra acestui concept. Motiv de meditație filozofică și obiect de cercetare al științei, timpul a constituit și constituie una din problemele cruciale ale umanității. Elucidarea ei nu poate rezulta decît dintr-o cercetare paralelă și dintr-o continuă comparație a modului cum e văzută în cadrul filozofiei și al științei, pentru că legătura dintre acestea, fapt de necontestat în dezvoltarea lor istorică, a jucat un rol important în progresul general al cunoașterii. Atît filozofia cît și știința, urmărind cunoașterea aceleiași lumi pe planuri diferite și în perspective diferite, asigură împreună elaborarea unei imagini unitare asupra dezvoltării istorice a cunoașterii în general și a cunoașterii timpului în special. De aceea, ocupîndu-ne în cele ce urmează de principalele reprezentări asupra categoriei de timp în diferitele etape istorice (pînă la apariția marxismului), vom ține seama de explicațiile aduse în cadrul celor două discipline.

O primă constatare ce rezultă din examinarea istoriei filozofiei și a istoriei științei este multitudinea aspectelor și a punctelor de vedere din care e definit conținutul conceptului de timp. Unii gînditori îl urmăresc sub aspect ontologic — ca atribut de bază al lumii, alții, sub aspect epistemologic — ca o componentă a cunoașterii, iar alții sub aspect metodologic, considerîndu-l componentă normativă a gîndirii și acțiunii umane.

Și în precizarea notelor definitorii ale timpului surprindem o diversitate de păreri, adesea contradictorii, timpul fiind caracterizat fie prin ordinea și succesiunea evenimentelor, fie prin durată, constanță, eternitate. Pentru unii timpul era entitate de sine stătătoare, independentă de obiectele și procesele realității, pentru alții, proprietate a materiei în mișcare. Dacă explicațiile de pe poziția idealistă neagă caracterul obiectiv al timpului, considerîndu-l: sau formă a trăirilor subiective, sau formă apriorică a sensibilității, sau categorie a ideii absolute, explicațiile materialiste, indiferent de nivelul la care sînt formulate (metafizic, dialectic), afirmă

cu consecvență caracterul obiectiv al său. În dialectica procesului de cunoaștere, drum deschis spre infinit, care se realizează pe diferite nivele și în diferite domenii, de pe diverse poziții de gândire materialistă, idealistă, metafizică sau dialectică, s-au elaborat idei valoroase care au contribuit la edificarea și îmbogățirea conceptului de timp.

În cele ce urmează mă voi strădui să relev câteva aspecte semnificative din procesul complex de constituire și dezvoltare a conceptului de timp.

Și punctul de plecare îl va reprezenta gândirea antică greacă. Căci, așa cum remarca încă Engels, „În multiplele forme ale filozofiei grecești, găsim, deja în germene, în formare, aproape toate concepțiile de mai târziu...”. „De aceea — continuă Engels — științele teoretice ale naturii sînt și ele nevoite să se întoarcă la greci, dacă vor să urmărească istoria nașterii și dezvoltării tezelor lor generale de azi”¹.

În filozofia greacă ideea de timp apare în strînsă legătură cu mișcarea, ca de pildă la primii gânditori: Thales din Milet, Heraclit, Democrit. Democrit, susținătorul teoriei atomice grecești, leagă timpul de mișcarea atomilor. Afirmînd drept fundament existențial al lumii atomii și mișcarea, el susține, implicit, obiectivitatea timpului. Considerînd că, rezultată din necesitate, din ciocnirile dintre atomi, mișcarea nu poate avea nici început, nici sfîrșit, el deduce eternitatea timpului.

Reluînd cu insistență ideea obiectivității și a eternității timpului, Aristotel aduce cel mai substanțial aport din întreaga gândire antică în explicarea conceptului de timp, dezvoltîndu-l mai complex, introducînd pe de o parte corelația cu repausul, iar pe de altă parte, raportînd timpul obiectiv la cel subiectiv. Din cartea a IV-a a *Fizicii*, precum și din scrierea mai puțin extinsă, intitulată *Despre memorie și aducere aminte*, aflăm că pentru Aristotel timpul, una din cele zece categorii, cite distinge, este „număr sau măsură a mișcării și repausului, atît în ordinea anteriorității cît și în aceea a posteriorității”². Organic legat de mișcare „timpul va măsura lucrul ca mișcat sau în repaus, pentru că va măsura atît mișcarea cît și repausul acestor lucruri, care sînt de fapt unități”³. Observăm că, privind timpul ca număr al mișcării, Aristotel se străduiește să țină seama și de momentul repausului, fără să introducă pentru repaus o noțiune specială a duratei. Așadar, timpul apare la Aristotel ca o lege a mișcării și repausului, ca o lege a schimbării fenomenelor, care presupune și momentul stabilității, al duratei lor.

Intrucît, scrie Aristotel, „timpul prezent vine în contact atît cu cel trecut, cît și cu cel viitor”⁴, curgerea sa este continuă și uniformă. Prezentul, trecutul și viitorul formează un tot continuu și infinit, ca și mișcarea veșnică pe care o măsoară.

¹ F. Engels, *Dialectica naturii*, Ed. pol., București, 1959, pp. 28—29.

² Aristotel, *Fizica*, Ed. științifică, București, 1966, p. 107.

³ *Ibidem*, p. 113.

⁴ *Ibidem*, p. 114.

Subliniind obiectivitatea timpului, ca „număr al mișcării“, Aristotel reliefează și caracterul subiectiv, atunci cînd e vorba de aprecierea timpului. Rezultă că pentru el timpul este în parte obiectiv, în parte subiectiv: ordinea succesiunii și a continuității aparține realității independente de conștiință, perceperea duratei însă este ceva subiectiv, fiind legată fie de memorie, fie de inteligență.

Prin analiza minuțioasă și subtilă, pe care o realizează atît din punctul de vedere al modalităților de existență, cît și din punctul de vedere al modului de cunoaștere, Aristotel aduce o contribuție importantă la elaborarea conceptului de timp, chiar dacă ajunge la idealism, atunci cînd substituie cele două planuri, deducînd existența timpului din existența sufletului, a subiectului. Deși definea timpul, cum am văzut, ca „măsură“ și „număr“ al „mișcării“, Aristotel ajunge la timp ca „număr abstract și calculat“, de unde trage concluzia eronată că „rațiunea și sufletul“ ar determina existența timpului, deoarece abstractul presupune existența rațiunii capabile de abstractizare.

În gîndirea antică, referitor la timp, s-au elaborat și idei mai puțin viabile, ca de pildă ideile școlii eleate care, negînd mișcarea, a negat și existența timpului, sau cele ale lui Pitagora, pentru care timpul era un atribut al numărului, număr ce în concepția sa constituie principiul existenței. Merită să subliniem contribuția lui Platon care, deși nu a elaborat o teorie încheată asupra conceptului de timp, s-a ocupat de acest concept în dialogul său asupra naturii *Timeu*, contribuție concretizată în viziunea dialectică asupra lumii. În concepția sa, timpul, ca una din „ideile pure“, primordială, originare într-o lume suprasensibilă, se distinge prin aceea că e imaginea mobilă a eternității imobile și unitare, creată de autorul lumii pentru perfecționarea lumii însăși.

Preocupările din evul mediu se reduc, pe de o parte, la comentarea unor idei cosmologice și fizice în special din *Fizica* lui Aristotel și *Astronomia* lui Ptolemeu, pe care gînditorii încearcă să le pună de acord cu vederile de ordin religios, predominante în acea perioadă, iar pe de altă parte, la fructificarea ideii de eternitate care, cu toate că a servit scolasticii în susținerea ideilor religioase, reprezintă un aport însemnat. Putem aminti, în acest sens, pe Toma din Aquino, în a cărui teorie noțiunea de eternitate ocupă un loc primordial. Plecînd de la Aristotel, face distincție între timp și eternitate, eternitatea fiind, pentru el, simultaneitatea deplină, iar timpul succesiunea, „înainte“ și „după“. Altfel spus, eternitatea reprezintă durata permanentă care exclude orice succesiune, iar timpul, durata succesivă.

Epoca următoare caracterizată prin dezvoltarea furtunoasă a științelor, în special mecanica, matematica, astronomia, prin progresele tehnicii și ale gîndirii filozofice, aduce o nouă viziune asupra conceptului de timp. Marile personalități ale Renașterii: Copernic, Giordano Bruno, Kepler, Galilei, întemeindu-și cercetările pe un solid fundament de ordin ontic, studiază conceptul de timp în legătură cu procesele mecanice ale realității materiale și eterne. Prin numeroasele experimente și măsurători pe care le efectuează (în special Galilei), au dovedit caracterul obiec-

tiv al timpului și au contribuit la perfecționarea tehnică a măsurătorilor astronomice. Definind timpul în mod matematic ca linie dreaptă, compusă din puncte, prezentul fiind un punct fără durată între trecutul dispărut și viitorul inexistent încă, ei scot în evidență două proprietăți fundamentale ale timpului, continuitatea și uniformitatea curgerii lui, proprietăți care stau la baza legilor mișcării corpurilor. Tot acum, prin formularea de către Galilei a principiului relativității mecanice pentru mișcările uniforme, se anticipează unele idei ale principiului relativității formulate de Einstein.

Reprezentările despre timp își găsesc o precizare și dezvoltare ulterioară atât în gândirea unor raționaliști și empiriști moderni, cât și în cea științifică reprezentată de Newton. În această perioadă putem distinge două tendințe principale în abordarea timpului: o tendință ontologică, care subliniază caracterul obiectiv al timpului, și o tendință gnoseologică, care vizează aspectele legate de cunoașterea lui. Pornind pe de o parte de la rezultatele cercetărilor precedente, cu deosebire de la ideile lui Democrit și Aristotel și ale gânditorilor din Renaștere, opunându-se pe de altă parte concepțiilor medievale referitoare la distincția dintre timp și durată (timpul era rezervat exclusiv pentru substanța materială în mișcare și schimbare, iar durata era atribuit al substanței spirituale, veșnic aceeași, nesupusă schimbării), aceste tendințe realizează un progres în sublinierea obiectivității timpului, în nuanțarea raportului dintre timpul obiectiv și cel subiectiv, în definirea timpului ca durată sau ca succesiune, ca lege a schimbării și mișcării, făcându-se treptat pași spre elucidarea raportului dintre durată și succesiune.

De pe poziții raționaliste de gândire, Descartes, preluând ideea lui Aristotel, că timpul se referă nu numai la mișcarea corpurilor, ci și la repausul lor, înlătură opoziția scolastică dintre timp și durată. Timpul și durata sînt pentru marele gânditor sinonime: durata reprezintă un efect al existenței permanente a lucrurilor și are un caracter obiectiv și infinit, iar timpul este înțeles ca o parte a duratei în care un fenomen se întîmplă ca atare, ca mijloc de înțelegere a duratei lucrurilor, fiind finit, determinat cantitativ și existînd în mintea celui care măsoară durata fenomenelor. „Timpul, spune Descartes, pe care-l deosebim de durata luată în genere și pe care îl denumim număr al mișcării, este numai un anumit mijloc prin care noi gândim această durată, deoarece noi nu presupunem o altfel de durată în lucrurile mobile, decît în cele imobile”⁵. Distingînd planul ontologic de cel gnoseologic, Descartes realizează un vădit progres față de Aristotel, contribuind la înțelegerea noțiunii de timp ca rezultat al generalizării și abstractizării care reflectă interacțiunea obiectivă a lucrurilor.

În aceeași manieră încearcă și Spinoza să rezolve opoziția timp-durată, timpul fiind, și pentru el, „măsură a duratei”⁶, însă face un pas

⁵ Descartes, *Izbrannîe proizvedenia*, 1950, p. 451.

⁶ Spinoza, *Etica*, Ed. științifică, București, 1957, p. 88.

înapoi față de Descartes, afirmînd că durata împreună cu timpul, care o măsoară, sînt opuse eternității.

Dacă la Descartes și la Spinoza se accentuează ideea timpului ca durată, la Hobbes apare mai pregnant ideea timpului ca succesiune. Manifestîndu-și limpede poziția sa materialistă în problema cunoașterii Hobbes consideră timpul ca reprezentare a mișcării. Pentru el mișcarea reală este cauza imaginii noastre despre timp, timpul subiectiv nefiind altceva decît imagine subiectivă a timpului obiectiv.

Locke, continuator al lui Hobbes, abordînd tot în cadrele cunoașterii problema timpului, subliniază că la baza ideii de timp stau „ideile de succesiune și durată, obținute prin reflexie și senzație”⁷. Observînd, relatează empiristul englez, ce se petrece în sufletul nostru și cum unele idei apar și altele dispar, ca un șuvoi neînterupt, ajungem la ideea de succesiune; observînd distanța dintre părțile acestei succesiuni obținem ideea de durată. Unitățile de măsură ale duratei: minutele, orele, zilele, anii se obțin prin observarea perioadelor adevărate; „... considerînd orice parte a duratei infinite ca fiind limitată de măsuri periodice, ajungem la ideea pe care o numim timp în general”⁸.

Raportînd, cum vedem, timpul la durată, la fel ca Descartes și Spinoza, Locke aduce în plus ideea timpului ca succesiune, amplu dezvoltată ulterior de Leibniz.

Ideea timpului ca durată este prezentă și în gîndirea științifică a lui Newton. Dar, spre deosebire de interpretările date prin prisma gîndirii filozofice, Newton vede timpul în afară și de conștiință și independent de mișcările concrete ale corpurilor. El îi atribuie caracter obiectiv și totodată rang de absolut. Absolut, pentru că timpul matematic prin sine neatîrnat nici de voință și conștiință și nici de experiență, n-are nici o determinare.

Newton ajunge la această concluzie plecînd de la datele oferite de științele moderne ale naturii, de la constatările fizicii că mișcarea corpurilor nu este absolut uniformă, așa cum credea Aristotel. Știința demonstrase că în natură nu există mișcări absolut uniforme, astfel că Newton s-a văzut silit să admită un timp absolut și uniform în afara oricărei mișcări din natură. Ținînd însă seama de particularitățile mișcării mecanice, e nevoit să admită și un timp relativ, care nu este decît un „timp aparent și comun”, „măsura oricărei durate determinată prin mișcare, care se folosește de obicei în loc de timpul adevărat ca oră, ziuă, lună, an”⁹ — în fond fragmentarea timpului fizic după mișcarea mecanică uniformă.

Concepția lui Newton despre timp reprezintă un progres față de concepțiile idealiste de dinaintea și din vremea lui, în primul rînd pentru

⁷ Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, Ed. științifică, București, 1961, p. 161.

⁸ *Ibidem*, p. 166.

⁹ I. Newton, *Principiile matematice ale filozofiei naturale*, Ed. Acad. R.P.R., București, 1956, pp. 30—31.

faptul că timpul e considerat ca ceva independent de conștiință, avînd caracter obiectiv. Înțeles ca durată pură, ca curgere în sine fără legătură cu altceva, timpul nu poate explica procesul devenirii lucrurilor. „Pare straniu — subliniază Max Born vorbind despre insuficiențele teoriei newtoniene — ca un cercetător cu concepția lui Newton, care arăta adesea că își propune să cerceteze numai ceea ce este real, ceea ce poate fi constat prin observație, să definească timpul, absolut, ca existînd fără nici o legătură cu ceva extern”¹⁰.

Caracterul metafizic al concepției newtoniene despre timp deschide calea unor încercări ulterioare de a submina obiectivitatea timpului. Într-un mod sau altul această subminare apare nu numai la Leibniz, ci și la Berkeley, Hume și mai tîrziu la Mach.

Negînd natura obiectivă a timpului Leibniz afirmă, în opoziție cu Newton, caracterul de relativitate al lui. Timpul nu e pentru el esență aparte, nu e nici eternitate, nici durată, este un fel de lege de corelație între lucruri și fenomene. „Timpul, scrie Leibniz, este ordinea de succesiune în schimbarea lucrurilor, este ordinea posibilităților inconstante. Timpul nu e substanță, ci relație reală de specii de ordine”¹¹.

Opunîndu-se concepției newtoniene Leibniz explică în mod unilateral conceptul de timp. Reliefează, e adevărat just și chiar dialectic, momentul variabilității ca legitate a conexiunilor fenomenelor coexistente, dar neagă caracterul de durată al lor.

Insuficiențele acestor două teorii, elaborate de Newton de pe poziția materialistă și de Leibniz de pe poziție idealistă, au întîmpinat o puternică opoziție din partea marelui gînditor I. Kant, care dă o altă explicație, cu totul originală, conceptului de timp. Timpul nu este, pentru Kant, nici ceva obiectiv și absolut real în sine, cum credea Newton, nici ordine în succesiunea lucrurilor (de fapt formă de manifestare a esențelor spirituale — monade) cum susținea Leibniz, nici succesiunea impresiilor noastre, sum susțineau Berkeley și Hume, ci o formă apriorică a simțului nostru intern. Ca formă a sensibilității, timpul, scrie Kant, „nu e un concept empiric care ar fi scos dintr-o experiență oarecare. Căci simultaneitatea sau succesiunea n-ar putea intra în percepție, dacă reprezentarea timpului n-ar sta la bază. Numai sub presiunea ei ne putem reprezenta că cineva este în unul și același timp (simultan) sau în timpuri diferite (succesiv)”¹².

Cum vedem, Kant rupe timpul și de legăturile lui cu lucrurile obiective și de legăturile lui cu senzațiile. Timpul nu provine din senzații ca o noțiune generală dobîndită pe calea abstractizării, căci după părerea lui Kant și senzațiile presupun timpul. Timpul își are originea în legile și principiile interne, care ordonează și coordonează senzațiile și percepțiile provocate de obiectele care le afectează. Ca urmare, timpul nu are

¹⁰ Max Born, *Teoria relativității a lui Einstein*, Ed. științifică, București, 1969, p. 73.

¹¹ Leibniz, *Scrisoarea a cincea către S. Clarke*.

¹² I. Kant, *Critica rațiunii pure*, Ed. științifică, București, 1969, p. 74.

caracter obiectiv și nu este nici substanță și nici relație. Este o intuiție pură, o categorie dată aprioric, ideală și subiectivă, formă necesară și universală a cunoașterii sensibile.

Dat apriori în conștiința transcendențială, timpul face posibilă realitatea fenomenală. Se aplică la lumea fenomenală, la lucrurile reale, așa cum apar ele și nu așa cum sînt ele în sine. Timpul în concepția kantiană apare real, nu ca obiect, ci „considerat ca mod de reprezentare despre mine însumi ca obiect”¹³. Considerat în sine timpul n-ar fi nimic, n-ar putea fi atribuit lucrurilor. El poate fi atribuit lucrurilor numai fiind condiție subiectivă apriorică a intuiției sensibile.

Modul de argumentare a apriorității timpului este fals din punct de vedere logic, deoarece se ajunge la concluzia caracterului aprioric al timpului pe baza presupunerii apriorității și este inconsistent prin însăși conținutul său, deoarece înțelegerea kantiană a timpului, ca ceva apriori, se opune realității obiective, se opune dezvoltării și devenirii continue a realității.

Timpul există în afara subiectului, își are existența înainte ca omul să-și poată crea acel „cadru” temporal în care și cu ajutorul căruia să-și ordoneze datele experienței senzoriale.

Argumentația lui Kant vine în contradicție cu cunoașterea științifică și cu practica socială, care ne dovedesc existența obiectivă a succesiunii și coexistenței, ca două laturi definitorii ale conținutului conceptului de timp, vine în contradicție cu dialectica procesului cunoașterii, cu dialectica procesului de formare a noțiunilor și deci cu originea empirică, în ultimă instanță a tuturor noțiunilor.

Greșeala lui Kant constă nu în susținerea faptului că noțiunea de timp este apriori cu experiența dată, cu experiența individului, ci în susținerea apriorismului categoriei de timp în raport cu orice experiență.

Prin natura atribuită și prin elementele care-l definesc, conceptul de timp elaborat de Kant se opune concepțiilor de pînă la el. Opunîndu-se deopotrivă atît empiriștilor, cît și raționaliștilor, Kant elaborează o concepție de pe pozițiile de gîndire a idealismului transcendențial, urmată de unii gînditori de mai tîrziu și contestată de alții.

Apreciînd valoarea filozofiei kantiene în general în stimularea procesului gîndirii, Lenin critică ideile kantiene despre timp arătînd că: „Negarea realității obiective a timpului nu e, din punct de vedere teoretic, decît o adevărată confuzie filozofică, iar din punct de vedere practic un act de capitulare sau neputință în fața fideismului”¹⁴.

Cei care aduc lumină în confuzia filozofică de care vorbește Lenin și oferă elemente pozitive pentru explicarea cu adevărat științifică a conceptului de timp, explicare ce va fi făcută de pe pozițiile de gîndire materialist-dialectice de către clasicii marxismului, sînt fără îndoială Hegel și Feuerbach.

¹³ *Ibidem*, p. 78.

¹⁴ V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism, Opere complete*, vol. 18, Ed. politică, București, 1963, p. 179.

Definitorie pentru conceptul de timp este, pentru Hegel, durata înțeleasă nu ca eternitate infinită, ca durată „reflectată în ea însăși“, ci ca „suprimare relativă a timpurilor.“ Legat de această durată, timpul real este independent și distinct de lucruri și cuprinde în relație dialectică unitatea stabilității și variabilității, ca momente în curgerea și schimbarea duratei: „Durata — scrie marele gânditor în *Filozofia naturii* — este universalul acestui „acum“ și celorlalți „acum“, este suspendarea acestui proces al lucrurilor, care nu durează. Dacă însă lucrurile durează, timpul totuși trece și nu se oprește, timpul apare aci independent și distinct de lucruri. Dacă spunem totuși că timpul trece, cu toate că lucrurile rămân, aceasta înseamnă numai că, deși unele lucruri există un timp îndelungat, în aceste lucruri se produce totuși o schimbare . . . , astfel există totuși în timp“¹⁵.

Interpretarea dialectică a timpului făcută de Feuerbach, dar, spre deosebire de Hegel, de pe poziția de gândire materialistă, constituie o contribuție de preț. În opoziție și cu Kant și cu Leibniz, Feuerbach vede timpul în unitatea indisolubilă cu natura, cu lucrurile, cu dezvoltarea. Îl explică legat de mișcare, de schimbare, de dezvoltare, ca ceva ce „reflectă succesiunea stărilor, înlocuirea unora cu altele.“ Vede timpul nu ca o formă apriorică, ci ca „o condiție fundamentală, ca o formă obiectivă a existenței în toate ipostazele sale“. „Spațiul și timpul, scrie el, nu sînt simple forme ale fenomenelor, ci condiții fundamentale, forme raționale, legi atît ale existenței cît și ale gândirii“¹⁶.

Se vede clar că pentru Feuerbach timpul este o noțiune dedusă din mișcare, reflectînd succesiunea stărilor, înlocuirea unora cu altele. În realitate, timpul reprezintă o unitate indisolubilă cu dezvoltarea, cu natura, cu lucrurile temporale.

Desigur, cum am mai amintit, nici Aristotel, nici Hegel, nici Feuerbach, cu atît mai puțin alți gânditori care au meditat asupra conceptului de timp, n-au realizat o explicare completă și științifică a problemei, au adus însă contribuții pozitive pentru reliefaarea unora sau altora din trăsăturile reale și caracteristice care, văzute din planul de gândire materialist-dialectic, vor concura la soluționarea științifică a problemei timpului.

СУЩЕСТВЕННЫЕ МОМЕНТЫ ИСТОРИИ ПОНЯТИЯ ВРЕМЕНИ В ДОМАРКСИСТСКОМ МЫШЛЕНИИ

(Резюме)

Автор статьи излагает важнейшие представления о категории времени на различных исторических этапах, с древности и до появления марксизма, учитывая объяснения, приведенные как в рамках философии, так и науки.

¹⁵ Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, citat după V. I. Sviderski, *Spațiul și timpul*, Ed. științifică, București, 1960, p. 97.

¹⁶ L. Feuerbach, *Izbrannîe filozofskie proizvedenia*, tom 1, Moskva 1955, pp. 122—123.

Подчёркиваются стороны — онтологическая и гносеологическая, — с которых определяется вышеупомянутая категория, и выявляются главным образом те особенности, которые, будучи рассмотрены под диалектико-материалистическим углом зрения, способствовали научному решению вопроса времени.

ESSENTIAL MOMENTS IN THE HISTORY OF THE CONCEPT OF TIME
IN THE PRE-MARXIST THOUGHT

(Summary)

The main representations of the category of time in various historical stages from antiquity till the appearance of Marxism are outlined in the paper, considering the explanations given by both philosophy and science.

The aspects are pointed out by which time is defined ontologically and gno-seologically emphasising those characteristics which, considered from the point of view of the materialist-dialectic thought, contributed to solving the problem of time scientifically.

LOCUL EXPERIMENTULUI ÎN ȘTIINȚA CONTEMPORANĂ

MARIA BASARAB

Ca orice alt domeniu al conștiinței sociale, știința a cunoscut o dezvoltare ascendentă determinată în ultimă instanță de condițiile materiale ale vieții sociale, dezvoltare în care se pot distinge mai multe etape, deosebindu-se între ele prin volumul cunoștințelor, maturitatea teoriilor, prin profunzimea pătrunderii în legitățile dezvoltării fenomenelor din natură, societate și gândire, prin însemnătatea practică a rezultatelor științei și aplicarea lor în sfera producției și în celelalte domenii de activitate a omului. Totodată fiecare perioadă își are trăsăturile specifice care caracterizează structura logică a științei, metodele de abordare a realității, procedee prin care ea demonstrează și fundamentează tezele și obține noi rezultate.

Evident că știința contemporană este incomparabil mai vastă ca volum și mai bogată în conținut, puternic diferențiată în numeroase ramuri și subramuri, dar totodată distingându-se printr-o tot atât de puternică tendință de integrare. Filozoful B. M. Kedrov subliniază că „în zilele noastre diferențierea cunoașterii începe nu prin izolarea științelor, ci prin sinteza lor teoretică“ [7, p. 142].

Sintem departe de timpurile în care imobilitatea era considerată principala virtute a teoriilor științifice. Astăzi știința se remarcă printr-o uimitoare mobilitate înregistrată în toate compartimentele investigației.

S-au modificat nu numai ritmurile, ci și accentele în raporturile dintre momentele esențiale ale cunoașterii științifice, s-au desăvârșit instrumentele teoretice de lucru.

Astfel, în dezvoltarea cunoștințelor științifice s-a schimbat corelația dintre elementul empiric și cel teoretic. Dacă pînă nu demult se admitea că experiența oferă faptele, stabilind raportul dintre fenomene, iar teoria interpretează aceste fapte, găsește forma matematică pentru exprimarea lor, astăzi una din caracteristicile științei contemporane este intensificarea teoretizării, independența crescîndă față de intuiția vie. Atît sub raportul investigației experimentale cit și sub al mijloacelor de teoretizare, știința se îndepărtează de la reprezentările bunului simț, de la intuiția gândirii

comune. Crește din ce în ce mai mult distanța care desparte reprezentările cognitive cotidiene de cele pe care savantul le capătă de la generațiile precedente de creatori ai științei și pe care le prelucrează mai departe.

Evoluția în științe a determinat schimbări esențiale și în construcția teoriilor științifice. Atrage atenția în primul rând micșorarea zonei senzorialului din conținutul cunoașterii științifice. Noțiunile științifice au început să aibă un conținut extrem de abstract, ceea ce a creat baza utilizării largi a aparatului matematic. Intervenția instrumentului matematic în anticiparea prin calcul a rezultatelor observației și experimentului, în elaborarea ipotezelor și construirea teoriilor în științele experimentale reprezintă — după părerea unanimă a epistemologilor de diferite orientări — una din mutațiile cele mai profunde care au avut loc în mecanismele elaborării cunoștințelor științifice. Marx a subliniat încă în secolul trecut că știința atinge perfecțiunea abia atunci când se servește de matematică. Gîndirea matematică depășind acțiunile reale, construiește structuri posibile, prin mecanisme care explică legile realului, ceea ce explică acordul matematicii cu datele experienței. Astfel, primește o îndreptățire și mai profundă una din trăsăturile esențiale ale dialecticii cunoașterii, semnalată încă în perioada lui Lenin, și anume că îndepărtarea prin abstractizare de concret este calea elaborării unor previziuni și explicații privind mecanismul transformării realității. S-a schimbat și demersul științei spre noi rezultate. De regulă, experiența preceda noua construcție teoretică. Acum experiența se prezintă doar ca o verigă în procesul verificării construcției teoretice, care se făurește prin extrapolarea principiilor anterioare, prin elaborarea unor noțiuni noi.

Dacă apariția unei ipoteze era considerată ca un fel de accident și idealul științei era teoria certă nicicînd infirmabilă, în prezent adevăratul om de știință știe dinainte că multe dintre construcțiile sale teoretice conțin și nu pot să nu conțină teze ipotetice.

Știința a atins un nivel atît de înalt, încît pe baza ipotezelor este în stare să prevadă noi fapte și fenomene din natură cu mult înainte ca acestea să fie descoperite pe cale experimentală. Este adeseori citat ca semnificativ cazul antiparticulelor (pozitronul, antiprotonul, etc.), care au fost inițial caracterizate pe baza unor construcții teoretice ale fizicii moderne și abia ulterior au fost descoperite prin experiment.

„Epistemologiile fizicii contemporane se caracterizează prin efortul comun de a capta faptul științific în semnificația sa cea mai completă, angajîndu-l într-o multitudine de experiențe, proiectîndu-l pe o diversitate de direcții, supunîndu-l la un grup de transformări pentru a-i detecta invariantul, expresia cea mai pură. Conlucrarea pentru îndeplinirea acestui deziderat a unei serii de metode este un fapt specific maturității acestei discipline“ [9, p. 134].

Secolul nostru se caracterizează și prin accelerarea ritmului de elaborare a teoriilor științifice și prin scurtarea intervalului de timp necesar transpunerii lor în producție, aceasta exprimînd tocmai gradul apropierii științei de producție. Reducerea duratei de aplicare în practică a relizărilor

științei are o importanță deosebită atît pentru progresul științei cît și pentru progresul tehnic, prin intermediul cărora se produc mutații profunde în structura economică a societății. „A subaprecia în aceste condiții rolul științei, a nu depune eforturi susținute pentru stăpînirea marilor cuceriri, a nu te strădui să mergi în ritm cu procesul secolului nostru — arăta tovarășul N. Ceaușescu — înseamnă a te condamna cu bună știință la stagnare și înapoiere cu repercusiuni serioase asupra dezvoltării societății pentru o lungă perioadă de timp. Aceasta aduce daune poporului, dezvoltării națiunii, asigurării independenței și suveranității naționale, înfloririi patriei“ [3, p. 221].

Caracterul dinamic și cumulativ al științei în etapa actuală, fenomenul de „explozie“ a informației științifice, procesul de diferențiere și integrare a cunoașterii științifice și alți factori au determinat transformarea științei într-un obiect de investigație științifică din diverse unghiuri de vedere. Urmarea acestui interes crescînd este apariția unor discipline care abordează știința din interiorul filozofiei și din exterior.

S-au intensificat preocupările epistemologice îndreptate asupra cunoașterii științifice cu scopul de a înarma omul de știință în vederea accelerării ritmului dezvoltării științei.

Evident, în acest context, un loc deosebit ocupă preocupările închinete științelor experimentale și, în cadrul lor, semnificația experimentului.

Deși în perioada actuală asistăm la creșterea rolului demersului teoretic în cunoașterea științifică, este limpede că nu se poate pune problema diminuării rolului experimentului, a datelor empirice, ci aceea a unei noi relații între experiment și teorie.

Asistăm la ridicarea momentului senzorial pe o nouă treaptă și aceasta tocmai datorită rolului decisiv al experimentului. Rolul experimentului s-a schimbat, dar în nici un caz nu s-a micșorat, căci cunoașterea experimentală rămîne principalul mijloc prin care omul acumulează noi informații despre procesele lumii materiale.

Experimentul* ca mijloc de studiere a naturii a apărut istoricește în procesul muncii și reprezintă o încercare a omului de a forța natura să

* Antonio Gramsci definește experimentul ca un „proces unitar tipic al realului care constituie primul pas de mediere dialectică între om și natură, celula istorică elementară prin care omul, intrînd în raport cu natura prin intermediul tehnologic, o cunoaște și o domină“ [6, p. 151].

În *Dicționarul filozofic* experimentul este definit drept „procedeu de cercetare în știința modernă care constă în reproducerea artificială sau în modificarea intenționată a unui fenomen natural cu scopul observării lui în condițiile speciale create de cercetători; poate fi definit pe scurt ca o observație provocată“ [8, p. 126].

Această ultimă definiție se apropie de definiția dată de Claude Bernard în lucrarea sa *Introducere în medicina experimentală* — experimentul este o observație provocată sau invocată în vederea controlării sau sugerării unei idei [2].

I. Cornea, în lucrarea *Rolul experimentului în cunoașterea științifică*, consideră experimentul drept „activitate de modificare, reproducere, reconstituire nemijlocită a fenomenelor naturii, în condiții artificiale, dinainte stabilite astfel ca fenomenele (procesele) să decurgă în stare pură — în scopul cunoașterii lor“ [4, p. 50].

se dezvăluie. Pe măsură ce oamenii subordonează forțele naturii, ei și-au dezvoltat capacitatea de a separa mintal anumite laturi din tabloul general al naturii, pe baza observării fenomenelor care le trezeau un interes deosebit și care cereau o studiere specială. Această separare pe plan mintal a fost premisa necesară apariției observației orientate spre un scop precis, cât și a experimentului, ambele considerate a avea un caracter științific dacă pot fi repetate ori de câte ori este necesar, în condiții stabilite și cât mai bine controlate de către cercetător.

Spre deosebire de observație, experimentul ca mod de cunoaștere, duce separarea mintală a fenomenului sau a uneia dintre laturile sale pînă la realizarea practică. Cercetătorii, fiind interesați în determinarea unor trăsături necunoscute, intervin activ în desfășurarea proceselor naturale, izolînd un obiect sau fenomen din conexiunea lui firească, obligîndu-l să se desfășoare într-o formă dinainte prescrisă. Prin experiment subiectul își impune în mod activ scopul, el creează asemenea condiții desfășurării fenomenelor, încît să fie cât mai puțin tulburat de influențele din afară. Prin aceste caracteristici experimentul științific devine o condiție fundamentală a dezvoltării științei și a practicii de producție. Totodată el nu se desparte printr-un zid de netrecut de observația științifică, întrucît el însuși poate fi apreciat ca o observație provocată și dirijată a fenomenelor cu ajutorul instrumentelor și a aparatelor. Experimentatorul intervine conștient și activ asupra obiectului pentru a-i modifica starea sau pentru a provoca anumite evenimente noi, cu scopul cunoașterii cauzelor și legităților inerente obiectului cercetat. Intervenția umană eficientă face să reiasă cu claritate legătura strînsă dintre cunoaștere și practica social-istorică în cadrul experimentului științific.

Relevînd caracterul complex al experimentului, epistemologia contemporană insistă asupra dublei sale naturi: el este o formă a cunoașterii științifice, cât și o formă a practicii sociale, un mijloc de însușire practică, de schimbare a naturii. Prin natura sa dublă, experimentul reprezintă o unitate organică între activitatea teoretică a gîndirii și activitatea practică. Modificînd cu ajutorul unor instrumente obiecte din lumea înconjurătoare sau declanșînd deliberat evenimente ce conduc la schimbarea stării obiectelor, experimentul își dezvăluie latura practică transformatoare. Ca formă a practicii materiale experimentul este condiționat în mod nemijlocit de nivelul de dezvoltare a tehnicii.

Experimentul se efectuează însă direct în scopul cunoașterii fenomenului și prin aceasta se deosebește atît de însușirea pur teoretică a realității, cât și de diferite forme ale practicii. Prin urmare este justificată și definirea experimentului ca reproducere a fenomenelor în practică, în vederea cunoașterii lor.

În Dicționarul enciclopedic român experimentul se definește ca „procedeu de cercetare în știința modernă, care constă în reproducerea artificială sau modificarea intenționată a unui fenomen natural, cu scopul obținerii lui în condiții speciale create de cercetători... ca formă a practicii, experimentul constituie atît sursa apariției unor cunoștințe noi, cât și un criteriu de verificare a adevărului ipotezelor și teoriilor științifice“ [5, p. 324—325].

„Experimentul se deosebește de practică prin finalitatea lui, prin intenția care stă la baza lui și îl definește. Această finalitate specifică experimentului este cunoașterea“ [11, p. 34].

„Particularitatea experimentului constă în faptul că, deși formă a practicii, nu deservește societatea cu produse, ci este o formă a intervenției umane în desfășurarea fenomenelor naturii, al cărei rezultat este sporirea cunoașterii umane. Este așadar, o practică social-istorică desfășurată pe baza cunoașterii unor principii, legi, teorii — care produce cunoașterea“ [10, p. 268].

Iată cum în jurul problemei dacă experimentul face parte din practică sau din cunoașterea științifică nu poate fi dat un răspuns unilateral. Desigur, experimentul este o însușire practică a realității, altfel el nu ar putea servi drept criteriu al adevărului teoriilor științifice, ar fi lipsit de capacitatea de verificare. Dar întrucît este efectuat în primul rînd pentru studierea fenomenelor și constituie un moment, o verigă în mișcarea cunoașterii științifice, el cuprinde trăsături caracteristice gîndirii teoretice fără să se identifice integral cu ele, mai cu seamă cu procesul de abstractizare.

Experimentatorul modifică între anumite limite desfășurarea firească a fenomenelor prin aceea că izolează aspectul care-l interesează de factorii care ar putea tulbura desfășurarea naturală a proceselor. Aceste procedee ar putea fi corelate cu procesul de abstractizare în sensul cel mai elementar — ca desprindere a unui aspect dintr-un context oarecare, dar cele două procese nu sînt identice, deoarece în cazul experimentului această desprindere are loc pe un plan real, spre deosebire de abstractizare care are o natură ideală.

Totodată cercetătorul selectează aspectele esențiale ale obiectelor experimentale și lasă la o parte cele neesențiale, apoi procedează la o clasificare și ordonare a datelor obținute. Informațiile obținute sînt analizate pentru a îndepărta erorile posibile și limitele specifice ale erorilor admisibile pentru obiectul sau fenomenul dat. Observațiile empirice izolate nu au nici o valoare informațională, de aceea experimentatorii fac apel sistematic la teoria dată în domeniul respectiv, pentru a stabili posibilitățile de confirmare sau de infirmare, precum și perspectivele aplicării lor. În consecință, experimentul apare ca o unitate indisolubilă a activității concrete a omului asupra obiectului și a gîndirii lui teoretice. Experimentul științific a fost caracterizat de P. Apostol ca un act total de cunoaștere, în care cunoașterea senzorială e împletită cu cea logică, empiricul cu teoreticul. Derularea oricărui experiment științific este precedată de o perioadă anterioară lui, în care sînt reexamineate datele teoretice existente pe fondul celor observate. Pe baza celor observate se emite o ipoteză referitoare la cele ce se vor întîmpla, dacă experimentatorul va produce fenomenul X în condițiile Y. Ipoteza de lucru apare ca o condiție indispensabilă desfășurării unui experiment și ea servește să punem unele întrebări naturii. Urmează apoi faza experimentului propriu-zis în care datele observaționale se îmbină cu ideile prezumtive

emise în ipoteză, în așa fel încît unificarea dialectică a inducției cu deducția, a analizei cu sinteza și a nivelului empiric cu cel teoretic, duce la verificarea cît mai exactă a teoreticului și la aprofundarea fenomenelor respective. Se trece apoi la o perioadă posterioară experimentului propriu-zis, cînd se interpretează rezultatele obținute și astfel o ipoteză anterioară, acum confirmată, se transformă în teorie, sau o ipoteză nefondată pe fapte se infirmă.

În ultimă instanță, orice experiment poate să infirme, să confirme sau să fie neconcludent pentru o anumită ipoteză. Infirmitatea unei ipoteze este mai puternică uneori decît confirmarea ei.

Există mai multe tipuri de confirmare a unei ipoteze prin experiment. Uneori acționînd asupra unui fenomen, rezultatele obținute pot fi generalizate și pentru alte fenomene, alteori pentru a ajunge la concluzii științifice sînt necesare mai multe experimente științifice. Rezultatele obținute trebuiesc confruntate cu legile științei și teoria existenței, acestea fiind un moment inevitabil în orice cercetare experimentală.

În experiment generalul se verifică prin particular, rezultatele experimentului avînd valoare atunci cînd sînt valabile și pentru alte obiecte. Cu alte cuvinte, totdeauna se extrapolează rezultatele experimentului și aceasta presupune anumite riscuri. De aceea experimentul confirmă nemijlocit numai judecăți parțiale ale unei teorii generale și este necesară o înglobare a datului experimental într-un sistem de categorii științifice și creșterea valorii tehnicilor experimentale. Pentru a avea valoare științifică, experimentul trebuie să îndeplinească cerința repetabilității în condiții determinate.

Nici un experiment sau o serie de experimente nu pot confirma sau infirma pe deplin o teorie generală deși pot infirma sau confirma pe deplin o concluzie parțială a acesteia. Orice teorie conține în sine elemente de incertitudine, elemente care arată capacitatea teoriei de a se perfecționa.

Se pune întrebarea, dacă experimentul nu poate servi drept criteriu definitiv, decisiv întregului conținut al unei teorii științifice, unde trebuie căutat acest criteriu? Există un singur răspuns: în întreaga diversitate a practicii omenești ce se află în permanentă dezvoltare. Orice experiment, luat separat, este limitat ca probă verificatoare, dar luat împreună cu întreaga practică a omului, aflată în neconținută dezvoltare, el servește drept criteriu al adevărului teoriilor ce apar în știință, dă sentințe asupra acestor teorii și constituie o sursă de noi căutări teoretice. Drept criteriu al adevărului cunoștințelor care se dezvoltă continuu nu poate să fie decît practica aflată în continuă dezvoltare, experimentul științific constituind unul din momentele acestei practici.

Înaintarea cunoașterii de la teorii mai puțin generale la altele mai generale înseamnă mărirea drumului care desparte concluzia teoretică de datul experimental.

Progresele științelor experimentale se măsoară prin perfecționarea mijloacelor lor de investigație, așa cum demonstrează includerea în sfera

cunoașterii a fenomenelor micro- și megacosmosului inaccesibile experienței directe. Un element important al epistemologiei contemporane este valoarea deosebită ce se acordă aparatelor de măsură. În cadrul modalității actuale a cunoașterii, crearea condițiilor pentru studierea unui anumit fragment al realității, intervenția aparatului în captarea și „construirea” faptului științific impun luarea în considerare a conexiunii obiectului cu mijloacele de detectare a lui.

Această nouă problemă a aparatelor de experimentare și măsurare a stîrnit numeroase discuții punînd într-o lumină nouă relația dintre generalizările teoretice și datul experimental.

BIBLIOGRAFIE

1. P. Apostol, *Lenin și teoria științifică, în vol. Lenin și știința contemporană*, Ed. Pol., București, 1970.
2. Claude Bernard, *Introducere în studiul medicinei experimentale*, Partea I, Cap. I, paragr. 5, Ed. Șt., București, 1958.
3. N. Ceaușescu, *România pe drumul desăvîșirii construcției socialiste*, vol. IV, Ed. Pol., București, 1968.
4. I. Cornea, *Rolul experimentului în cunoașterea științifică*, Ed. Șt., București, 1964.
5. *Dicționarul enciclopedic român*, vol. II, Ed. Pol., București, 1964.
6. Antonio Gramsci, *Opere alese*, Ed. Pol., București, 1969.
7. B. M. Kedrov, *Integrarea și diferențierea în științele moderne. Evoluția generală a cunoașterii științifice*, în vol. *Știință și sinteză*, Ed. Pol., București, 1969.
8. *Mic dicționar filozofic*, Ed. Pol., București, 1969.
9. I. Pîrvu, *Lenin și problematica epistemologică a fizicii contemporane*, în vol. *Lenin și știința contemporană*, Ed. Pol., București, 1970.
10. C. C. Popa, *Cunoaștere și comunicare*, în vol. *Determinism și cunoaștere*, Ed. Pol., București, 1970.
11. A. I. Valentin, *Practică și experiment*, în vol. *Teorie și experiment*, Ed. Pol., București, 1971.

МЕСТО ЭКСПЕРИМЕНТА В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

(Резюме)

Автор излагает некоторые особенности современной науки, а также расширение эпистемологических исследований, направленных на познание с целью проследить звенья познавательного процесса, в результате чего ученый был бы более вооруженным для ускорения темпа развития науки.

Несмотря на то, что в современный период наблюдается рост теоретического момента в научном познании, роль эксперимента изменилась, но ни в коем случае не уменьшилась.

В дальнейшем автор упоминает некоторые определения эксперимента, имеющиеся в литературе, двойную природу эксперимента и останавливается на роли эксперимента в научном познании.

THE PLACE OF THE EXPERIMENT IN THE CONTEMPORARY SCIENCE

(Summary)

Some features of the contemporary science are dealt with in the paper as well as the intensification of the epistemological preoccupations concerning the stages of the process of knowledge in order that scientists may succeed to accelerate the pace of science development.

Although at present we witness the development of the theoretical steps in the scientific investigation, the role of the experiment changed, but did not diminish.

Some extant definitions of the experiment are reviewed, as well as its double nature, and the role of the experiment in the scientific investigation.

REALITATEA OBIECTIVĂ SAU REALITATEA LIMBAJULUI?

ION SEMENIUC

Elucidarea raportului dintre nivelul teoretic și empiric în știință nu are importanță doar pentru înțelegerea corectă a cunoașterii științifice însăși, ci și o semnificație deosebită pentru înțelegerea a ceea ce numim „realitatea obiectivă”. Ne propunem să urmărim în studiul de față acest din urmă aspect. Ne va interesa, în principal, specificul limbajului utilizat la nivelul empiric și cel teoretic, precum și rolul acestuia în elaborarea imaginii despre lume.

După cum se știe, există o distribuție bine conturată între nivelul empiric și cel teoretic în cadrul cunoașterii științifice. Astfel nivelul empiric cuprinde: a) datele de experiență, b) sistematizarea acestor date și c) stabilirea legilor empirice. Nivelul teoretic, de asemenea, cuprinde câteva componente distincte: a) conceptele fundamentale, principii și ipoteze, b) elaborarea pe baza acestora a teoriei sub forma unui sistem deductiv, adică teoria propriu-zisă și c) totalitatea consecințelor particulare deduse din teorie.

Deosebirea dintre aceste două nivele ale cunoașterii științifice, în esență, constă în natura noțiunilor cu care operăm la nivelul empiricului și teoreticului și deci, într-un anumit sens, în limbajele lor.

Gândirea, acest lucru se știe, reproduce realitatea într-o formă ce-i este specifică, adică sub formă de modele simplificate, transformând lucrurile și procesele reale, cu o infinitate de însușiri în „obiecte” cu un număr finit de însușiri. Apoi, lucrurile, sistemele temporale, trecătoare, gândirea le transformă în ceva imobil. Deci, gândirea fragmentează mai întâi realitatea, transformă procesele în fragmente fixe și abia apoi o recompune din aceste fragmente. Aceste operații sînt de neconceput fără un limbaj, sau, mai larg, fără un sistem de semne.

Noțiunile empirice sînt modele, abstracțiuni de gradul întâi, pentru care în realitatea obiectivă găsim reprezentanți individuali. În limbajul semioticii aceasta înseamnă că termenul (nume, semn) are atît sensul, cît și semnificația (denotat, referent), adică obiectul real la care se raportează acest semn. Putem aici preciza un lucru, de altfel bine cunoscut, că trăsătura esențială a gândirii (deci și a limbajului) este intenționalitatea

ei, că ea este întotdeauna îndreptată spre obiect (indiferent dacă acest obiect este material sau ideal, individ sau clasă, etc.). În cazul nivelului empiric este ușor de observat și de recunoscut intenționalitatea gândirii umane. Greutățile apar abia atunci când ne referim la conceptele care n-au un corespondent similar în realitate. Acest aspect se observă cel mai limpede și ușor în cazul noțiunilor false, utilizate atât în cadrul științei cit și în afara ei, cum au fost de exemplu „eter“, „flogistic“ etc. Se poate presupune că multe noțiuni ale științei contemporane vor împărtăși soarta „eterului“ de exemplu. Rezultă de aici că intenționalitatea gândirii (sau a limbajului) nu poate fi interpretată în sensul unei corespondențe biunivoce între aceasta și realitatea la care se referă. Este necesar, prin urmare, să insistăm ceva mai mult asupra conceptelor teoretice și a raportului lor cu realitate.

Precizam mai înainte că gândirea întotdeauna „construiește“ obiectul său, creează modele ale obiectelor reale. Există însă o deosebire esențială între modelul nivelului empiric și al celui teoretic. La acest din urmă nivel gândirea operează cu *obiectele idealizate*, adică cu asemenea modele care nu au un analog în realitate, nu sînt realizabile în mod practic, efectiv. Aceste obiecte ale gândirii putem să le numim *abstracțiuni de gradul doi*. Pentru gândirea umană este specifică nu atât reproducerea simplă a realității prin crearea unor abstracțiuni care reflectă ceea ce este comun mai multor obiecte individuale („copac“, „casă“, „alb“, etc.), ci mai ales elaborarea și operarea cu „obiecte idealizate“, care constituie o treaptă mai înaltă de abstractizare. Aceste din urmă sînt elaborate de multe ori pornindu-se de la abstracții primare, simple. „Obiectele idealizate“, privite ca proces, sînt, prin urmare, abstractizarea abstracțiilor. Dacă primele abstracții reprezintă reflectarea realității, atunci cel de al doilea nivel va constitui reflectarea reflectării. De exemplu, noțiunile fundamentale ale geometriei pure nu trebuie privite ca rezultat al reflectării nemijlocite a realității. În realitatea materială nu există obiecte care ar poseda asemenea însușiri ca cele atribuite „punctului geometric“, „liniei“ sau „planului“. Putem face deci distincție, așa cum o face M. A. Rozov, între „noțiuni-abstracții“ și „noțiuni-idealizări“ pentru a scoate în evidență cele două nivele: reflectarea nemijlocită a realității și reflectarea reflectării [7, p. 102]. Și în primul și în cel de al doilea caz gândirea umană se manifestă nu numai ca reflectare, ci și ca „constructivizare“, „creare“, ca elaborare de modele. Numai că în primul caz gândirea umană creează modele realizabile, iar în cel de-al doilea caz modelul este irealizabil.

Obiectele idealizate la care ne referim capătă însușirea determinată de creativitatea imanentă gândirii noastre, și anume capătă însușirea de obiecte perfecte și invariabile. Formulînd conceptele fundamentale ale teoriei, subiectul cunoscător postulează existența unor asemenea obiecte idealizate despre care se știe că sînt irealizabile. Din acest punct de vedere ele pot fi considerate drept *convenții sau ipoteze*.

Operînd cu obiecte idealizate, concepte pure, teoria își manifestă puterea ei și slăbiciunea totodată. Putere, deoarece ea devine astfel rigu-

roasă și poate să se constituie într-un sistem deductiv, dar și slăbiciune întrucât conține pericolul de a fi interpretată de pe poziții convenționaliste, adică apare posibilitatea înțelegerii ei ca fiind un sistem de concepte și semne care nu ne vorbesc nimic despre realitate. Afară de pericolul convenționalismului, există și un alt pericol ce se situează la antipodul acestuia, și anume pericolul idealismului obiectiv de tipul platonian și al realismului naiv.

După cum am stabilit mai înainte, în cadrul teoriei se postulează existența obiectelor idealizate care de regulă constituie conceptele fundamentale ale teoriei date („punctul material“ în cadrul mecanicii, „linie“, „plan“, „cerc“ etc. în cadrul geometriei). Deseori însă este greșit înțeles statutul existențial al „obiectelor“ postulate. Dacă, de pildă, postulăm existența „punctului material“ (caracterizat prin masă, dar lipsit de dimensiune), admitând în acest sens o convenție, o ipoteză, nu ne obligăm prin aceasta să considerăm toate obiectele din lumea înconjurătoare drept puncte materiale. Aceasta înseamnă, implicit, că noi nu renunțăm să operăm cu asemenea obiecte idealizate după ce descoperim că există o serie de procese care nu pot fi descrise cu ajutorul acestei abstracțiuni. Dimpotrivă, considerând că admiterea existenței „punctului material“ este convențională, presupunem de la bun început — chiar dacă acest lucru nu s-a întâmplat întotdeauna — că există o multitudine de alte procese și obiecte de altă natură, dar despre care în mecanica clasică nu se vorbește. Prin urmare, existența unor procese cărora nu li se aplică legile mecanicii newtoniene nu ne sperie, adică nu reprezintă falsificarea mecanicii. Este suficient ca legile mecanicii să fie valabile în cazul când se admite abstracția „punctului material“ și „acțiunii la distanță“. Din cele spuse rezultă că statutul existențial al unor asemenea concepte, valabilitatea lor, nu poate fi apreciat decât în raport cu sistemul teoretic din care fac parte, adică în raport cu supozițiile admise în cadrul teoriei date.

Toate aceste chestiuni sînt bine cunoscute și n-ar merita să fie analizate dacă postularea obiectelor idealizate n-ar fi fost deseori interpretată în mod greșit. Mulți fizicieni (în decursul secolelor) au considerat că acțiunea la distanță a semnalelor de la un sistem la altul există în realitate, că simultaneitatea absolută este reală, că „punctul material“ poate fi descoperit în realitate. De asemenea, abstracția „sistemului inerțial“ și a mișcării inerțiale se baza pe supoziția (implicită) că există un spațiu-vid, un „receptacol“ în care se mișcă toate obiectele materiale. Cu alte cuvinte, elaborarea abstracțiunii „sistemului inerțial“ conținea supoziția spațiului și timpului substanțializat. Aceeași identificare a idealizărilor cu realitatea însăși o observăm și în cazul geometriei euclidiene pînă la apariția geometriilor neeuclidiene. Nimeni nu punea la îndoială faptul că însușirile spațiului euclidian sînt însușirile spațiului real.

În zilele noastre ne întîlnim cu o largă reificare a conceptului „structură“. Cînd, de pildă, Heisenberg susține că la baza materiei stă legea, simetria matematică, nu înseamnă altceva decît proiectarea structurii matematice, deci a celei elaborate de minte în realitatea însăși. Sau, atomismul logic al lui B. Russell și Wittgenstein n-a fost altceva decît identi-

ficarea structurilor din logica propozițiilor cu structura realității. Toate acestea nu sînt decît reificări ale conceptelor umane.

Nu este exclus ca o serie de concepte din cadrul științei contemporane să fie în viitor eliminate pe motivul că au fost simple reificări a conceptelor*.

Chiar și numai din cîteva exemple citate aci rezultă, după părerea noastră, că alternativa din titlul acestui studiu nu este lipsită de sens. Se pare că nu în toate cazurile putem da un răspuns simplu și univoc dacă ceea ce se afirmă în cadrul teoriei este realitatea obiectivă sau numai realitatea limbajului. Spun, realitatea limbajului, deoarece lui i se datorește obiectivarea conceptelor, a obiectelor idealizate. Este deosebit de instructiv în acest sens sfatul lui Einstein, dat într-o conferință: „Dacă vreți să aflați de la fizicienii teoreticieni despre metoda lor, atunci vă sfătuiesc să vă conduceți după următorul principiu: judecați nu după cuvinte, ci după faptele lor. Aceluia care creează, propriile sale fantezii i se par în așa măsură necesare și firești, încît el însuși le consideră nu drept imagini mintale, ci realitățile date și vrea ca și ceilalți să le considere astfel“ (subl. noastră) [4, p. 61]. Sau, Max Born scrie: „Cîtă vreme se iau în considerare lucrurile cotidianului, problema obiectivității este un produs artificial al speculației filozofice. Dar în științele naturii lucrurile stau altfel. Aici ne ciocnim de fenomene care se află dincolo de experiența cotidiană curentă. În mic ca și în mare, la atomi ca și la stele, ne lovim de relații care nu se încadrează în tabloul obișnuit al mediului nostru ambiant și nu se lasă descrise decît prin concepte abstracte. Aici nu poate fi ocolită problema dacă este vorba sau nu de o lume obiectivă, existentă independent de observator“ [3, p. 335].

Rezultă limpede, cred, din cele spuse că răspunsul la întrebarea, care este realitatea obiectivă, cum este această realitate, nu poate fi dat ocolind analiza critică, filozofică a limbajului științei. Necesitatea unei asemenea analize epistemologice, a sensului și semnificației limbajului științific și cotidian este implicată în însăși activitatea științifică. Filozofia și în particular epistemologia nu ne mai apare astfel drept un moment exterior științei, ci un moment constitutiv al acesteia, deoarece nici o știință nu poate să ocolească întrebările referitoare la valoarea, sensul și semnificația conceptelor ei. Așadar, o știință autentică pornește de la premisa materialistă și anume că ea cercetează realitatea obiectivă, că aceasta există independent de conștiință. Pentru a explica realitatea obiectivă, lucrurile reale, conștiința elaborează abstracțiuni, concepte. Dacă teoria

* Vom înțelege prin reificare procesul, de regulă neconștientizat, prin care conceptele sînt identificate cu realitatea însăși, sau realitatea este considerată tocmai așa cum sînt imaginile, reprezentările noastre despre ea. Conceptele devin, astfel, realitatea însăși. Nu utilizăm termenul de obiectivare deoarece limbajul este obiectivarea gândirii, proces prezent în orice cunoaștere. Prin reificare vom înțelege deci aspectul negativ al obiectivării. În lucrarea de față se vorbește nu numai despre reificarea conceptelor, ci și de reificarea legată de limbajul cotidian. Nu facem distincție între aceste două reificări, deoarece procesul este, în esență, identic.

elaborată este necontradictorie și consecințele care se deduc din ea sînt verificate, spunem că teoria reflectă, reproduce adecvat realitatea. Dar aceasta este adevărat numai dacă se referă la teorie în ansamblul ei, fiindcă în cadrul teoriei date există concepte care nu-și au un corespondent în realitate, dar fără care știința nu poate reproduce obiecte individuale. Dacă rămînem la exemplul la care ne-am referit mai sus putem afirma că unele obiecte privite din anumit unghi de vedere se comportă ca puncte materiale.

Cum e posibilă eliminarea sau evitarea reificărilor amintite? Analizînd sub acest unghi de vedere istoria științelor, se poate afirma că fiecare etapă superioară în dezvoltarea științei constituie un pas înainte în ceea ce privește elaborarea imaginii obiective asupra fragmentului respectiv al realității. Cu alte cuvinte, fiecare pas înainte al științei elimină reificările etapei precedente. De pildă, reificarea geometriei euclidiene a fost eliminată de apariția geometriilor neeuclidiene, teoria relativității lui Einstein a înlăturat reificarea conceptelor în cadrul mecanicii newtoniene (spațiul și timpul). Dar cu ajutorul mijloacelor aceluiași limbaj cu care descriem realitatea la un moment dat nu putem pune în evidență acest proces de reificare. Rămînînd în cadrul mecanicii newtoniene, de exemplu, nu putem observa reificarea tot așa cum cineva dacă ar vedea lucrurile numai într-o singură culoare, nu și-ar putea imagina că lucrurile pot fi văzute și în alte culori. Prin urmare, dezvoltîndu-se, știința elimină din ce în ce mai mult reificarea conceptelor sale fără a o putea elimina vreodată cu totul. De aceea, o etapă nouă în dezvoltarea științei, a elaborării noilor teorii, de regulă mai generale, este întotdeauna legată de renunțare la vechiul limbaj și elaborarea unuia nou. Se pare că Heisenberg are în vedere tocmai acest aspect al chestiunii cînd scrie: „Tabloul lumii așa cum îl reprezintă fizica clasică a fost elaborat pe fundamentul solid al recunoașterii realității obiective a fenomenelor cercetate... Fenomenele spirituale erau considerate doar reflectări ale acestei realități obiective... Științele contemporane ale naturii ne-au condus la convingerea că nu poate fi dat un asemenea fundament solid pentru cunoaștere (științifică). Reprezentarea despre lumea obiectivă... nu este altceva decît idealizarea realității... Teoria cuantică apelează deja la o altă idealizare, care într-o măsură considerabil mai mică corespunde tendinței noastre spre obiectivare“ [5, p. 55—56].

Există și un alt mijloc de eliminare a reificării conceptelor științifice, acela al analizei epistemologice. Această analiză poate pune în lumină ce anume aparține realității și ce anume este rezultatul creației noastre. Una din sarcinile filozofiei este de a arăta că realitatea limbajului nu este realitatea obiectivă, întrucît conștiința necritică ia acest limbaj drept realitate obiectivă. Ajungem astfel la concluzia că semantica generală, fiind o concepție greșită, inacceptabilă în ansamblul ei, conține însă un sîmbure de adevăr, și anume că oamenii de multe ori confundă limbajul cu realitatea însăși.

Punînd în discuție unele probleme ale raportului dintre „limbajul“ științei și realitate și problema reificării ce se întîlnește deseori nu numai

în limbajul uzual (realismul naiv), ci și în cadrul științei, am ridicat în fond chestiunile care sînt analizate într-o extrem de interesantă, dar contradictorie și controversată ipoteză lingvistică, și anume ipoteza care poartă numele a doi mari lingviști americani, Sapir—Whorf. În cadrul ei sînt ridicate probleme filozofice extrem de importante, cum sînt raportul dintre limbaj și realitate, limbaj și gîndire, limbaj și comportare etc.

În studiul de față nu intenționăm să facem o analiză detaliată a ipotezei Sapir—Whorf, ci vom evidenția numai două idei: a) problema obiectivării limbajului sau, în terminologia noastră de mai sus, reificarea acestuia și b) ideea centrală a ipotezei și anume teoria relativității lingvistice.

Ipoteza la care ne vom referi a fost formulată de Sapir în 1929. Acesta scria: „...Ființele omenești nu trăiesc exclusiv nici în lumea obiectivă, nici în lumea activității sociale, în înțelegerea obișnuită a termenului, fiind într-o măsură importantă la cheremul limbii care servește drept mijloc de comunicare în societatea lor. Este greșită convingerea că oamenii s-ar adapta la realitate fără ajutorul limbii, despre care se spune că ar fi doar un mijloc accidental și secundar pentru rezolvarea unor probleme particulare ale comunicării și ale gîndirii. Se poate spune chiar, că în mare măsură „lumea reală“ este construită inconștient pe baza deprinderilor lingvistice ale grupului. Nu există două limbi care să fie atît de asemănătoare încît să putem considera că ele exprimă aceeași realitate socială. Lumile în care trăiesc societăți diferite sînt lumi deosebite, și nu doar aceeași lume, pe care au fost lipite etichete diferite... Vedem, auzim și simțim astfel și nu altfel, în mare măsură pentru că deprinderile lingvistice ale societății noastre predetermină alegerea și interpretare“ [8, p. 362—363].

În citatul reproduș rezultat cu claritate că deja Sapir a formulat ideea fundamentală a „teoriei relativității lingvistice“ pe care o va dezvolta amplu B. L. Whorf. Înainte însă de a trata această chestiune, vom analiza în continuare problema obiectivării limbajului așa cum o vede Whorf.

Problema reificării limbajului, a obiectivării — în terminologia lui Whorf — prin aceasta și a unor noțiuni, s-a discutat puțin, după cîte știm, în literatura filozofică marxistă. Nu va fi lipsită de interes, de aceea, chiar și o analiză succintă a ideilor lui Whorf. La el această problemă este pusă în strînsă legătură cu „teoria relativității lingvistice“. Căutînd răspunsul la întrebarea dacă „reprezentările noastre despre timp, spațiu și materie sînt identice pentru toți oamenii sau într-o măsură oarecare sînt determinate de structura limbajului dat“, Whorf argumentează ideea că în limbile engleză, germană, franceză și în alte limbi europene pe care el le-a unit într-o singură grupă sub denumirea de „Standard Average European“ (SAE), reprezentările despre categoria de timp constituie obiectivarea limbajului. În lucrarea sa *Raportul normelor de conduită și a gîndirii cu limba*, una dintre cele mai frumoase și interesante lucrări, Whorf, pentru a-și argumenta ideea fundamentală, pleacă de la analiza

pluralului substantivelor și a numeralului cardinal. În „Standard Average European“ (SAE), spune Whorf, pluralul și numeralul cardinal sînt utilizate în două cazuri: 1. cînd ele într-adevăr desemnează pluralul și 2. în cazul unei mulțimi imaginare sau, altfel spus, în cazul desemnării (denotării) unei mulțimi spațiale și a mulțimii în sens figurativ, metaforic. Noi spunem «ten man» și «ten days». Noi putem să ne reprezentăm zece oameni în mod real, ca un grup de oameni, de ex., la un colț de stradă, dar nu putem să ne reprezentăm în mod real zece zile. În mod real, noi ne reprezentăm numai o singură zi, ziua de azi, iar celelalte nouă zile sau chiar toate zece zile, numai pe bază de memorie sau mintal. Dacă totuși „zece zile“ sînt considerate ca o mulțime, un grup, aceasta nu este decît o mulțime „imaginară“, grupul creat pe plan mintal. Cînd spunem «ten steps forward» (zece pași înainte), «ten trakes an a bell» (zece lovituri de clopot), sau despre o altă succesiune ciclică, avînd în vedere ceva ce se repetă de cîteva ori, ni se formează aceeași reprezentare, ca și în cazul «ten days». Asemenea ciclicitate determină, provoacă reprezentarea imaginară a mulțimii. Cum se formează în intelect o asemenea reprezentare, se întrebă Whorf? Aceasta se datorește faptului că limbajul nostru, spune el, confundă (nu diferențiază) două situații deosebite, pentru ambele existînd unul și același mod de exprimare [9, p. 141—142]. Whorf subliniază apoi că identitatea ciclicității cu totalitatea (mulțime) nu apare neapărat în cadrul reprezentării înainte de a fi exprimată în limbaj, deoarece în caz contrar o asemenea identificare s-ar observa în toate limbile, ceea ce de fapt nu se întîmplă. „În cadrul reprezentărilor noastre a timpului și ciclicității — scrie Whorf — există ceva nemijlocit și intuitiv. În esență noi percepem timpul ca ceva «ce devine din ce în ce mai îndepărtat» («becoming later and later»). Însă, în cadrul gîndirii noastre, adică în gîndirea oamenilor care vorbesc în SAE, această percepere a timpului se reflectă într-un mod cu totul deosebit, care nu poate fi denumită o reflectare subiectivă, deși se realizează în sfera spirituală. Eu aș denumi-o «obiectivată» sau «imaginară» întrucît este construită după modelul lumii externe. În aceasta (aici) se reflectă specificul sistemului nostru lingvistic. Limbajul nostru nu face distincție între numerele alcătuite din lucrurile existente în mod real și numerele care se «autoenumeră». Însăși forma gîndirii condiționează faptul că în ultimul caz, ca și primul, numerele sînt alcătuite din oarecare lucruri. Fenomenele care nu posedă trăsături spațiale sînt gîndite ca atare (ca spațiale). Tocmai în aceasta constă obiectivarea. Noțiunea de timp își pierde legătura cu perceperea (percepția) subiectivă a ceea ce devine tot mai îndepărtat (tîrziu) și se obiectivează, ca și cantitățile enumerabile, adică segmentele constituite din anumite mărimi și în particular din lungime, întrucît lungimea poate fi în mod efectiv divizată în centimetri. «Lungimea», «segmentul» timpului, este gîndită sub forma unor unități identice în mod similar, să zicem, ca o serie de sticle“ [9, p. 142].

Spre deosebire de aceasta, în limba Hopi pluralul și numeralul cardinal se utilizează numai pentru desemnarea acelor lucruri care formează sau pot forma o grupare reală. Aici nu există pluralul imaginar, iar în

locul lor se utilizează numeralul ordinar la singular. Asemenea expresie ca «ten days» nu se folosește. Echivalentul acesteia este expresia care indică asupra procesului de numărare. Astfel, expresia „Ei au stat zece zile“, se transformă în „ei au plecat după a zecea zi“, „zece zile sînt mai multe decît nouă zile“ se transformă în „A zecea zi urmează după a noua zi“.

Referindu-se la periodizarea timpului în SAE și Hopi, Whorf subliniază că asemenea termeni ca „vară“, „iarnă“, „dimineață“, „apus de soare“ în SAE sînt substantive și puțin se deosebesc de alte substantive. Spunem «at sunset» (la apus de soare) sau «in winter» (iarna, în timpul iernii) tot așa cum spunem «at corner» (în colț), sau «in orchard» (în grădină).

Reprezentările noastre despre fenomenele desemnate prin asemenea cuvînte se obiectivează. Fără această obiectivare reprezentările noastre ar fi o trăire subiectivă a timpului real, adică conștiința a «becoming later and later».

În limba Hopi nu se poate spune, subliniază Whorf, «summer is hot» (vara fierbinte) sau «this summer». Vara nu poate fi fierbinte, vara este perioada cînd vine vremea caldă. Sau, nu se poate spune „vara aceasta“, ci «summer now» (acum vara) sau «summer recently». Aici nu ne întîlnim cu fenomenul obiectivării, nu se indică, de exemplu, perioada, durata, cantitatea sentimentului (simțului) subiectiv al duratei în timp. Nimic nu ne indică asupra timpului afară de reprezentarea despre «getting later» (a devenirii din ce în ce mai tîrziu). De aceea, în limba Hopi nu există temeiul pentru apariția (crearea) termenului abstract *timp*.

În continuare Whorf scoate în evidență faptul că sistemul tritemporal al verbului în SAE influențează toate reprezentările noastre despre timp. Acest sistem se asociază cu schema mai largă de obiectivare a percepției subiective a duratei, la care ne-am referit în rîndurile de mai sus. Obiectivarea înlesnește să așezăm segmentele temporale într-un șir [9, p. 147]. Înțelegerea timpului ca un șir (în calitatea unui șir) armonizează cu sistemul tritemporal al verbului, însă sistemul bitemporal, și anume mai devreme — mai tîrziu, corespunde mai bine senzației duratei.

„Dacă vom încerca, scrie Whorf, să analizăm conștiința, nu vom întîlni trecut, prezent și viitor, ci un complex, care include toate aceste noțiuni. Totul este în conștiință și totul în conștiință există și există împreună. În conștiința noastră sînt unite latura senzorială și cea nesenzorială a percepției. Latura senzorială, ceea ce vedem, auzim, pipăim putem numi prezent, o altă latură — foarte largă, sfera imaginară a memoriei, putem numi trecut, iar sfera speranței (încederii), a intuiției și a incertitudinii, viitor. Dar și percepția senzorială și memoria și predictibilitatea, toate acestea există în conștiința noastră împreună. Timpul real se reflectă în conștiința noastră ca «getting later» (a deveni mai tîrziu), ca un proces ireversibil de schimbare a anumitor raporturi“ [9, p. 148]. „Noi putem desigur — scrie mai departe Whorf — crea și apoi pe plan mintal să ne reprezentăm sistemul timpului trecut, prezent și viitor în forma obiectivată a punctelor pe o linie. Tocmai la aceasta ne conduce

tendința noastră spre obiectivare, ceea ce este confirmat de sistemul timpurilor în limbile noastre“ [9, p. 148]. Whorf subliniază apoi că „microcosmul“ Hopi (sau, în limbajul blagian, „stilul“) analizează altfel realitatea, apelând mai ales la cuvinte care desemnează fenomene, evenimente (events sau, mai precis, eventing) și nu lucruri concepute static.

În SAE unde are loc, după cum am văzut, procesul de obiectivare, imaginea timpului este asemenea unei panglici divizate în părți egale care urmează să fie completate cu inscripții și care se scurge în mod uniform. Spre deosebire de aceasta, în Hopi, timpul este înțeles prin relația „mai devreme — mai târziu“, adică sub forma bihotomică, sub forma deosebirii între ceea ce s-a realizat (timpul obiectiv), din care face parte trecutul și evenimentele în curs de desfășurare (prezentul), și ceea ce încă nu s-a realizat (timpul subiectiv), din care face parte viitorul și tot ceea ce aparține așa-ziselor operații intelectuale. Pentru triburile Hopi, viitorul nu este ceva ce vine de la sine, ci ceva ce se află în prezentul lor. Viitorul este cu atât mai aproape de prezent, adică cu atât mai repede se va realiza, cu cât mai multe acțiuni se intercalează între prezent și viitor. În mod analog se pune și problema trecutului. Fenomenul este cu atât mai îndepărtat (în trecut) cu cât mai multe acțiuni repetate au fost efectuate.

O asemenea înțelegere a timpului implicată în limbajul Hopi este deosebit de interesantă și semnificativă, ea apropiindu-se mult — acest lucru îl scoate în evidență însuși Whorf — de înțelegerea noastră bazată pe descoperirile științifice. În această lumină a științei timpul nu este ceva ce se scurge independent de procese și fenomene, ci e tocmai durata de existență a acestora și succesiunea lor. Reprezentarea timpului legată de limbajul nostru cotidian este însă aceea a timpului obiectivat sau substanțializat. Existența unui termen general de timp sugerează că timpul există independent de fenomenele concrete, se scurge uniform în toate împrejurările.

Referindu-se la deosebirea dintre limbile indo-europene și limba Hopi, Whorf scrie: „Unele noțiuni referitoare la timp, cum ar fi de pildă aceea a simultaneității absolute ar fi foarte greu, dacă nu chiar imposibil, de exprimat în limbajul Hopi și ar fi înlocuite cu alte noțiuni mai potrivite pentru ei“ [9, p. 167]. Whorf consideră că „metafizica“ Hopi nu ridică problema dacă simultan cu evenimentele dintr-un sat există evenimente într-un alt sat îndepărtat. După concepția („metafizica“) Hopi, orice eveniment dintr-un sat îndepărtat poate fi comparat cu evenimentele din satul lor numai după un anumit interval care include atât timpul cât și spațiul. Evenimentele îndepărtate de observator pot să-i fie cunoscute numai când ele au devenit „trecut“ și cu cât sînt mai îndepărtate cu atât vor fi mai „târzii“ [12, p. 259].

Întemeindu-se pe aceste considerații, Whorf trage concluzia că limbajul Hopi ar fi mai adecvat pentru exprimarea fizicii contemporane, întrucît, asemenea fizicii contemporane, limbajul Hopi exprimă lumea într-un mod cvadridimensional. Whorf subliniază că nu pentru toate limbile este caracteristică opoziția dintre spațiu și timp, ca în cazul limbilor

indo-europene. În limba Hopi, spațiul și timpul există în unitatea lor, sub forma de continuum spațio-temporal, la fel ca și în fizica contemporană.

Rezultă din cele spuse că Whorf, relevind scăderile limbajului SAE și capacitatea de exprimare a limbajului Hopi, uită evoluția istorică a limbii. Sau, dacă ea se presupune, aceasta este înțeleasă numai ca o evoluție negativă, evoluție datorită căreia limbajul își pierde trăsătura deosebit de importantă, anume aceea de a exprima în mod sintetic unitatea proceselor și fenomenelor din natură, în particular unitatea dintre spațiu și timp, pe de o parte și diferite procese naturale și sociale, pe de altă parte.

Mai sus am subliniat că, după părerea lui Whorf, în limbajul Hopi n-ar putea fi exprimate distanțe spațiale fără a se lua în considerare și dimensiunile temporale, exprimându-ne în limbajul științei contemporane, lumea Hopi ar fi o lume cvadridimensională, ca și cea a fizicii contemporane. Constatând această asemănare între limbajul Hopi și cel al științei contemporane, Whorf manifestă tendința de identificare a lor. Această tendință se observă din afirmația lui după care limbajul Hopi ar fi mai potrivit pentru exprimarea rezultatelor obținute de știința contemporană. Se săvârșește aici o eroare extrem de mare, aceea a identificării unor fenomene calitativ deosebite pe baza constatării unor trăsături comune proprii acestora și anume din constatarea caracterului sintetic al limbajului Hopi și a științei contemporane și se trage semnul egalității între ele. Or, un lucru este natura sintetică a limbajului primitiv, sinteza încă netrecută prin istoria îndelungată a analizei, a diferențierii, a cunoașterii amănuntului, și cu totul altceva este limbajul evident, propriu științei contemporane, sinteza ce cuprinde în sine diferența, analiza temeinică și îndelungată a proceselor naturale și sociale. Credem, de aceea, că Henri Wald are perfectă dreptate când critică pe cei care confundă „ideile sincretice cu cele abstracte“. Această critică se potrivește de minune și lui Whorf. „Mulți cercetători — scrie E. Wald — confundând ideile sincretice cu cele abstracte îi laudă pe primitivi pentru o capacitate de abstractizare și generalizare pe care n-au avut-o“ [11, p. 32]. Ceva mai jos putem citi următoarele: „Drumul pe care a mers gândirea de la ideile sincretice la cele generale a străbătut imensa pădure de idei particulare. Gândirea a ajuns să dezvăluie însușirile generale ale tuturor lucrurilor de același gen, pornind de la constatarea însușirilor constante ale fiecărui lucru în parte“ [11, p. 32].

Caracterizarea gândirii sincretice la triburile primitive prezentată aici poate fi, credem, pe deplin atribuită și înțelegerii acordate de către Hopi noțiunii de spațiu și timp. Repetăm, din faptul că dimensiunile spațiale și temporale nu sînt privite în limbajul Hopi izolat, nu rezultă numai decît că aici avem și o înțelegere a însușirilor generale și esențiale a spațiului și timpului, așa cum avem în cadrul fizicii și geometriei contemporane.

În lumina unei asemenea analize limbajul Hopi nu ne va mai apare plin de calități spre deosebire de limbajul SAE considerat plin de scă-

deri. Această analiză ne va permite să înțelegem limba ca un fenomen concret, social-istoric, care se modifică în funcție de schimbarea **practicii** și cunoașterii umane.

Este, de asemenea, limpede că aceste argumente ale lui Whorf se întorc împotriva concepției sale. Chiar dacă admitem că în cadrul limbilor SAE este prezent fenomenul de obiectivare — cel puțin în ceea ce privește timpul —, dezvoltarea noțiunilor și teoriilor științifice pe baza experienței în cele din urmă înlătură reificările și astfel se ajunge la înțelegerea corectă a fenomenelor. De aici rezultă însă că limbajul nu se impune în mod absolut, nu ne impune în mod fatal numai o anumită viziune asupra lumii, cum crede Whorf, ci el însuși se dezvoltă sub influența experienței și cunoașterii. Rezultă că trebuie să vorbim nu despre o determinare univocă a gândirii de către limbaj, ci despre o influență reciprocă între gândire și limbaj.

Din cele câteva referiri la textul lui Whorf rezultă că acesta încearcă să reconstituie procesul de reflectare a timpului real în conștiința umană. Este pozitivă, în cadrul acestei analize, strădania lui Whorf de a găsi trăsăturile distinctive ale timpului psihic, spre deosebire de timpul real, obiectiv. E corectă ideea că pe planul percepției noi avem sentimentul unei deveniri continue, al trecerii prezentului în trecut, «becoming later and later». Este, de asemenea, corectă ideea că pe planul conștiinței trecutului, prezentul și viitorul au loc în timpul prezent. Toate acestea însă nu elimină posibilitatea și necesitatea chiar de a analiza timpul și pe plan obiectiv, adică însușirile timpului real ce caracterizează durata și succesiunea proceselor reale. Or, Whorf, în dosul timpului psihic, uită timpul real. Situându-se pe asemenea poziții, îi este ușor să demonstreze că noțiunile de spațiu, timp și materie n-au fost luate din experiență, că Newton le-a luat din limbaj, că timpul, așa cum îl înțelegem noi, europenii, este obiectivarea limbajului nostru. În lucrarea la care ne-am referit și pînă acum, Whorf scrie: „... Uneori se afirmă că spațiul, timpul și materia newtoniană sînt percepute de toți intuitiv, pe cînd relativitatea este citată pentru a se demonstra că analiza matematică respinge intuiția. Este greșit răspunsul improvizat care aruncă asupra intuiției toată vina pentru încetineala noastră în ceea ce privește pătrunderea unor asemenea taine ale cosmosului cum ar fi relativitatea. Răspunsul corect este următorul: noțiunile newtoniene de spațiu, timp și materie, nu sînt date de intuiție. Ele sînt date de cultură și limbaj. Tocmai din aceste surse le-a luat Newton“ [9, p. 159—160]. „Absoluturile“ (spațiul și timpul absolut) lui Newton au fost deseori criticate. Ele au fost criticate, de pildă, de Einstein și de Mach. Numai că Einstein critică spațiul și timpul absolut newtonian pentru a preciza și adînci cunoștințele noastre despre spațiul și timpul real, deci în spiritul științei al cărei strălucit reprezentant era și Newton, pe cînd Mach critică „absoluturile“ newtoniene pentru a-și „intemeia“ concepția subiectiv-idealistică asupra realității. Este limpede, din cele spuse mai sus, că pe aceeași linie merge și Whorf. Adică, Whorf critică obiectivarea timpului la Newton pentru a susține timpul psihic drept singurul real. Or, succesiunea ireversibilă a fenomenelor reale este

intr-adevăr liniară și de aceea conceptele noastre reflectă aproximativ adecvat realitatea. Cu alte cuvinte, concepția newtoniană conține un sim-bure de adevăr. În mediul în care trăim (mediul macrocorpurilor și miș-cărilor lor mici în comparație cu viteza luminii) realmente nu se observă efecte relativiste.

De asemenea, Whorf prezintă lucrurile astfel încît s-ar părea că obiectivarea prezentă ar fi ceva de neînălăturat. În consecință, apare o imagine neistorică asupra limbajului, acesta situîndu-se în afara influ-enței cunoașterii și a experienței. Mai mult decît atît, limbajul exer-cită, după Whorf, o influență hotărîtoare asupra cunoașterii și experienței.

Am văzut însă că reificarea conceptelor, care se întîmplă deseori în cadrul științei, nu constituie o fatalitate. Dimpotrivă, fiecare pas înainte în dezvoltarea științei reprezintă depășirea reificărilor precedente.

Se pot discuta argumentele lui Whorf cu privire la cauzele și mo-dalitatea concretă de obiectivare a timpului, se pot discuta argumentele asupra consecințelor imposibil de depășit în limbajele SAE ale acestei obiectivări, dar nu poate fi negat faptul că pînă la apariția teoriei rela-tivității au predominat reprezentările substanțialiste (obiectivarea tim-pului) asupra timpului.

În studiul de față nu ne propunem să dezbatem problema timpului social, istoric. Nu putem însă să trecem cu vederea acea înțelegere a timpului istoric la care ajunge Whorf studiînd limbajul Hopi. În cadrul acestui limbaj, viitorul și prezentul se apreciază în funcție de acțiunile umane ce se intercalează între prezent și viitor sau prezent și trecut. Viitorul se înfăptuiește cu atît mai repede cu cît mai multe acțiuni re-petate se intercalează între prezent și acel viitor pe care îl așteptăm. Este inutil să vorbim despre importanța unei asemenea înțelegeri a timpului care nu-l desprinde de procese reale, într-o formă de sine stă-tătoare, pentru o corectă înțelegere a vieții sociale. O asemenea înțelegere a timpului istoric a fost mai înainte dezvoltată de către Marx. Este sufi-cient să amintim lucrarea acestuia *Contribuții la critica filozofiei hege-liene a dreptului*, Introducere.

După cum se știe, în această lucrare Marx analizează, printre altele, situația Germaniei comparativ cu alte state europene. În această ordine de idei, Marx scoate în evidență faptul că prezentul real, istoric al unui popor nu coincide cu cel cronologic, calendaristic. La începutul anului 1844, Marx scria că Germania se află, după cronologia franceză, abia în 1789. „... Chiar negarea prezentului nostru politic-social — scria Marx — se află de pe acum în magazia de vechituri a istoriei popoarelor moderne ca un fapt învechit... Dacă neg starea de lucruri din Germania anului 1843, mă aflu totuși, după cronologia franceză, abia în 1789, deci cu atît mai puțin în centrul contemporaneității“ [1, p. 414].

Acceptînd drept singurul etalon de măsurare a timpului social ac-țiunile oamenilor în domenii variate ale activității lor, așa cum rezultă din cele de mai sus, vom înțelege ușor că timpul istoric este specific, deosebit la diferite popoare, necoincizînd cu timpul calendaristic. Aceeași idee vrea s-o exprime și autorul capitolului despre secolul al XVIII-lea

din *Istoria generală a științei*, vol. 2. Punîndu-și întrebarea, ce înseamnă secolul al XVIII-lea, dacă el înseamnă pur și simplu „cei o sută de ani între 1700 și 1800“, autorul scrie: „În Anglia el (sec. al XVIII-lea) începe mai timpuriu, probabil încă de la revoluția din 1688. În Rusia, el începe mai târziu, fără îndoială în 1763. Urmînd regula jocului, am putea înscrie anul 1740 pentru Germania (sau numai pentru Prusia lui Frederic al II-lea), iar uzanța de a reține anul 1715 pentru Franța s-ar putea să fie, la urma urmelor, acceptabilă.

Secolul al XVIII-lea se trezește mai întîi în Anglia și în Franța. Dar ce înseamnă el în restul lumii. Singură America europeană și mai cu seamă cea engleză trăiește după calendarul Europei. În rest, în China, în India — cu ceea ce mai rămăsese în ruine, din America indiană —, în Africa, civilizația pe baze științifice moderne încă nu se născuse“ [13, p. 451].

Așadar, fiecare popor își are istoria sa specifică și deci timpul său specific, dat de acțiunile pe care le întreprinde.

În lucrarea lui Marx, citată mai sus, întîlnim și o altă idee, care ne va permite să concretizăm și mai mult „timpul istoric“. Scoțînd în evidență că pe planul istoriei reale, adică al vieții economice și politice, germanii de atunci nu erau contemporani cu francezii, Marx în schimb subliniază că pe planul gîndirii filozofice se aflau la nivelul veacului. „Sintem contemporanii filozofici ai veacului nostru — scria Marx — fără a fi contemporanii lui istorici“ [1, p. 418].

De aici rezultă că diversele compartimente, subsisteme ale vieții sociale au ritmul și timpul diferit de dezvoltare. De unde rezultă că timpul acestor subsisteme nu va coincide cu timpul social global. Concepția marxistă asupra timpului istoric o găsim dezvoltată și în cartea lui L. Althusser [2, p. 158].

Din analiza precedentă se desprinde, credem, importanța înțelegerii corecte a raportului dintre conceptele științifice și realitatea înconjurătoare, pentru o justă înțelegere a realității însăși. Obiectivarea de regulă inconștientă a conceptelor înseamnă ca ele să fie luate drept realitatea însăși. Dacă conceptele nu pot fi privite ca ceva pur obiectiv, identic cu realitatea, ele nu pot fi privite nici ca ceva pur subiectiv. Cu alte cuvinte, conceptele trebuie privite ca o unitate a obiectivului și subiectivului.

Analiza celei de a doua chestiuni pe care ne-am propus-o din cadrul ipotezei Sapir-Whorf va scoate la lumină tocmai această unitate a obiectivului și subiectivului.

După cum arătam mai sus, Whorf dă o amplă dezvoltare teoriei relativității lingvistice a lui Sapir. În studiul său *Știința și lingvistica*, Whorf pleacă de la ideea că formarea gîndirii nu este un proces de sine stătător, pur rațional, nelegat de natura diferitelor limbi. „Bunul simț consideră — scrie Whorf — că diferite limbi sînt moduri paralele de exprimare a unuia și aceluiași conținut“ [10, p. 170]. Or, după părerea lui, diferitele limbi se deosebesc nu numai prin felul cum construiesc propozițiunile, ci și prin aceea cum segmentează lumea externă în elemente care consti-

tuie materialul pentru formarea propozițiilor, adică constituie „unități“ ale vocabularului. Whorf admite că lumea ca realitate fizică este una și aceeași pentru toți oamenii, ea este percepută de ei în mod identic, dar această clasificare, segmentare nu este una lingvistică. Ce anume va fi denumit din aceste impresii, cum va fi divizat din punct de vedere semantic, depinde de experiența grupului lingvistic respectiv. Și întrucât limbajul este un sistem care concentrează experiența anterioară a colectivității date, influențează puternic asupra celor care-l folosesc. Limbajul respectiv oferă un sistem deja gata format de segmentare a lumii. „S-a stabilit, scrie Whorf, că baza sistemului lingvistic al oricărei limbi (cu alte cuvinte, gramatica) nu este pur și simplu un instrument de reproducere a gândurilor. Dimpotrivă, gramatica formează gândirea, constituie un program și o îndrumare pentru activitatea intelectuală a individului, mijlocul de analiză și sinteză a impresiilor lui. Formarea gândurilor nu reprezintă un proces independent, strict rațional în sensul vechi al cuvântului, ci o parte a gramaticii unei sau altei limbi și se deosebește la diferite popoare în unele cazuri mai mult, iar în altele mai puțin, la fel ca și structura gramaticală a lor. Noi secționăm natura în direcția care ne este sugerată de limba noastră maternă. Desprindem din lumea fenomenelor unele categorii și tipuri sau altele nu pentru că (aceste categorii și tipuri) sînt evidente, dimpotrivă, lumea se înfățișează înaintea noastră ca un flux caleidoscopic de impresii care trebuie să fie organizate de conștiința noastră, iar aceasta înseamnă, în fond, de către sistemul lingvistic care se păstrează în conștiința noastră. Noi secționăm lumea, o organizăm în noțiuni și împărțim sensurile așa și nu altfel, datorită faptului că sîntem părtași la o convenție care prescrie o asemenea sistematizare“ [10, p. 174—174].

„Astfel — conchide Whorf — ne întîlnim cu un nou principiu al relativității, conform căruia fenomenele fizice similare ne permit să creăm un tablou similar cu condiția similitudinii sau cel puțin a corelativității sistemelor lingvistice“ [10, p. 175].

Această concluzie surprinzătoare, subliniază Whorf, nu este atît de evidentă dacă ne limităm numai la comparația limbajelor europene contemporane. Whorf însă își întemeiază afirmațiile pe cercetarea limbilor triburilor indiene și în primul rînd a limbii Hopi. Astfel, conchide Whorf, se constată relativitatea tuturor sistemelor conceptuale, inclusiv al nostru, și dependența lor de limbaj [10, p. 176]. „Acest fapt — continuă Whorf, are o importanță excepțională pentru știința contemporană, întrucît de aici rezultă că nimeni nu poate descrie natura absolut independent, ci dimpotrivă, cu toții sîntem legați de un anumit mod de interpretare chiar și atunci cînd ne considerăm liberi în cel mai mare grad“ [10, p. 176].

În acest punct concepția lui Whorf, bazată pe cercetarea limbii, se întîlnește cu spiritul științei contemporane.

În această ordine de idei ne vom referi la concepția lui Max Born, expusă cu diferite ocazii. Într-o expunere intitulată *Situația conceptuală în fizică* Max Born vorbește despre faptul că „există o anumită atitu-

dine spirituală generală care se schimbă foarte încet, și care determină anumite perioade filozofice cu idei caracteristice în toate ramurile activității umane, inclusiv în științele naturii“ [3, p. 147]. Pauli a folosit expresia de „stil“, de stil de gândire nu numai în artă, ci și în științele naturii. Referindu-se la epoca modernă începută cu Galilei și Newton, Max Born subliniază că acestei epoci îi era caracteristică „separația dintre subiect și obiect în descrierea fenomenelor naturii“ [3, p. 147]. „... Fizica clasică a acceptat — scrie M. Born — ca de la sine înțeles faptul că există o asemenea lume obiectivă, nu numai independent de observator, dar și observabilă de el, fără ca prin aceasta să fie perturbată. Fără să fie măsurătoare înseamnă o anumită perturbare a fenomenului observat, dar s-a presupus că printr-o experimentare iscusită perturbarea poate fi redusă la un minim neglijabil. Fizica modernă a arătat însă că tocmai această presupunere este falsă. Problema filozofică, în fața căreia ne vedem puși în acest fel, este însă dificultatea de a vorbi despre starea unei lumi obiective dacă această stare este dependentă de ceea ce face observatorul. Acest lucru duce la examinare critică a ceea ce înțelegem noi prin expresia de lume obiectivă“ [3, p. 59]. Stilul științei moderne M. Born îl numește stilul newtonian, „O nouă epocă, un nou stil își are începutul în anul 1900, atunci când Planck a publicat formula sa a radiației și ideea cuantei de energie“ [3, p. 148]. Odată cu acest eveniment, în viața științifică, după părerea sa, „a rezultat o nouă poziție față de polaritatea dintre subiect și obiect. Ea nu este nici în întregime subiectivă, ca doctrinele antice sau medievale, nici pe deplin obiectivă ca filozofia post-newtoniană“ [3, p. 149].

Ideile din lucrările lui M. Born, la care ne-am referit, sînt bine cunoscute. În literatura filozofică s-a discutat mult în legătură cu rolul macroaparaturii în cercetarea microcosmosului. Cu acest prilej s-a subliniat ideea, pe care am relevat-o și noi, că în etapa actuală nu mai poate fi acceptată separația dintre obiect și subiectul cunoscător, între aceștia existînd o legătură indisolubilă. În cercetarea microcosmosului metodele, procedeele subiectului cunoscător lasă amprenta asupra imaginii pe care el o construiește despre lume. În fața omului nu apare obiectul „pur“ ci sistemul „obiect-subiect“. Granițele între componenții acestui sistem există, dar ele nu sînt absolute.

Din puținele referiri ale noastre la ipoteza Sapir—Whorf rezultă cu claritate că limbajul joacă rolul similar cu acela al macroaparaturii în fizica cuantică, acoperind însă — evident — toată zona cunoașterii umane. Astfel, cercetările referitoare la rolul limbajului în elaborarea tabloului despre lumea reală, cercetări care se află abia la început, reliefează și ele „stilul“ gândirii științifice contemporane, ne permit să înțelegem mai bine raportul dintre om și realitatea obiectivă. Putem afirma, prin urmare, că ideea centrală a filozofiei clasice germane și a celei marxiste, anume legătura indisolubilă dintre obiect — subiect, devine, dintr-o idee generală și abstractă, ideea centrală, spiritul și stilul cel mai intim al întregii științe contemporane.

Respingind concepția metafizică și apriorică asupra limbii prezentă la Whorf, tot așa cum pe bună dreptate a fost respinsă interpretarea subiectivistă a raportului macroaparatură-microobiect, noi nu putem însă nega caracterul activ al limbajului în procesul de formare a imaginii despre lume. Acest rol activ al limbajului la Whorf este dus însă pînă la extrem, pînă la afirmarea caracterului determinant al limbii în raport cu gîndirea, cu concepția filozofică și comportarea individului. Mai mult, la el este afirmată primordialitatea limbii în raport cu experiența, aceasta fiind modelată de prima, fără a se arăta cum se formează sistemul lingvistic dat.

Această concepție echivalează cu transformarea sistemului limbii într-o colecție de scheme permanente, în loc de a vedea aici un sistem deschis în continuă perfecționare. Mai mult decît atît. Făcînd analiza critică unora din neajunsurile limbajului SAE, Whorf manifestă tendința, după cum am văzut, de supraapreciere a posibilităților limbajului Hopi. În acest caz este justificată întrebarea pe care a pus-o J. Piaget lui Levi-Strauss în legătură cu interpretarea dată de către acesta gîndirii sălbatice: „...cu ce este acest spirit mai onorat dacă se face din el mai curînd o colecție de scheme permanente, decît produsul încă deschis al unei continue autoconstrucții“ [6, p. 95]. De aceea, credem că observațiile lui J. Piaget la adresa structuralismului fixist, observații care își propun să scoată în evidență istoricitatea structurilor inteligenței și a celor lingvistice, se potrivesc de minune și în cazul analizei concepției lui Whorf.

Din analiza parțială și incompletă a rolului limbajului în elaborarea tabloului asupra realității obiective rezultă cu suficientă claritate, credem, că studiul limbajului trebuie să devină una din preocupările esențiale ale epistemologiei marxiste contemporane.

BIBLIOGRAFIE

1. K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. 1, Ed. Pol., ed. II, București, 1960.
2. L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Ed. Pol., București, 1970.
3. M. Born, *Fizica în concepția generației mele*, Ed. Șt., București, 1969.
4. A. Einstein, *Fizika i realnost*, Izd. „Nauka“, Moskva, 1965.
5. M. V. Mostepanenko, *Filosofia i fiziceskaia teoria*, Izd. „Nauka“, Lenin-grad, 1969.
6. J. Piaget, *Le structuralisme*, Presses Univ. de France, Paris, 1968.
7. M. A. Rozov, *Naucinaia abstrakția i eto vidî*, Izd. „Nauka“, Moskva, 1965.
8. A. Schaff, *Introducere în semantică*, Ed. Șt., București, 1966.
9. B. L. Whorf, *Otnoșenie norm povedenia i mișlenia k iazîku*, „Novoie v lingvistike“, vîpusk 1, Izd. Inostr. Literaturî, Moskva, 1960.
10. B. L. Whorf, *Nauka i iazîkoznanie*, „Novoie v lingvistike“, vîpusk 1, Izd. Inostr. Literaturî, Moskva, 1960.
11. H. Wald, *Structura logică a gîndirii*, Ed. Șt., București, 1962.
12. *Strukturno-tipologhiceskie issledovania*, Sbornik statei, Izd. Akad. nauk SSSR, Moskva, 1962.
13. *Istoria generală a științei*, vol. II, Ed. Șt., București, 1971.

ОБЪЕКТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ ЯЗЫКА?

(Резюме)

Автор статьи, исходя из различия между эмпирическими и теоретическими понятиями, анализирует отношение последних к объективной реальности. Выработывая основные понятия научной теории, познающий субъект строит идеализированные объекты, для которых нельзя найти эквивалента в рамках действительности. Незнание природы теоретических понятий приводит к их опредмечиванию, т.е. к их переносу в объективную реальность. На каждом этапе развития науки наблюдается опредмечивание некоторых из ее понятий. Превышение отдельного познавательного этапа означает одновременно устранение существующих опредмечиваний. В статье подчеркивается также и другой способ устранения опредмечиваний, а именно эпистемологический анализ научных знаний. † †

В дальнейшем, на основе установленных принципов, автор анализирует существенные стороны гипотезы Сепир-Уорфа. Допуская существование опредмечивания понятий (т.е. объективации, согласно терминологии Уорфа), автор критикует метафизическую и неисторическую позицию Уорфа, согласно которой понятие времени у европейских народов является опредмечиванием, обусловленным структурой их языка. Эта свойственная каждому языку структура неизбежно требует определенного мировоззрения. Так, язык не испытывает никаких влияний, оказываемых познанием и практикой.

Признавая справедливость и важность принципа лингвистической относительности, выработанного Сепиром и Уорфом, автор критикует абсолютизацию активной роли языка в формировании представления о мире.

OBJECTIVE REALITY OR LANGUAGE REALITY?

(Summary)

Starting from the distinction between the empirical notions and the notions of theory the author analyses the relation between the latter and the objective reality. Elaborating the fundamental concepts of the scientific theory, the subject builds idealized objects for which we cannot find a correspondent in reality. The lack of knowledge concerning the nature of the theoretical concepts leads to their reification, i.e. their transposition into the objective reality. In each stage of science development we are witnesses of the reification of some of its concepts. Transcending the respective stage of knowledge, means at the same time the elimination of the existing reifications.

The present paper points out another way of eliminating the reifications, i.e. the epistemological analysis of the scientific knowledge.

Based on the established principles the author analyses the Sapir—Whorf hypothesis in its essential points. Admitting the existence of the reification of the concepts (of objectivity according to Whorf's terminology) he criticises the metaphysical, unhistorical position adopted by Whorf, who considers that the notion of time at European peoples constitutes the reification determined by the structure of their language. This specific structure of every language fatally leads to a certain vision of the world. Thus, the language is eluded from any influence, any progress in the sphere of knowledge and practice.

Recognizing the validity and the importance of the principle of linguistic relativity elaborated by Sapir and Whorf, the author criticises the overemphasis of the active role of the language in building a historical image of the world.

INFERENȚA PROPOZIȚIONALĂ ÎN LOGICA CLASICĂ

ION V. MESAROȘIU

Teoretizarea inferenței propoziționale este un aport deosebit adus la dezvoltarea logicii de gânditorii grupați în școala megaro-stoică din care, cum ne indică istoria filosofiei, fac parte megaricii Eubulide din Milet, Diodor Cronos, Filon din Megara (sec. IV î.e.n.) și stoicii Zenon din Citium, Cleante și, cel mai important pentru problema de care ne ocupăm, Crysipp, despre care se spunea în vremea lui că „dacă zeii ar avea o logică, aceasta ar trebui să fie logica lui“. Cum scrierile, multe la număr, ale acestor gânditori s-au pierdut, informațiile despre concepția lor privind logica le deținem din comentariile făcute de Diogene Laertius și de Sextus Empiricus, acestea fiind textele de bază de la care pornesc și de care țin seama diferiții cercetători și interpreți în domeniul logicii.

Inferențele și structurile logice sînt determinate de esența gândirii care, deși unică și aceeași, are capacitatea potențială de a se modela sub presiunea necesităților practicei, în scopul cunoașterii cît mai adecvate a proceselor și lucrurilor obiective. Lucrurile pot fi privite și studiate, cum se știe, din multiple puncte de vedere și sub diferite laturi și aspecte: pot fi văzute sub aspectul intensiunii și al extensiunii, ca raporturi calitative și cantitative dintre general și individual, dintre esențial și neesențial, dar pot fi văzute și sub aspectul relațiilor în care stau, sub aspectul conexiunilor și al dezvoltării lor ca raporturi de succesiune, condiționare, cauzare, generare etc. Din modurile diferite de a urmări cunoașterea proceselor și lucrurilor obiective derivă deosebirea dintre specificul inferenței caracteristică logicii aristotelice, a celei propoziționale caracteristică logicii stoice, ca și a celei tranzitive caracteristică logicii relațiilor.

Analiza concepțiilor despre realitate ale gânditorilor care au fundamentat sisteme logice ne duce la această constatare. Astfel, Aristotel, urmărind lucrurile sub aspectul intensiunii și al extensiunii lor, în scopul cunoașterii universalului, a descris formele și structurile logice în modul cum acestea reflectă esența calitativă și cantitativă prin mijlocirea conceptului. Gîndirea se mișcă în structurile logice aristotelice de la un concept la alt concept, actul rațional efectuîndu-se prin termeni în ra-

porturi de incluziune și excluziune. Într-un silogism perfect, scrie Aristotel, termenii sînt în așa fel raportați unul la altul, încît cel din urmă (minorul) este conținut în cel mijlociu luat ca întreg, iar mijlociul este conținut în termenul prim (major) sau exclus din el¹. Silogismul perfect de care vorbește Aristotel este modelul inferenței prin includere a termenilor. Vizînd cunoașterea necesarului care nu este altceva decît universalul, gîndirea raportează prin acest model conceptele între ele în scopul de a afla în ce măsură un concept sau altul aparține sau nu universalului. Inferența se realizează prin raporturi de includere cu sensul că, dacă A aparține lui B și dacă B aparține lui C , atunci A aparține cu necesitate lui C .

$$(A \subset B) \& (B \subset C) \rightarrow (A \subset C)$$

Urmărind cunoașterea realității sub aspectul raporturilor dintre lucrurile singulare, din punctul de vedere al modului cum se leagă evenimentele unele de altele, cum se generează unele pe altele, gînditorii megaro-stoici au descris inferența și structurile gîndirii în modul cum se adecvează la reflectarea acestor relații. Adecvîndu-se specificului lor, gîndirea le reflectă mișcîndu-se prin variabile propoziționale care, legate între ele într-o anumită ordine, asigură valabilitatea actului rațional. Fiindcă gîndirea se mișcă prin relații de implicație între propoziții sub forma

$$a \rightarrow b \text{ (dacă } A, \text{ atunci } B,)$$

inferența poartă denumirea de propozițională și are, cum se vede, specific deductiv-demonstrativ. Formula reprezintă relația după care, dacă acceptăm valabilitatea condiției, se impune cu necesitate să recunoaștem și valabilitatea consecinței, iar dacă negăm valabilitatea consecinței, se impune să negăm și condiția. E ușor de recunoscut în acest tip de inferență regula de „detașare“ utilizată de logica modernă în procedeele de deducție:

$$\frac{p \cdot p \rightarrow q}{q}$$

— dacă p și $p \rightarrow q$ sînt enunțuri valabile, atunci și q este enunț valabil.

Diferită de inferența și structurile logice aristotelice, dar complementară, inferența propozițională este adecvată cerințelor practicii și științei care, la un anumit grad de dezvoltare, cer nu numai cunoașterea esenței lucrurilor, ci și a raporturilor în care există și se dezvoltă aceste lucruri.

Megaricii sînt primii gînditori care au utilizat în mod deliberat inferența propozițională din nevoi de polemică și argumentare împotriva adversarilor și tot ei au încercat, cum atestă Sextus Empiricus, să explice teoretic condițiile de valabilitate ale silogismului ipotetic. Adevărații in-

¹ *Organon*, an. pr., p. 6, Editura științifică, 1957.

temeiatori ai logicii propoziționale rămân însă gânditorii din școala stoică. Aceștia nu numai că o derivă din concepția lor fundamentală despre realitate, dar o și întemeiază în toate determinațiile ei pe această concepție. Considerind că reale sînt numai corpurile materiale existente ca individualități imposibil de a fi unite prin însușiri comune și generale în clase distincte, stoicii nu vorbesc de genuri, de specii, de concepte ca esențe raționale între care ar putea exista raporturi de includere. Lor, conceptele nu le spun nimic cu privire la realitate.

Dar, deși fărîmitată în corpuri individuale, realitatea nu este, în concepția lor, îngrămădire haotică de singulare. Există în întregul ei o unitate deplină: corpurile individuale sînt legate între ele și comunică unele cu altele prin raționalitatea care le cuprinde, fapt ce determină ca realul să fie pentru ei corporal și rațional în același timp. Stoicii acceptă existența unei rațiuni universale care, pătrunzînd toate existențele materiale, guvernează universul în întregul său și nu numai în întregul său, ci și în fiecare parte a sa². Manifestîndu-se ca o forță activă, ca o tensiune internă, rațiunea regizează și ordonează relațiile și mișcările existențelor individuale. *Logos universal* cu caracter de destin — noi am spune cu caracter determinist —, această rațiune reglementează modalitățile de relaționare a lucrurilor în univers, reglementează raporturile dintre evenimentele și acțiunile de orice natură născute din relațiile felurite în care stau lucrurile între ele. Efecte și rezultate ale relațiilor dintre lucruri, faptele și evenimentele nu sînt corporale, ci modalități de manifestare a corpurilor, fără existență independentă, legate de cauzele care le determină; există, cu alte cuvinte, în măsura raportării lor la corpurile ce le generează.

Ca urmare, indiferent de natura lor, faptele și evenimentele nu pot fi exprimate în concepte care indică esențe și clase de lucruri, ci în verbe ca acțiuni în raport de lucrurile care le-au dat naștere. Faptul este deosebit de important pentru specificul inferenței. Pivotal ei nefiind conceptul, inferența nu se realizează prin variabile predicative. Pivotal inferenței este raportul de conexiune succesivă dintre antecedent și consecvent care, fiind determinat de însăși esența sa rațională, are caracter de necesitate³.

Efecte ale relațiilor dintre corpurile materiale singulare, faptele și evenimentele nu sînt exprimate logic prin variabile predicative care să poată fi înlocuite cu concepte în relații de incluziune regizate de principiul identității, ci prin variabile propoziționale care reprezintă raporturi necesare de condiție — consecință, regizate de principiul rațiunii suficiente. Exprimiînd condiționarea necesară, propoziția are altă natură și altă structură decît propoziția categorică care relaționează raporturi de includere între concepte. Subiectul ei nu este un concept cuprins sau nu în alt concept cu funcție de predicat; ca urmare, propoziția nu rela-

² Bridaux André, *Le stoicisme et son influence*, Paris, P.U.F., 1966.

³ Brachard V., *Études de philosophie ancienne et philosophie moderne*, Paris, 1968.

ționează termeni și deci nu are caracter apofantic. Subiectul reprezintă obiectul singular care poartă asupra lui o acțiune, iar predicatul indică un efect incorporeal aflat într-un anumit raport cu obiectul exprimat prin subiect. Propoziția structurează, cu alte cuvinte, conexiuni condiționale cu caracter singular, mai precis, în care condiționalele sînt exclusiv singulare. Conținînd asemenea raporturi, propoziția capătă o formă complexă; apare ca o conexiune de două propoziții simple legate în așa fel încît cea de-a doua se deduce din prima.

Propoziția reproduce, cum vedem, un proces inferențial. Bunăoară, propoziția *Dacă e ziuă, atunci e lumină*, des folosită ca exemplu în *antichitate*, structurează un astfel de proces și indică relația dintre o condiție și o consecință. Consecința exprimată în cea de-a doua propoziție simplă poate fi acceptată numai dacă acceptăm valabilitatea condiției exprimate în prima propoziție simplă. Accentul cade în această structură exclusiv pe raportul dintre evenimente.

Meritul de a fi descris diferitele modalități de formare a propozițiilor complexe, de a fi studiat functorii relaționari, de a fi clasificat propozițiile și de a fi pus în evidență rolul pe care-l au în structurile logice, cu multe secole înainte de a fi fost studiate și utilizate de logica simbolică modernă, aparține gînditorilor din școala megaro-stoică. Din această cauză, aceștia sînt considerați drept precursori a ceea ce numim azi logica calculului propozițional.

Propozițiile ipotetice, conjunctive sau disjunctive, cele asertorice compuse sau cele comparative, exprimă efecte rezultate din raporturile dintre lucruri. Acest fapt are mare importanță în ceea ce privește natura și specificul inferenței propoziționale și a structurilor logice prin care se efectuează. Inferența de acest fel nu reproduce schema lucrurilor reale așa cum o reproduc structurile silogismului categoric. Reproduce raporturile rezultate din conexiunea și mișcarea lucrurilor reale. Dacă inferența și structurile propoziționale nu se referă la structura lucrurilor, adevărul vizat prin mijlocirea lor nu poate rezulta din adecvarea gîndirii la lucrurile reale, căci nu existența sau non-existența obiectului este în atenția gîndirii, ci raporturile necesare de condiționare a efectelor rezultate din acțiunea dintre lucruri singulare. Urmează că din structurarea, mai precis din exprimarea corectă a raporturilor de dependență în care se mișcă și se dezvoltă lucrurile nu va rezulta *adevărul*, ci *adevăratul*.

Concordanța deplină între concepția despre realitate a stoicilor și concepția lor despre logică este evidentă. Nerecunoscînd existența universalului, reale și efectiv și inteligibil fiind pentru ei exclusiv corpurile individuale, adevărul nu rezidă în gîndire ca reflectare a esențialității lucrurilor prin mijlocirea conceptului inteligibil. Adevărul există în inșiși lucrurile reale și concrete, mai precis spus, ele, lucrurile, sînt adevărul. Stoicii pun, cum vedem, semnul identității între lucrurile materiale și adevăr. Adevărul este un „corp“, relatează Diogene Laertius⁴, iar adevăratul un „incorporeal“, o acțiune, „un raport cuprins într-o expresie verbală“. Ade-

⁴ *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, București, 1963.

văratul, informează și Sextus Empiricus⁵, se referă la ceea ce putem gândi și apare sub forma unui semn care servește pentru a da la iveală o „consecință“. Urmărind aflarea consecințelor, inferența propozițională vizează cunoașterea feluritelor manifestări și relații care, efecte ale lucrurilor fiind, nu pot fi din această cauză, adevărul, ci efectele adevărului; de aceea, adevărate sau false. Acest specific determină caracterul formalist al logicii stoice. Formalismul ei se manifestă în faptul că structurile propoziționale apar sub forma unor expresii verbale, sub forma unor combinații de semne indiferente la conținut, care nu exprimă decât modurile cum se deduc consecințele din antecedente, care „servesc pentru a da la iveală consecințele“. Cu alte cuvinte, structurile exprimă modurile cum apar faptele și evenimentele din lucrurile care le generează. Din confruntarea evenimentelor și a acțiunilor cu obiectele reale rezultă certitudinea cu privire la caracterul de adevărat sau fals al enunțurilor și expresiilor despre ele. Confruntarea se efectuează prin mijlocirea raționamentelor, adevărate sau false în funcție de corectitudinea după care sînt combinate aserțiunile între ele, adică în funcție de raportul în care se află valorile de adevăr ale propozițiilor componente. De valorile de adevăr ale propozițiilor componente depinde caracterul de adevărat sau fals al raționamentului în întregul lui. „Un silogism ipotetic, remarcă Sextus Empiricus, începe sau cu o aserțiune adevărată și termină cu o aserțiune adevărată (...) sau începe cu o aserțiune falsă și termină tot cu una falsă (...) sau începe cu o aserțiune adevărată și termină cu una falsă (...) sau începe cu una falsă și termină cu una adevărată“⁶. Examinarea următoarelor propoziții confirmă afirmațiile făcute:

- a · a — dacă e ziua, atunci e lumină;
- f · f — dacă pămîntul zboară, atunci pămîntul are aripi,
- a · f — dacă există pămîntul, atunci pămîntul zboară;
- f · a — dacă pămîntul zboară, atunci pămîntul există.

Din aceste patru propoziții, una singură e falsă în întregul ei, cea care începe cu o aserțiune adevărată și termină cu una falsă, celelalte sînt adevărate. Și, în adevăr, propoziția *dacă există pămîntul, atunci pămîntul zboară*, rezultînd dintr-o combinație în care prima propoziție simplă este adevărată, iar cea care urmează este falsă, nu poate fi adevărată în întregul ei, pentru că, conform cerințelor legii rațiunii suficiente, dintr-o cauză adevărată nu poate rezulta o consecință falsă. Din propoziția adevărată *pămîntul există* nu poate rezulta *pămîntul zboară*. Celelalte sînt valabile pentru că din adevărat decurge adevărat, iar din fals decurge fals. Este adevărată și propoziția f · a, pentru că un adevărat poate decurge din alte cauze decât din cea enunțată. Potrivit cerințelor legilor gândirii, din adevărul condiției rezultă în mod necesar adevărul consecinței, din falsitatea condiției rezultă în mod necesar falsitatea condiției. Din falsitatea condiției nu rezultă în mod necesar falsitatea consecinței, ea putînd fi urmarea și a altor condiții.

⁵ *Schițe pyrrhoniene*, București, 1965.

⁶ *Opere filosofice*, p. 79.

Apare suficient de clar că, spre deosebire de propozițiile apofantice îndreptate prin termenii lor spre conținut, propozițiile inferențiale, reprezentând modurile de relaționare a propozițiilor simple în propoziții moleculare, se îndepărtează de conținut, capătă caracter pur formalist, funcție logică avînd exclusiv relațiile dintre propoziții luate ca unități. Ca expresii corespunzătoare reprezentărilor raționale, aceste propoziții constituie materia structurilor raționamentului de relație care, spre deosebire de silogismul categoric alcătuit din propoziții apofantice, funcționează în baza unui grup de axiome rezultate din cerințele principiului rațiunii suficiente. Formulate pentru prima dată de gînditorii din școala stoică și denumite de ei „argumente“ sau „indemonstrabile“, axiomele reprezentate prin variabile numerice sînt enunțate astfel:

1. dacă primul, atunci al doilea, dar primul, deci al doilea = modul ponens;

2. dacă primul, atunci al doilea, dar nu al doilea, deci nu primul = modul tollens;

3. nici primul, nici al doilea, dar primul, deci nu al doilea = modul ponendo-tollens;

4. primul sau al doilea, dar primul, deci nu al doilea = modul ponendo-tollens;

5. primul sau al doilea, dar nu al doilea, deci primul = modul tollendo-ponens.

În structurile propoziționale, premisa majoră este o propoziție moleculară, iar premisa minoră, o propoziție de constatare care afirmă sau neagă faptele sau evenimentele pe care le enunță majora; mai precis, afirmă sau neagă relația pe care o enunță majora. Aici nu avem un termen mediu în sensul celui aristotelic. Dar, dacă vrem totuși să găsim un factor mijlocitor, atunci acesta poate fi propoziția simplă care în anumite cazuri cuprinde antecedentul majorei reafirmat în minoră, iar în alte cazuri, propoziția simplă care cuprinde consecventul majorei negat în minoră. Mai puțin logic, rolul propoziției cu funcție de minoră este acela de a înregistra conținutul de cunoaștere dat în reprezentarea comprehensivă (pentru stoici — mijloc de cunoaștere directă a lucrurilor singulare), este acela de a servi drept termen de comparație în procesul de confruntare a reprezentărilor raționale cu lucrurile. Din această confruntare rezultă certitudinea în ceea ce privește valorile de adevărat — fals ale reprezentărilor raționale.

Ceea ce trebuie accentuat este faptul că deducția în inferența caracteristică logicii stoice rezultă exclusiv din condiționări singulare. Propozițiile au, cum am văzut, subiecte singulare. Accentuarea e necesară pentru că s-au găsit interpreți care contestă că logica stoică ar avea specific exclusiv propozițional în sensul explicitat, adică că stoicii ar concluder prin raționamente numai din condiționale singulare. Ei afirmă că stoicii ar fi utilizat și propoziția condițională cantificată universal care echivalează de fapt cu propozițiile aristotelice de tipul A. E., adică ar fi altă formă a

пропозиțiilor aristotelice. Raționamentele constituite din astfel de propoziții n-ar fi altceva decât o altă formă a esenței silogisticii aristotelice. O astfel de părere susține și W. H. Hay, profesor la Universitatea din Wisconsin, în comunicarea sa *Aplicarea logicii în viziunea stoică*, făcută la un simpozion de filosofie ținut în 1968, în St. Louis (Missouri)⁷. El își ilustrează afirmația prin propoziția următoare, extrasă dintr-un text scris de Cicero: *Dacă cineva s-a născut la răsăritul Caniculei, nu va muri pe mare*. Fiind adevărată această propoziție, va fi adevărată și următoarea: *Dacă Fabius s-a născut la răsăritul Caniculei, Fabius nu va muri pe mare*. Prima propoziție e interpretată drept propoziție universală pentru că aceasta are subiect nedeterminat, considerat de W. H. Hay a fi cantificat universal. Mai atent privite însă, propozițiile de acest fel nu vizează universalul, ci mai degrabă un grup de singulare, din care putem reține, în vederea raționării, pe unul sau pe altul dintre ele. Este justă, după părerea noastră, afirmația lui Kahn, profesor la Universitatea din Pennsylvania, care cu ocazia aceluiași simpozion⁸, concludă că asemenea propoziții nu sînt altceva decât expresia lingvistică a unor „mănunchiuri de condiționale individuale“. Nici nu se poate înțelege altceva, dacă ținem seama de specificul concepției despre realitate a gânditorilor stoici. Logica stoică nu poate fi decât o logică propozițională în care inferența se mișcă de la condiționale singulare. Desigur, și în silogismul aristotelic se poate opera cu propoziții condiționale, cînd acestea sînt văzute prin natura lor generală. În logica stoică însă e vorba de propoziții condiționale văzute prin natura lor specifică, natură determinată de concepția despre realitate a gânditorilor stoici.

ПРОПОЗИЦИОННОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ В КЛАССИЧЕСКОЙ ЛОГИКЕ

(Резюме)

Автор показывает, что пропозиционное заключение, впервые изученное мегаро-стоическими мыслителями, соответствует познанию отношений между вещами, познанию эффектов, вытекающих из соотношения, в которое могут вступать вещи между собой. Соответствуя этой специфике, мышление движется в рамках этого типа заключения посредством пропозиционных переменных, которые, будучи связаны в определенном порядке, обеспечивают справедливость рационального акта. Имея дедуктивно-демонстративный характер, заключение применяется современной логикой как правило „отделения“.

В дальнейшем автор показывает различие между пропозиционным заключением и другими типами заключений, специфику и структуру заключительных пропозиций, условия истины, а также аксиомы, на которых базируются логические структуры, основанные на пропозиционном заключении. Показан формалистский характер пропозиционной логики и в завершение всего рассматриваются современные споры о пропозиционном заключении.

⁷ „Archiv für Geschichte der Philosophie“, nr. 2, 1969.

⁸ „Archiv für Geschichte der Philosophie“, nr. 2, 1969.

L'INFÉRENCE PROPOSITIONNELLE DANS LA LOGIQUE CLASSIQUE

(Résumé)

Dans l'étude ayant ce titre on montre que l'inférence propositionnelle étudiée pour la première fois par les penseurs mégaro-stoïques est adéquate à la connaissance des rapports entre les choses, à la connaissance des effets qui résultent de la relation possible entre les choses. Adéquate à cette spécificité, la pensée se meut dans ce type d'inférence par des variables propositionnelles qui, conexées en un certain ordre, assurent la valabilité de l'acte rationnel. Ayant un caractère déductif-démonstratif, elle est utilisée par la logique moderne comme règle de „détachement“.

L'étude met en relief la différence entre l'inférence propositionnelle et les autres types d'inférence, le spécifique et la structure des propositions inférentiales, les conditions de la vérité aussi que les axiomes sur lesquelles se fondent les structures logiques basées sur l'inférence propositionnelle. On montre le caractère formaliste de la logique propositionnelle et on passe en revue les discussions contemporaines à propos de l'inférence propositionnelle.

TRADIȚIA ȘI DEZVOLTAREA MORALEI

KATALIN SZEGŐ

Problematika tradiției nu aparține în mod expres eticii, ar putea fi abordată cu șanse mai bune de reușită dinspre sociologie sau axiologie. Mai mult decît atît, abordarea problematicii tradiției poate fi diferită de cea sociologică și axiologică. Multitudinea punctelor de vedere le putem explica prin condițiile specifice și prin particularitățile domeniilor concrete ale cugetării. E evident că problematica tradiției e cercetată într-un fel de etnograf, altfel de teoreticianul literar, iarăși altfel de către muzicolog sau de specialistul în etică. Chiar în cadrul unuia și aceluiași domeniu pot fi aplicate diferite puncte de vedere. În cazul nostru tradiția, respectiv momentul moral al tradiției poate fi abordat dinspre mișcarea istorică socială sau dinspre istoria gîndirii. În acest caz din urmă se poate urmări dezvoltarea și formarea tradiției umaniste de exemplu, sau continuitatea și discontinuitatea evoluției noțiunilor și categoriilor eticii. Aș dori să ating doar prima chestiune, atrăgînd atenția asupra unor puncte de vedere — discutabile de altfel.

Viziunea care alege cîte un moment din complexul tradiției nu este arbitrară, fiindcă părțile componente ale tradiției au o existență și un sens relativ independent. Cîteodată și împrejurările ne ajută, fiindcă preocuparea socială împinge pe primul plan al atenției cînd unul dintre elementele parțiale, cînd altul — ceea ce se explică, desigur, totdeauna prin cauze mai profunde. Independența relativă a părților este deci indiscutabilă. Totuși trebuie să accentuăm relativitatea ei. Tradiția nu este un conglomerat al părților izolate, ci există și funcționează ca un tot organic în spațiul și timpul social. Corelația părților se caracterizează nu prin coexistența lor, ci prin interdependența reciprocă și interpătrunderea lor. De aceea am susținut că investigația sociologică prin viziunea totalului poate oferi soluții mai eficace decît orice alt domeniu specific. Ce justifică totuși o abordare sau posibilitatea unei abordări a chestiunii și din punctul de vedere al eticii?

Pe de o parte, conținutul moral al raportului conștientizat social față de tradiție; pe de altă parte, însuși conținutul moral al tradiției.

Se știe că tradiția nu poate fi redusă la tradiția morală. În orice caz are o sferă mai vastă și mai eterogenă decât sfera moralei. Raportul față de tradiție are însă totdeauna un caracter pronunțat etic. Ce și cum alegem din valorile acumulate — aceasta nu depinde numai de intelectul nostru, ci și de sentimentele noastre, de conștiința noastră morală, de simțul de răspundere și de datoria noastră. Dar, cînd se resimte cu o acuitate deosebită acest caracter moral al raportului față de totalitatea tradiției? Se pare că raportul față de tradiție ca o temă conștientă, ca un punct de ciocnire al luptelor ideologice se ivește în epocile dense și dinamice. Știm deja că și timpul istorico-social poate fi mai dens sau mai puțin dens, că epocile pot fi și ele dinamice sau consolidate. Timpul social dinamic și dens este timpul schimbărilor rapide și radicale. În timpul unor astfel de schimbări se pot ivi îndoieli și o nesiguranță morală în legătură cu problema: practica și teoria epocii respective dă un răspuns destul de adecvat la problemele produse de societate, atitudinea și acțiunea umană corespund cu stadiul nou social? În astfel de împrejurări pozițiile se pot lesne polariza. Sînt unii care, în numele spiritului vremii, repudiază tradiția ca fiind perimată în totalitatea sa. Cei de la polul opus, accentuează prioritatea tradiției și a atașamentului necondiționat față de tradiție. Acest din urmă punct de vedere este caracteristic nu numai conservatorismului.

Acestea nu sînt doar poziții teoretice, ci și probleme de convingere morală și de atitudine și de multe ori iau forma unor conflicte morale. Ba, în cazul anumitor contradicții sociale — de exemplu în conflictele dintre generații — apar în primul rînd ca niște contradicții morale.

Oricît de justificabil ar fi oricare dintre cele două puncte de vedere, ambele sînt unilaterale. Sînt unilaterale fiindcă tradiția și contemporaneitatea nu pot fi închise într-o oarecare lume spirituală izolată. Ba, mai mult, în sfera practicii cotidiene tradiția se poate obiectiva numai în focul încrucișat al contemporaneității, iar contemporaneitatea poate să-și croiască drumul și astăzi numai prin filtrul tradiției. Ar fi o imprudență de a fabrica — chiar și pe plan teoretic — două poluri rigide opuse din cele două laturi ale aceluiași proces.

Dar să ne întoarcem la ideea noastră inițială. Există corelație între răspunsul adecvat corespunzător cu stadiul nou social, pe de o parte, și legătura reciprocă a tradiției cu contemporaneitatea, pe de altă parte, deși corelația aceasta nu este directă, ci numai mijlocită. Rădăcinile problemelor caracteristice fiecărei epoci și posibilitățile răspunsurilor practice și teoretice adecvate trebuie căutate în mișcarea relațiilor fundamentale ale societății. Numai prin multe nivele intermediare putem ajunge de la ele la tema tradiției și a contemporaneității, care exprimă noul. Cele mai importante dintre nivelele intermediare sînt interesul obiectiv al grupurilor sociale și conștiința acestor interese. Conștiința morală este o parte immanentă a conștiinței de clasă și se afirmă cu o pondere deosebită în formularea și motivația scopurilor fixate.

Selectarea, conservarea și depășirea tradiției depinde de dialectica intereselor și interesărilor. Prima întrebare în această privință este deci,

pe baza căror interese este operată selectarea de către integrația socială dată (clasă, pătură, națiune sau naționalitate)? Această întrebare este imediat completată de o alta: în ce măsură exprimă interesele obiective ale integrației date interesele general umane, în ce măsură pot ele îmbogăți valorile generice? Deci: în ce măsură se încadrează integrația în linia progresului social și al procesului de umanizare corelat în conținut cu acest progres.

Interesele obiective nu se manifestă niciodată în mod automat, nici în relația față de tradiție. Conștiința socială nu exprimă totdeauna în mod adecvat interesele obiective ale grupului, păturii sau clasei sociale. Pseudointeresele sînt generate întotdeauna de mecanisme false de cunoaștere. Pseudointeresele nu este pur și simplu conștiința falsă, ci „o falsă conștiință falsă”. (Categorica aceasta se găsește în cartea lui Lukács, *Istorie și conștiința de clasă*.) „Falsa conștiință falsă” acoperă valorile autentice ale tradiției, le denaturează, aduce în conștiință și în practică valori neautentice, pseudoactuale în locul celor autentice, în numele viitorului conceput utopic.

Există și o altă posibilitate: integrația socială își recunoaște în practică interesele obiective, dar își ideologizează acțiunile greșit. Acest fenomen este numit de Lukács „conștiința falsă justă”, fiindcă promovează interesele și scopurile obiective, deși pe căi ocolite. Pe baza „conștiinței false juste” se poate petrece selecțiunea spontană a tradiției, încadrarea sa în prezent și completarea sa, însă nu fără denaturări.

Așadar calitatea de a poseda conștiința morală și formarea morală a atitudinii au un rol foarte mare în edificarea conștiinței juste. Din cauza aceasta îndrăznesc să afirm că raportul față de tradiție este totdeauna și un raport cu un puternic conținut moral, și etica nu poate renunța la studiul lui.

Al doilea punct de vedere este conținutul moral al tradiției. Și aici trebuie să încep cu atingerea unor probleme de caracter general.

Este o însușire specific umană de a acumula experiențele și cunoștințele noastre și de a le trece mai departe ca valori sociale. Mijloacele acumulării și transmiterii sînt limba scrisă și vorbită, dar nu în mod exclusiv. Experiențele și cunoștințele noastre se fixează și în cutume. Obiceiurile se ivesc totdeauna pe baza unor cerințe și necesități sociale și au un caracter puternic normativ. Însă nu numai acest caracter normativ le apropie de morală. În afară de faptul că există obiceiuri cu un pronunțat caracter moral, fiecare obicei conține întotdeauna și un moment moral. Dacă nu altfel, atunci măcar prin faptul că prescrie în anumite situații anumite forme de comportament. Prescrierea și forma de comportament sînt transmise ca automatisme sociale, convenții, judecăți preliminare sau prejudecăți. Ele au un rol foarte mare în formarea și fixarea sensibilității morale și a sentimentului moral. Deci obiceiurile întăresc nu numai fenomenele morale cu caracter normativ. Ele predispun grupurile sociale și indivizii la interiorizarea anumitor sisteme de cerințe morale, anumitor feluri de

comportamente, anumitor modele umane atât în sensul pozitiv al cuvîntului cît și în cel negativ.

După părerea lui Max Weber obiceiurile au față de Ianus, fiindcă se pot menține și atunci cînd necesitatea care le-a generat a dispărut, deși se pot umple cu un conținut nou și cu o necesitate nouă. Au față de Ianus fiindcă sînt conservatoare și pot îngreuna formarea noului, dar ele mențin și valorile umane ale conviețuirii, deci asigură și continuitatea conviețuirii.

Este așadar o proprietate specific omenească faptul că acumulăm experiențele și cunoștințele noastre și le transmitem ca valori. Mijloacele acumulării sînt limba vorbită și scrisă, și — acuma putem adăuga — rețeaua obiceiurilor.

Ce dă tradiției calitatea de a fi transmisibilă?

Tradiția este concretă, în sensul dialectic al cuvîntului: ea este în același timp și general și particular. Este general fiindcă obiectivează valori generice, universal umane *în timpul și spațiul social specific*. Orice integrație socială contribuie în felul său relativ independent la formarea valorilor generice. Caracterul specific nu este o problemă de formă, fiindcă tradiția este mai mult decît o îngrămădire a valorilor, experiențelor și cunoștințelor. Tradiția este *modalitatea în care acumulăm și transmitem valorile*.

În cazul tradiției morale trebuie să luăm în considerare încă o specificitate importantă. Și anume, valorile morale nu exprimă numai ceea ce este, ci și ceea ce ar trebui să fie. Au deci nu numai un caracter descriptiv, informativ, ci ne și orientează către acțiunea bună — sau presupus bună —, către viitor.

Valori etern umane în sensul imuabil al cuvîntului nu există nici în domeniul moralei, dar există și acționează valori universal umane. Valori universal umane sînt acele obiceiuri, norme și valori morale, sentimente și deprinderi cu conținut potențial pozitiv care se formează totdeauna într-o anumită epocă istorică, dar după formarea lor devin factori în dezvoltarea morală a întregii omeniri.

Orice valoare universal umană a apărut și s-a format într-o anumită epocă istorică, în lupte de clasă concrete. Purtătoarea valorii este la început totdeauna o clasă, ea fiind o parte a moralei clasei respective. Așa a luat naștere dragostea în societatea feudală, la început ca o încălcare a normelor sociale acceptate. Burghezia în ascensiune a formulat mai tîrziu, împotriva feudalismului, cerința ca baza căsătoriei să fie dragostea. Acea normă care cere ca dragostea să se bazeze pe egalitatea partenerilor a luat naștere însă ca o critică a lumii sentimentelor burgheze și a căsătoriei burgheze. Cu acest exemplu am dorit să demonstrez că valorile universal umane nu sînt imuabile. Conținutul lor se îmbogățește sau, cel puțin, se modifică neconținut. Dar această îmbogățire, respectiv modificare, nu schimbă întru nimic faptul că este vorba despre îmbogățirea în conținut a tradiției. Această continuă amplificare valorică dă posibilitatea

ca oamenii unor epoci ulterioare să înțeleagă conflictele, pasiunile și valorile oamenilor epocilor trecute.

Deci, când se formează o oarecare valoare morală la o anumită treaptă a istoriei, în sinul moralei anumitor clase, această valoare nu se pierde, ci se păstrează ca tradiție, obicei și trăiește mai departe ca o normă elementară sau abstractă sau chiar ca precedent istoric.

Valorile morale devenite generale pot fi părți constituante ale moralei unor clase diferite; e adevărat, în proporții și moduri diferite. Acest lucru e caracteristic și pentru epocile care se succed. Unele valori sau grupuri de valori sînt realizate mai intens de anumite epoci decît de altele.

Cele expuse mai sus se referă nu numai la valorile pozitive ci și la fenomenele morale negative. Tirania sau invidia pot forma tradiții în aceeași măsură ca prietenia sau solidaritatea. Ele s-au format de asemenea în epoci anumite, pot deveni generale după cum unele clase le pot realiza într-o măsură mai mare decît celelalte. Ele stînjesc dezvoltarea morală, dar n-o desființează, deoarece perspectivele tradițiilor morale negative sînt altele decît cele ale tradițiilor pozitive. Decalajul perspectivelor poate fi întărit de către doi factori: pe de o parte de dezvoltarea relațiilor sociale, pe de altă parte de modificarea conștiinței morale.

Este neîndoielnic că totdeauna se dezvoltă mai departe și se generalizează acea substanță morală a cărei afirmare este făcută posibilă și necesară de relațiile sociale date. Dacă se dezvoltă acel fel de relații sociale care promovează umanizarea, proprietăți morale negative ca invidia, gelozia, zgîrcenia se atrofiază, din generale se fac particulare și în sfîrșit individuale, excepții.

Dezvoltarea morală nu este deci o problemă univocă, nici privită din punctul de vedere al tradiției. Nu numai din cauză că însușirea morală negativă este tot așa de tenace ca și tradiția pozitivă, ci și fiindcă dezvoltarea moralei a fost contradictorie în istoria de pînă acum și dintr-un alt punct de vedere. Clasele sau epocile sociale care au elaborat valori morale noi adeseori au eclipsat, au împins pe planul al doilea valori pozitive elaborate de epoci precedente sau au întărit de-a dreptul antivalori vechi sau au creat pseudovalori noi. Din acest punct de vedere este foarte caracteristic rolul burgheziei în dezvoltarea moralei. Burghezia ascendentă a creat numeroase valori morale noi și tot despre această burghezie scriu Marx și Engels în *Manifestul Partidului Comunist* că nu cunoaște nici prietenie, nici dragoste, rupe orice legătură umană, se ploconeste numai banului și cunoaște numai autoritatea banului. Este vorba anume de faptul că putem vorbi pe bună dreptate și despre regres moral în sinul anumitor clase. Regresul moralei anumitor clase, adică ajungerea pe prim plan a calităților morale negative, nu se poate identifica nicidecum cu un regres moral al omenirii. În general — cu puține excepții — regresul moral al unei clase se petrece paralel cu progresul moral al altor clase. Deci nu au dreptate aceia care, constatînd un regres moral la anumite clase și epoci, ajung la concluzia că nu există progres moral.

ТРАДИЦИЯ И РАЗВИТИЕ МОРАЛИ

(Резюме)

Автор статьи изучает вопрос традиции с точки зрения морали.

Высказывается мнение, что воззрение, выбирающее отдельные моменты из комплекса традиции, не является произвольным, ибо составные части традиции имеют относительно самостоятельный смысл.

Рассмотрение данного вопроса и с точки зрения этики мотивируется моральным содержанием и главным образом моральным характером общественно осознанного отношения к традиции.

Согласно сформулированному определению, традиция не является просто накоплением и передачей человеческих опытов и знаний; она представляет собой *конкретный способ*, которым накапливаем и передаем ценности.

TRADITION AND DEVELOPMENT OF MORALS

(Summary)

The author investigates the problem of tradition from the point of view of morals.

The opinion is expressed that the conception which chooses a moment from the complex of tradition is not arbitrary, as the parts of tradition have a meaning and a relatively independent sense.

The ethical approach of the problem is motivated by the moral content of tradition and, particularly, by the moral character of the social conscious rapport towards tradition.

According to the established definition, tradition does not simply mean accumulating and handing down the human experience and knowledge, but the *concrete modality* in which we accumulate and convey the values.

OBSERVAȚII ASUPRA SPECIFICULUI CREAȚIEI ARTISTICE

OVIDIU MAGHIARU

Particularitățile specifice ale creației artistice și tratarea lor ruptă de contextul creației în general a fost una din premisele care au dus la formularea, în estetica occidentală contemporană, teoriei autonomiei artei în societate. Creația artistică fiind privită ca ceva independent și total distinct de practica socială, de activitatea specific socială de creație a valorilor în procesul muncii, s-a ajuns la concluzii, în mare măsură false, care situează arta într-o sferă nesupusă unor rigori raționale, nedeterminată de necesități de ordin social și, deci, nesupusă controlului factorilor de natură socială. A privi arta ca rezultat al activității de creație în general — subliniind în același timp specificul creației artistice — înseamnă a avea o viziune integratoare a fenomenului artistic în ansamblul vieții sociale, înseamnă a privi creația artistică nu ca ceva izolat ci ca o expresie a unor necesități socialmente determinate. Pentru că opera de artă, ca orice altă creație, este rezultatul unei reacții de satisfacere a unei necesități existențiale umane.

Sintem conștienți de dificultățile inevitabile ce apar în câmpul teoriei atunci când se încearcă enumerarea acelor factori care individualizează creația artistică. Aceste dificultăți apar și pentru faptul că probleme cum ar fi psihologia creației, tehnica creației sau clasificarea creației depășesc, în multe privințe sfera de preocupări a esteticii. De aceea, sublinierea citorva elemente specifice generale ale creației artistice nu poate fi decât o operațiune parțială, mai mult cu intenția de a atrage atenția asupra unei problematice de care estetica trebuie să se preocupe. Pe de altă parte, un sistem de criterii stabil și, deci, operant pentru toate actele particulare de creație artistică nu poate fi elaborat. În creația artistică intervin factori de valabilitate strict particulară în sînul aceleiași ramuri artistice. În creația tehnică, de exemplu, momentul creației și factorii care guvernează procesul sînt mult mai ușor de surprins și de sistematizat. Nu este, astfel, de mirare că principiile creației tehnice pot fi însușite prin învățare sau prin practica directă în procesul de producție.

Surprinderea specificității creației artistice în raport cu creația în general este o misiune teoretică grea și pentru faptul că, chiar în cazul

realizării ei, nu poate alcătui un ansamblu de reguli de urmat pentru artiști. Prin urmare, o astfel de misiune poate duce doar la constatări de valoare foarte generală și utile pentru cei ce studiază arta ca fenomen social atît ca origine cît și ca finalitate.

1. Deosebirea cea mai evidentă și mai des pomenită în lucrările de estetică, dintre creație în general și creația artistică, privește finalitatea rezultatului creației artistice spre deosebire de creațiile din celelalte sectoare de activitate în societate. Astfel, creațiile denumite artistice sînt libere de orice utilitarism (cu excepția operelor arhitecturale), înțeles în sensul satisfacerii unor nevoi de ordin material. Din acest punct de vedere, creațiile artistice se deosebesc nu numai de valorile materiale create ci și de valorile spirituale cum ar fi adevărurile științei, principiile eticii, cele ale politicii sau chiar reprezentările religioase. De realizarea acestor valori spirituale sînt legate anumite interese bine delimitate în viața individului și a societății. Creațiile artistice, deși pot fi expresia unor interese concret-istorice ale societății, pot exista și își exercită funcțiunile lor specifice și independent de unele semnificații, altele decît cele estetice. Unele opere artistice muzicale, plastice, arhitecturale etc., create în condițiile istorice ale predominanței gândirii religioase și care la vremea cînd au fost realizate au fost expresia și a unor interese religioase, pot fi azi receptate independent de semnificația lor inițială. Estetica lui Kant și cea a neokantienilor neagă posibilitatea ca valoarea artistică să ființeze în prezența vreunui interes considerat extraartistic. La fel procedează adepții teoriei autonomiei artei în estetica occidentală contemporană. Vom avea prilejul cu altă ocazie să arătăm că teoriile care consideră că în creația și receptarea artei este absent orice interes sau că opera de artă trebuie să ființeze pur, prin calități exclusiv de ordin estetic, sînt absurde din punct de vedere teoretic și irealizabile practic la scară socială.

Deși creațiile artistice au avut în decursul istoriei sensuri multiple, ele se deosebesc în ansamblul creațiilor printr-o finalitate spirituală complexă ce nu se încadrează în categoria valorilor care prin utilizarea lor se consumă. Perisabilitatea lor nu depinde de intensitatea cu care își exercită funcțiunile, așa cum se întîmplă în cazul valorilor materiale. Creațiile artistice nu sînt „utilizate“ în sensul obișnuit al cuvîntului, durabilitatea lor depinzînd numai de calitățile materialului din care sînt alcătuite; ele nu se „uzează“ prin exercitarea funcțiunilor lor specifice. Înțelegem în acest sens delimitat, operele de artă se aseamănă cu adevărurile științelor naturii care, odată descoperite, nu își mai pierd valoarea, intrînd în patrimoniul cunoașterii și transmițîndu-se din generație în generație. Cu alte cuvinte, adevărurile și operele de artă, odată descoperite, respectiv create, dobîndesc un statut axiologic permanent. Asemănarea dintre adevărul științific și opera de artă nu se extinde dincolo de cadrul menționat mai sus. Sînt, în același timp, evidențiabile și deosebiri dintre adevăruri și creațiile artistice, deosebiri valabile și în cazul comparării creațiilor artistice cu alte creații spirituale cum sînt cele politice, juridice etc. Pe cînd creațiile materiale au o finalitate practic-utilitară, iar cele spirituale, cum sînt adevărurile științei, teoriile politice, juridice etc., au și ele finalitate

practică, creațiile artistice au întotdeauna o finalitate estetică și numai în al doilea rând pot avea un conținut științific, politic, moral etc.

Deci, operele de artă ca atare nu pot folosi unor scopuri practice; în măsura în care ele exercită totuși o funcțiune de ordin politic sau științific, de exemplu, această funcțiune se realizează prin tematică, prin mesajul pe care îl pot conține, prin asociațiile pe care le determină în subiectivitatea noastră.

2. Creația ca proces tipic de obiectivare umană cunoaște un număr imens de ipostaze în continuă creștere și diversificare. Aspectele psihologice ale procesului de creație, deși au fost în numeroase lucrări studiate, încă nu s-a constituit un tablou suficient de precis pentru a putea răspunde la toate întrebările ce pot surveni în activitatea de investigare a acestui proces. Unul din aspectele frecvent abordate de esteticieni și psihologi este cel al participării laturii afective și a celei raționale în creația artistică. Este oare opera de artă rezultatul unui act spontan-afectiv sau unuia deliberat-rațional? Răspunsurile s-au situat în multe cazuri la polii problemei. Hegel, de exemplu, în calitatea sa de raționalist nu putea exclude creația artistică din sfera fenomenelor logic-raționale și de aceea participarea afectivității la constituirea operei de artă nu ocupă la el locul cuvenit. Dimpotrivă, la Bergson sau la Croce creația artistică este dominată de intuiție. Nu ne propunem să soluționăm această problemă fiindcă ea este mai degrabă o sarcină a psihologiei decât a esteticii; în plus, raportul dintre afectiv și rațional nu privește numai sfera artei ci și cea a creației în general și a cunoașterii. Se poate spune că în orice fel de activitate, chiar și acolo unde ea este perfect iluminată de conceptele rațiunii, omul are tendința de a se manifesta totalitar, întreaga subiectivitate participă mai mult sau mai puțin intens. Când vorbim despre creație, raportul dintre afectiv și rațional poate constitui un element de distincție între diferitele ei domenii.

Creația artistică este domeniul în care subiectivitatea umană (a creatorului) se obiectivează totalitar. Este greu de stabilit din punct de vedere cantitativ în ce măsură creația artistică presupune participarea factorilor raționali sau ai celor afectivi, dar este cert că, în comparație cu creațiile tehnice, de exemplu, afectivitatea este angajată mult mai intens, joacă un rol mult mai important. Creația tehnică, prin destinația ei, obligă la respectarea riguroasă a legilor naturii. De fapt, creația tehnică este o reproducere în condiții determinate a acțiunii legilor naturii, condiții care satisfac nevoi umane strict și limpede existente anterior pe plan ideal. Condiția fundamentală a creației tehnice este *cunoașterea* prealabilă a unor legi ale naturii, obiectul creat fiind manifestarea util-controlată a acestor legi. Astfel că nu ne putem imagina creația tehnică decât ca o activitate, în cel mai înalt grad, rațională.

În mod similar poate fi discutată și problema afectiv — rațional în cunoaștere. În ultimii ani au apărut la noi mai multe articole și studii care evidențiază rolul afectivității în cercetarea științifică subliniindu-se totodată predominanța factorului rațional. Este evident că însăși noțiunea de cunoaștere presupune limpezime logică în comparație cu ambiguitatea

elementelor afective, iar rezultatul cunoașterii, adevărul, este în cel mai înalt grad conștientizare. Elementul rațional definește și, deci, predomină în cunoaștere, iar problema care poate suscita discuții constă în modul și măsura în care elementul afectiv este presupus și însoțește procesul cunoașterii.

Spre deosebire de creație în general sau de cunoaștere, creația artistică presupune participarea elementului afectiv într-o măsură mai mare. Dacă etapele care premerg și însoțesc procesul de creație, în general, pot fi explicate și astfel se pot constitui în modele de urmat, în creația artistică aceste etape și succesiunea lor nu pot alcătui niciodată o schemă cu valabilitate generală. Este știut însă că, încă din antichitate, s-a încercat sistematizarea principalelor momente ale procesului de creație artistică. Nici unul din aceste modele nu au dobândit un statut general, dovedindu-se în cele din urmă eficiente doar în cazuri particulare. În zilele noastre, sub influența metodelor cibernetice în cercetarea științifică, se speră în posibilitatea descifrării cu maximă limpezime a creației artistice și a semnificațiilor operelor de artă. De exemplu, I. Filipiev, într-o lucrare relativ recentă, consideră că din moment ce creația artistică este un mod de a transfigura specific lumea cu scopul de a transforma conștiința oamenilor, ea devine un sistem determinat, adică determinabil. În consecință, autorul stabilește următoarele etape ale creației artistice:

- a) procesul ideal de reflectare a realității;
- b) selectarea anumitor laturi în cadrul acestor imagini subiective ideale;
- c) sinteza laturilor selectate într-o imagine unitară, generalizată, nașterea mesajului artistic¹.

Fără îndoială, încercările care vizează elucidarea principalelor momente ale creației artistice au o mare utilitate teoretică și merită să fie întreprinse. Lipsa fundamentală a acestor încercări, cel puțin a acelor de pînă acum, constă în ineficiența lor raportată la practica creației viitoare. Oricît de amănunțit s-ar descrie procesul de creație artistică și oricît de conștiincios am învăța succesiunea momentelor lui, nu putem crea opere de artă. Mai mult. Adepții metodelor cibernetice de cercetare a artei, plecînd de la afirmarea posibilității clarificării maxime a procesului de creație și, deci, a posibilității programării lui în mașini electronice, au fabricat mașini capabile să facă poezie sau muzică. Numai că, poezia sau muzica astfel obținută nu este poezie și nu este muzică pentru că îi lipsește capacitatea de emoționare. Poezia sau muzica electronică este perfectă sub raport formal, dar îi lipsește acel conținut de sensibilitate care provoacă emoția artistică și pe care numai omul o poate imprima creațiilor sale. O mașină poate fi logică și, în plus, foarte rapidă și productivă, dar îi lipsesc calitățile de afectivitate fără de care o creație nu poate fi integrată în sfera artei. Nu se poate nega că o condiție a creației artistice este cunoașterea realității obiective și subiective; nu este lipsit de importanță nici să se spună că selectarea anumitor laturi ale realității în procesul de

¹ Vezi I. Filipiev, *Tvorcestvo i kibernetika*, Izd-vo Nauka, Moskva, 1964.

cunoaștere și sinteza lor sînt aspecte proprii oricărei creații, inclusiv a creației artistice și din acest punct de vedere opinia lui I. Filipiev este pe deplin justificată. Dar, pe lângă faptul că aceste momente sînt mai mult sau mai puțin obligatorii oricărei forme de activitate umană și nu constituie, prin urmare, un specific aparte al creației artistice, ele nu pot să îndeplinească nici rolul de „tehnologie“ a creației artistice. În general, o „tehnologie“ a creației artistice nu poate fi elaborată pentru că fiecare act de creație artistică este un act particular și irepetabil, unic — de unde și caracterul de unicat al operelor de artă —, cu o „tehnologie“ unică, proprie, care poate fi într-o anumită măsură conștientizată cînd este vorba de operele deja realizate, dar fără valabilitate pentru operele ce se vor crea în viitor. Dacă, așa cum presupun adepții esteticii experimentale, opera de artă poate fi pe deplin conștientizată, poate fi tradusă *total* în conceptele rațiunii, am putea presupune că aceste concepte pot fi programate în mașini electronice iar rolul artistului viitor ar fi cel de programator, mașina realizînd transpunerea materială a operei. Din fericire, opera de artă nu se rezumă la ceea ce raționalmente putem traduce, ea are și un conținut afectiv, rod al nemijlocitului contact al artistului cu opera sa în procesul creației. Acest conținut ambiguu, neconștientizabil în întregime din cauza imensului număr de ipostaze sub care poate ființa în fiecare operă de artă în parte, fiind, în același timp, de natură imanență și nu transcendentă, așa cum crede, de exemplu, Garaudy, nu poate fi transmis mașinii prin programare. În general, o mașină poate conține afectivitate transmisă în procesul creării ei de către om, dar nu poate, ea însăși, transmite afectivitate. Iar afectivitatea nefiind transmisibilă prin programare, nu poate apare nici în „opera“ fabricată de mașină. De aceea, nu ne putem imagina o artă a mașinilor de creat decît cu condiția ca omul să fie conceput și el ca o mașină, ca ceva complet despuiat de ceea ce este specific și esențialmente omenească: afectivitatea sa, simțirea sa, trăirile sale. În general, ceea ce este creat de om nu poate crea la rîndul său, eventual poate reproduce, multiplica etc.

Mai mult decît în oricare alt sector al creației, în creația artistică sînt necesare calități subiective care nu sînt preponderent de ordin logic, rațional și care nu se pot însuși prin învățare. Aceste calități sînt denuțite, ambiguu, talent. Deci, talentul nu este, cel puțin în domeniul artei, o calitate, în primul rînd, a etajului rațional al subiectivității omenești ci a etajului infrarațional. În consecință, participarea laturii afective a subiectivității omului în activitatea de creație artistică este mai intensă și mai importantă decît în oricare alt sector al creației; talentul cu componentele sale dominant afective este condiția esențială, fundamentală pentru creația artistică, coloratura afectivă fiind, în cazul obiectului de artă, o calitate generală și definitorie fără de care el nu poate ființa.

Mașinile electronice pot reproduce numai operațiuni specifice etajului logic al subiectivității omenești, ele nefiind capabile să opereze cu factori afectivi și nu credem că este un exces de pesimism afirmația că niciodată mașinile nu vor fi capabile să imprime o coloratură afectivă producțiilor lor.

S-au avansat și păreri care consideră că evoluția viitoare a omului îi va schimba acestuia viziunea despre artă în așa fel încît va accepta ca operă de artă ceea ce vor „crea“ computerele. Nu împărtășim această părere. Arta și creația artistică au fost și vor rămîne printre principalele mijloace de realizare, de afirmare și dezalienare pentru om. Creația este prin excelență un dat uman și, prin urmare, inseparabilă de om. Creația artistică și omul sînt inseparabile într-o viziune autentică umanistă, cum este cea marxistă, iar a crede în autenticitatea artistică a ceva „creat“ de mașini înseamnă a ne situa în cîmpul unei viziuni dezumanizante care îl conține pe om lipsit, gol de ceea ce constituie esența sa.

3. Un alt element important de distincție între creația artistică și creația în general, este unicitatea actului creator în comparație cu creația din alte domenii ale activității umane. De aici rezultă faptul că fiecare operă de artă are o individualitate proprie care se manifestă prin structura și semnificația sa particulară. Astfel, fiecare operă de artă este rezultatul unui act creator particular, irepetabil chiar și atunci cînd este vorba de același artist sau de aceeași specie artistică. Este firesc, prin urmare, ca în sfera noțiunii de artă să fie cuprinse o totalitate de opere cu statut de unicat și fără posibilitatea multiplicării, păstrîndu-se valoarea artistică nealterată. Opera de artă existentă în mai multe exemplare atrage după sine devalorizarea sau aprecierea ei ca simplă replică sau copie, actul de producere a copiilor, replicilor, dublurilor, nefiind considerat act de creație.

În creația de valori materiale, multiplicarea, producerea în serie este o condiție a accesibilității lor în rîndul maselor largi. De asemenea, multiplicarea bunurilor materiale nu alterează cu nimic valoarea lor. Desigur, și în cazul creațiilor de bunuri materiale problema creativității apare și se cere menționat faptul că exemplarul inițial, conceput, inventat, poartă pecetea creației, exemplarele produse în serie reprezentînd ceea ce am putea numi proliferarea unei creații. Faptul că artele interpretative (muzica, teatrul, dansul, cinematografia), apoi literatura, permit multiplicarea, teoretic nelimitată ca număr, a operelor, nu schimbă ordinea de idei și valabilitatea afirmațiilor noastre de mai sus. Actul de creație a unei simfonii este unic și irepetabil. Interpretarea sau proliferarea simfoniei sub forma discurilor sau a benzilor de magnetofon nu presupune creație decît din punct de vedere interpretativ.

4. O importantă deosebire între activitatea de creație în general și cea de creație artistică privește evoluția uneltelor creației. Dacă în creația de valori materiale sau chiar spirituale (cum este știința, în măsura în care poate fi considerată creație) uneltele creației au cunoscut o permanentă perfecționare, în unele epoci istorice, cum este cea contemporană, căpătînd dimensiunile unei revoluții, uneltele artistului au evoluat într-o măsură nesemnificativă sau deloc. Condiția evoluției creativității în general este perfecționarea uneltelor și diversificarea lor. În creația artistică perfecționarea uneltelor nu este o condiție a intensificării creativității. Uneltele și mijloacele pictorului sau sculptorului contemporan sînt, în linii generale, aceleași cu ale pictorului sau sculptorului din antichitate.

Se poate formula părerea că un obiect creat poate fi operă de artă cu condiția ca între creator și opera sa să se interpună cât mai puține unelte, pe de o parte, iar pe de altă parte, aceste unelte să fie cât mai simple, să îndeplinească rolul de conductor, de transmițător al sensibilității umane cât mai complet și nemijlocit. Un obiect de utilitate curentă sau o realizare tehnică, oricât ar fi de complicată și funcțională, nu poate fi operă de artă pentru că, realizându-se cu unelte foarte complicate, fluxul de sensibilitate este împiedicat, el nu se transmite în măsură suficientă obiectului nici chiar dacă există intențional o finalitate artistică. Acesta este, de altfel, unul din motivele pentru care, în ciuda unor teorii contemporane, nu credem că mașinile electronice vor putea înlocui personalitatea creatoare a omului în creația artistică.

Sigur, nu putem conchide din cele de mai sus că este suficient să utilizăm niște unelte rudimentare pentru ca rezultatul muncii noastre să fie opere de artă. Pentru aceasta sînt necesare și alte condiții, pe care le-am menționat, parțial, anterior. În plus, în această ordine de idei putem să menționăm, doar enunțativ, că nu sîntem siguri dacă deosebirea dintre un om de rînd și un artist constă în faptul că primul *nu posedă calități* pe care să le obiectiveze în sensul creației artistice sau *nu posedă puțința de a obiectiva* niște calități pe care toată lumea le are.

5. Mențiunile la adresa specificului uneltelor de creație în domeniul artei sugerează unele concluzii care privesc raportul dintre dezvoltarea științei și creație în general și raportul dintre creația artistică și dezvoltarea științei. Creșterea creativității depinzînd de dezvoltarea uneltelor, iar acestea de dezvoltarea științei (în această accepțiune vorbim despre știință ca o forță de producție), se poate stabili deci o relație de dependență a creației în general de dezvoltarea cunoașterii. Dezvoltarea cunoașterii științifice influențează totuși foarte puțin creativitatea în domeniul artei. Dezvoltarea științei influențează creația artistică numai în sensul orientării tematică a creației, poate influența stilul sau viziunea unei epoci. Arta bizantină, de exemplu, cu intențiile ei de a reprezenta ceea ce era considerat divin în om pe vremea aceea, este influențată în acest sens de predominanța credinței. Reacția Renașterii la viziunea bizantină asupra omului, în direcția reprezentării dimensiunilor lui naturale reale, este determinată în mare măsură de redescoperirea omului ca om prin mijloacele cunoașterii științifice a naturii, de importanța pe care o capătă afirmarea omului prin știință, prin cercetarea naturii. La fel, în zilele noastre, revoluția tehnico-științifică influențează arta prin aceea că artiștii creează imagini ce reprezintă aspecte ale lumii descoperite recent de știință sau reprezintă lumea în funcție de modelele fizice sau geometrice elaborate de oamenii de știință. Toate acestea însă, nu reprezintă creșterea creativității în domeniul artei, așa cum se întîmplă sub influența științei în celelalte domenii ale activității creatoare, ci doar modificarea mijloacelor, a stilului sau a sectorului din lume pe care artiștii îl folosesc ca punct de plecare pentru operele lor.

6. Un ultim aspect asupra căruia ne oprim și care deosebește creația în general de creația artistică privește raportul dintre necesitate și libertate în creație.

Făcînd o comparație între creațiile material-utilitare și creațiile artistice, rezultă cu relativă claritate deosebirea dintre gradul de libertate al creatorului de bunuri materiale și libertatea artistului creator. Datorită faptului că o valoare tehnică, de exemplu, nu se realizează ca atare decît cu condiția unei maxime adecvări a structurii sale la funcțiunea pe care urmează a o îndeplini, iar adecvarea nu se poate obține numai respectînd deosebit de strict legile naturii, creatorul unor astfel de valori este supus unui număr de stringențe și rigori care, prin cantitatea și calitatea lor, limitează libertatea. Un inginer care creează un automobil de o anumită putere și viteză trebuie să se încadreze într-un ansamblu de parametri de ordin fizic, chimic, mecanic și economic cu limite inferioare și superioare dinainte știute și care, în procesul creării automobilului, se impun ca limite ale creatorului.

În domeniul creației artistice, creatorul este mult mai liber în a elabora obiectul ce urmează a satisface necesitățile de ordin estetic. Deosebirea dintre creatorul de valori material-utilitare și creatorul de artă, sub raportul gradului de libertate în procesul creației, izvorăște din deosebirile dintre necesitățile de ordin material-utilitar și necesitățile estetice. Necesitățile material-utilitare sînt precis conturate, limpezi, iar obiectele care le satisfac au aceeași semnificație pentru toți oamenii. Necesitățile artistice sînt mai difuze și de aceea ele pot fi satisfăcute pe mai multe căi, iar un obiect artistic poate avea o multitudine de semnificații. Libertatea artistului creator se întemeiază, deci, pe multitudinea de posibilități și modalități de a satisface una și aceeași necesitate.

Trebuie, în același timp, subliniat că nici domeniul creației artistice nu este un câmp al libertății totale. Artistul creator nu este o ființă abstractă ci concret-istorică; prin urmare el este o sinteză a influențelor de natură socială care se împletesc cu particularitățile psihice individuale. El exprimă în creația sa anumite laturi ale vieții sociale care țin de specificul dezvoltării societății în acel moment. Creatorul de artă este, prin urmare, cel ce *răspunde* prin creația sa unor necesități de ordin artistic proprii societății la un moment dat. Aceste necesități estetice nu sînt în întregime pe deplin determinabile și, de aceea, creatorul nu răspunde totdeauna *pe deplin conștient* și intențional unor *anumite* cerințe artistice. Modul în care creatorii răspund unor cerințe de ordin social poate fi evidențiat cu mai mare ușurință atunci cînd studiem relațiile dintre arta și societatea trecutului. Studiul relației artă-societate ne duce inevitabil la concluzia că arta egipteană sau cea greacă antică au exprimat adecvat necesitățile spirituale ale acelor vremuri. În general, între necesitățile estetice și mijloacele de expresie artistică ale acestor necesități există o relație de adecvare de-a lungul întregii istorii a creației artistice. Aceste relații de adecvare, ce se manifestă sub forma realizării necesității, nu apar *pe deplin* conștientizate și *întotdeauna*, nici la nivelul creatorilor, nici la nivelul celor ce intruchipează necesitățile, publicul

căruia se adresează arta. Desigur, relația de adecvare a mijloacelor de expresie a creatorilor de artă la necesitățile concret-istorice ale unei societăți se poate manifesta, uneori sub forme spontane, iar alteori sub formă de canoane impuse creației. În primul caz, libertatea creatorului este, evident, mai largă, în al doilea, libertatea creatorului se restrânge. Dar chiar și atunci cînd necesitățile artistice ale unei societăți, cum a fost și cea bizantină, de exemplu, se manifestă sub o formă mai conștientizată sistematizată teoretic, normativă sau chiar canonică, libertatea creatorului de a exprima aceste necesități este mult mai largă decît se poate manifesta în oricare alt domeniu al creației.

În studiul raporturilor dintre libertatea creației artistice și necesitățile artistice manifestate la nivel social, este pe deplin valabil principiul marxist al raportului dintre libertate și necesitate în general. Este limpede pentru noi că și în domeniul creației artistice adevărata libertate a creatorului înseamnă înțelegerea necesităților estetice ale societății și găsirea, elaborarea în deplină libertate a mijloacelor adecvate pentru exprimarea, concretizarea în opere a acestor necesități.

Prin urmare, libertatea creației nu este o iluzorie independență față de problematica socială majoră care formează o dimensiune a contemporaneității, așa cum preconizează adepții fanatici ai artei moderne, ci înțelegerea și realizarea operei în funcție de necesitățile sociale foarte complexe și exprimabile prin mijloacele artei. Creația modernă înseamnă a fi contemporan, iar a fi contemporan înseamnă a crea în funcție de necesitățile estetice ale unei societăți, înseamnă a găsi mijloacele adecvate exprimării artistice a acestor necesități. Cerințele artistice alcătuiesc un element social concret-istoric și, de asemenea, alcătuiesc una din dimensiunile a ceea ce se numește spiritul timpului.

Trebuie subliniat că aspectul menționat de noi mai sus privitor la raportul dintre libertate și necesitate în creația artistică nu este de natură să epuizeze problematica, foarte complexă, a acestui raport. El mai comportă și alte aspecte dintre care noi ne vom opri asupra unuia singur.

Necesitățile estetice ale unei societăți sînt determinate de un complex de cauze foarte dificil de descoperit și formulat. Se poate totuși exprima părerea că aceste necesități depind de factori ce aparțin sferei practicii sociale, gnoseologiei, politicii, filozofiei, moralei, religiei (în cazul acelor societăți în care religia a jucat un rol important), științei. Fiecare dintre acești factori, și alții posibili, poate constitui obiect de tratare separată sub raportul rolului pe care îl are în formarea necesităților estetice ale unei societăți la un moment dat. Principalul este, însă, să reținem *rolul primordial* al acestor factori în formarea necesităților estetice la nivelul societății. În același timp, asupra formării și evoluției necesităților estetice mai acționează și un factor de natură secundară, dar de mare importanță atunci cînd studiem necesitățile estetice ale societății și cauzele care le determină. Acest factor este însăși creația artistică. În această ordine de idei, ne amintim de ceea ce sublinia Marx: „Obiectul de artă, și asemenea lui orice alt produs, creează un public care înțelege arta și e capabil să aprecieze frumosul. Producția produce, așadar, nu numai un

obiect pentru subiect, ci și un subiect pentru obiect². Observația lui Marx este semnificativă și actuală din punctul de vedere al stabilirii locului și rolului pe care îl are în configurarea necesităților estetice creația artistică. În rolul important pe care creatorul de artă îl are în determinarea unei anumite fizionomii a cerințelor estetice vedem noi una din cele mai pregnante forme de manifestare a libertății creației.

ЗАМЕЧАНИЯ О СПЕЦИФИКЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА

(Резюме)

В статье рассматривается художественное творчество в рамках общего понятия творчества. При этом автор выявляет и обсуждает некоторые специфические особенности художественного творчества по отношению к творчеству вообще.

REMARKS ON THE PECULIARITY OF THE ARTISTIC CREATION

(Summary)

The artistic creation, integrated in the general concept of creations, is dealt with in the paper. Some of the specific peculiarities of the artistic creation, in comparison with creation in general, are pointed out and discussed.

² K. Marx, Introducere la *Contribuții la critica economiei politice*, în Marx—Engels, *Opere*, vol. 13, Ed. Pol., București, 1962, p. 666.

IDEI STRUCTURALIST-ANTROPOLOGICE ÎN OPERA LUI LÉVI-STRAUSS

EVA POP

Interesul deosebit de care se bucură astăzi cercetările structurale în diferite sfere ale cunoașterii umane s-a extins și asupra orientării generale a investigației antropologice, astfel că în studiile contemporane din acest domeniu ideea de structură socială capătă o importanță tot mai mare. În prezentul articol atenția noastră se va îndrepta asupra concepțiilor antropologice-structuraliste ale lui Lévi-Strauss, exprimate cel mai des în două lucrări: *Antropologia structurală* (1958) și *Gîndirea sălbatică* (1963).

„Antropologia socială — afirmă Lévi-Strauss — pleacă de la descoperirea că toate aspectele vieții sociale: economice, politice, juridice, estetice, religioase — constituie un ansamblu semnificativ și că e imposibil de a cunoaște vreunul din acestea, fără a-l reapeza în mijlocul altora“.¹ Fiecare dintre aceste aspecte ale vieții sociale are la rîndul său o structură proprie. Societatea este privită astfel ca un ansamblu de structuri care se găsesc într-o anumită ordine. În concepția lui Lévi-Strauss, acest „ansamblu de structuri“ corespunde la diverse tipuri de ordine cum ar fi: sistemul de rudenie; organizarea socială; stratificările sociale sau economice. Toate aceste structuri de ordin diferit pot fi ele însele ordonate, cu condiția de a descoperi relațiile ce le unesc și modul cum reacționează unele asupra altora. Aceste structuri există simultan în ordine sincronică și diacronică.

Obiectul cercetării structurale în antropologie îl constituie viața socială în complexitatea raporturilor sale: raporturi între diferite structuri și raporturi în interiorul structurilor. Cît privește poziția lui Lévi-Strauss în această problemă observăm că accentul cade pe analiza doar a anumitor raporturi, pe care într-o oarecare măsură le desprinde de celelalte și le absolutizează. Este vorba, în acest sens, de raporturile de comunicare. El privește comunicarea ca un principiu unificator după care și grupează

¹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon, 1958, p. 391.

fenomenele sociale. „Societatea — afirmă el — este formată din indivizi sau grupuri care comunică între ele... În orice societate, comunicarea se efectuează la cel puțin trei nivele: 1. comunicarea de femei; 2. comunicarea bunurilor și a serviciilor; 3. comunicarea mesajelor...“²

Lévi-Strauss consideră că, cu ajutorul acestui principiu unificator — cum este principiul de comunicare — „se vor putea consolida într-o singură disciplină cercetări considerate ca foarte diferite și se vor putea obține unele instrumente teoretice și metodologice indispensabile progresului în această direcție“³. Concret, el vede în perspectivă apropierea a trei științe cum ar fi: antropologia socială, științele economice și lingvistica, și contopirea lor într-o singură disciplină comună, știința comunicării.

Avînd, potrivit celor subliniate mai sus, un obiect complex, cercetările antropologice pot progresa numai dacă vor avea o metodă corespunzătoare obiectului. „Noi pînă acum — afirmă Lévi-Strauss — am strîns numai faptele la întîmplare, experiențele particulare nu au avut un principiu unificator, o metodă de lucru, care să aducă la un numitor comun unele analize și rezultate ale cercetării, metodă care ajută să dezvoltăm aspectele comune, legile interne ale raporturilor umane, ale sistemului social“⁴.

Astfel apare cerința elaborării unei metode de cercetare.

Elaborarea metodei structurale în antropologie ar deschide o nouă etapă și perspective noi în dezvoltarea sa. Antropologia — după părerea lui Lévi-Strauss — este o prea nouă știință, o știință în devenire, a „cărei autonomie nu este încă universal recunoscută“⁵ și tocmai de aceea este necesar a se depune toate eforturile pentru dezvoltarea ei. Nu este deajuns să constatăm că antropologia este „pe cale de a se ridica deasupra“, ci sarcina e de a „căuta să înțelegem orientarea sa prezentă în liniile mari ale unei evoluții care se schițează încoace și încolo“⁶.

Revoluționarea antropologiei, preconizată a se înfăptui prin introducerea metodei structurale, a fost precedată de o revoluție asemănătoare realizată înaintea ei în lingvistică. Antropologia se află astăzi într-o situație analogă celeia din vechea lingvistică în ajunul revoluției fonologice, revoluție ce a fost determinată de introducerea metodei structurale în lingvistică.⁷ Introducerea aceleiași metode în antropologie ar determina schimbări esențiale în acest domeniu.

Dar care este temeiul folosirii aceleiași metode de către antropologi? Aplicarea aceleiași metode în cele două domenii de cunoaștere a fost și este posibilă — după părerea lui Lévi-Strauss — datorită asemănărilor existente între obiectele lor de cercetare și între structurile acestora. „Postulăm deci — afirmă el — că există o corespondență formală între

² *Ibidem*, p. 326.

³ *Ibidem*, p. 331.

⁴ *Ibidem*, p. 305.

⁵ *Ibidem*, p. 379.

⁶ *Ibidem*, p. 380.

⁷ *Ibidem*, p. 41.

structura limbii și cea a sistemului de înrudire.⁸ Există proprietăți identice structurale între cele două modalități de comunicare. După Lévi-Strauss, atât „sistemele de înrudire” cât și „sistemele fonologice”, sînt elaborate „... la nivelul gândirii inconștiente”⁹; ele sînt produsul activității inconștiente a spiritului și de aceea ambele pot fi „ratașate structurilor inconștiente similare”¹⁰. De aici decurge ideea că fenomenele de înrudire sînt fenomene de același tip ca fenomenele lingvistice. De aici el trage concluzia că sociologul ar putea utiliza o metodă analogă cât privește forma (dacă nu cât privește conținutul) celei introduse în fonologie.

În aplicarea acestei metode există însă o dificultate, care derivă din diferențele calitative existente între cele două domenii, diferențe ce nu trebuie neglijate. E vorba de o diferență profundă ce există între tabloul fenomenelor unei limbi și tabloul termenilor de înrudire într-o societate.

Relevînd această deosebire, Lévi-Strauss caută să elaboreze o metodă structuralistă conformă obiectului specific antropologiei.

Esența, principiile și scopul metodei structurale. Obiectul propriu-zis al analizelor structurale îl constituie modelele, care sînt construite după realitatea empirică, respectiv după „relațiile sociale”. Cu ajutorul modelelor se va dezvălui structura. „Cercetările structurale — scrie Lévi-Strauss — n-ar oferi cituși de puțin interes, dacă structurile n-ar fi traductibile în modele ale căror proprietăți formale sînt comparabile independent de elementele care le compun”¹¹. După părerea lui Lévi-Strauss, modelele, pentru a merita numele de structură, trebuie să satisfacă patru condiții: „În primul rînd, o structură are un caracter de sistem. Ea consistă din astfel de elemente, încît o modificare oarecare a unuia dintre ele aduce după sine modificarea tuturor celorlalte; În al doilea rînd, orice model aparține unui grup de transformări în care fiecare dintre acestea corespunde unui model din aceeași familie, încît ansamblul acestor transformări constituie un grup de modele; În al treilea rînd, proprietățile indicate mai sus permit să se prevadă în ce fel va acționa modelul în cazul modificării unuia dintre elementele sale; În sfîrșit, modelul trebuie să fie construit în așa fel încît funcționarea lui să poată explica toate faptele observate”¹².

În calitate de construcții teoretice, modelele trebuie să satisfacă anumite cerințe. În primul rînd, ele presupun o definiție precisă, exhaustivă și nu prea complicată, pentru a face posibilă o tratare matematică. În al doilea rînd, ele trebuie să fie asemenea realității sub toate raporturile care au importanță pentru cercetarea în curs. În al treilea rînd, modelul trebuie să fie construit în așa fel ca să se poată explica cu ajutorul lui atât structura sincronică cât și transformările diacronice ale structurii.

⁸ *Ibidem*, p. 21—72.

⁹ *Ibidem*, p. 41.

¹⁰ *Ibidem*, p. 71.

¹¹ *Ibidem*, p. 331.

¹² *Ibidem*, p. 306.

În al patrulea rînd, în construirea modelului se cere o atenție deosebită la modul de decupare a „cazului“, ale cărui elemente constitutive vor fi (după tiparul adoptat) la scara modelului proiectat sau la o scară diferită. Trebuie alese astfel de cazuri care permit emiterea unor judecăți decisive, care dacă sînt valabile într-un caz să fie valabile și pentru alte cazuri. Legat de aceste idei apare o oarecare contradicție în gîndirea lui Lévi-Strauss, intrucît pe de o parte observatorul trebuie „să desprindă un sistem de referință fondat pe experiența etnografică“, care reflectă realitatea empirică, iar pe de altă parte acest sistem de referință trebuie „să fie independent de observator și de obiectul său“, să fie valabil pentru toți observatorii posibili și pentru toate societățile din timpuri diferite.

În procesul construirii modelelor este folosită mai mult metoda comparativă.

Care sînt etapele cercetării structurale? Cercetările structurale se realizează în două etape: prima etapă constă în observația faptelor și elaborarea modelelor. La acest nivel al cercetării, „regulă principală — s-ar putea spune unică — este că toate faptele trebuie să fie observate și descrise exact, fără a permite judecăților teoretice să le altereze natura și importanța. Această regulă presupune o alta . . . : faptele trebuie să fie studiate în ele înșile . . . și de asemenea în relație cu ansamblul“.¹³ Pe baza acestor fapte se construiește modelul. „Modelul adevărat — spune Lévi-Strauss — va fi acela care, deși fiind cel simplu, va răspunde la o dublă condiție: de a nu utiliza alte fapte decît cele considerate și de a ține seama de toate“¹⁴. Există deci „o corelație intimă între grija pentru detaliul concret, proprie descrierii etnografice și validitatea și generalitatea pe care noi o revendicăm pentru modelul construit după ea“¹⁵.

Aceste modele nu pot fi identificate cu structura; ele sînt piese importante pentru a ajuta la descoperirea structurii, care este sarcina celei de a doua etape.

A doua etapă a cercetării structurale ar fi experimentarea asupra modelelor. Prin „experimentarea asupra modelelor“ Lévi-Strauss înțelege „ansamblul procedeelelor, permițînd a ști în ce fel un model dat reacționează la modificări, sau de a compara între ele modele de același tip sau de tipuri diferite“¹⁶.

Primei etape — deci observației — îi corespund cercetările etnografice și istorice care se ocupă de colectarea și organizarea documentelor și de elaborarea modelelor mecanice (etnografia) și statistice (istoria). Celei de a doua etape îi corespunde etnologia și sociologia care studiază modelele construite și fac experimentări asupra modelelor.

Modelele însă nu pot fi elaborate numai de etnografi și istorici, ca rezultat al unei preocupări conștiente, ci ele pot fi construite și de culturile primitive în mod inconștient. În cazul modelelor inconștiente este

¹³ *Ibidem*, p. 307.

¹⁴ *Ibidem*, p. 308.

¹⁵ *Ibidem*, p. 307—308.

¹⁶ *Ibidem*, p. 307.

vorba de fenomene sociale al căror caracter de sistem n-a fost perceput de societatea pe care o studiază. În cazul modelelor conștiente este vorba de modele deja construite de cultura respectivă, sub forma de interpretări. Un grup de fenomene se pretează cu atît mai bine la analiza structurală, cu cît societatea nu dispune de un model conștient pentru a-l interpreta sau justifica.

O altă distincție pe care o face Lévi-Strauss este distincția dintre modele mecanice și modele statistice. „Model mecanic“ va fi numit acel model „ale cărui elemente constitutive sînt la scara fenomenelor“, iar un model „ale cărui elemente sînt la scară diferită“ va fi numit „model statistic“¹⁷.

Între cele două forme de modele există forme intermediare.

În altă ordine de idei, Lévi-Strauss arată că cercetările structurale trebuie să țină cont de doi factori importanți: de timp și de spațiu, de „timp social“ și „spațiu social“, factori ce oferă un mediu comun, un sistem de referință în cadrul căruia pot fi analizate relațiile sociale. După părerea lui, „structuri de același tip pot fi recurente la niveluri foarte diferite ale timpului și ale spațiului“¹⁸.

Cît privește principiile analizei structurale, acestea ar fi următoarele: economia explicării, unitatea de soluție; posibilitatea redării ansamblului plecînd de la un fragment și a prevenirii dezvoltării ulterioare după datele actuale¹⁹.

Referitor la scopul cercetării structurale, Lévi-Strauss arată că structuralismul este în căutarea unui oarecare număr de structuri în diferitele sfere ale vieții sociale, cum ar fi „sistemul de rudenie, ideologia, politica, mitologia, ritualul, arta, «codul» politeții“²⁰ etc. El vrea să extragă, „din diversitatea empirică... constantele ce sînt recurente în alte locuri și în alte timpuri“²¹. Structuralistul vrea să dezvăluie structura „subiacentă“, structura inconștientă a fenomenelor, a obiceiurilor, a instituțiilor sociale etc. Cercetările structurale „trebuie și e suficient să atingă — cum afirmă Lévi-Strauss — structura inconștientă, subiacentă la fiecare instituție sau la fiecare obicei pămîntesc pentru a obține un principiu de interpretare valid pentru alte instituții și alte obiceiuri pămîntești“²².

Scopul cercetării structurale este de a atinge sau a dezvălui structura inconștientă. Limitînd în felul acesta scopul cercetării structurale, Lévi-Strauss limitează și obiectul ei.

Ajuns aici trebuie spus că sensul acestei noțiuni e diferit la Lévi-Strauss de sensul atribuit inconștientului de Freud sau de Blaga.

Concret, inconștientul la Lévi-Strauss este considerat sub următoarele aspecte:

1. ca o proprietate inerentă spiritului uman, ca ceva înăscut;

¹⁷ *Ibidem*, p. 311.

¹⁸ *Ibidem*, p. 319.

¹⁹ *Ibidem*, p. 233.

²⁰ *Ibidem*, p. 98.

²¹ *Ibidem*, p. 95.

²² *Ibidem*, p. 28.

2. ca avînd o structură internă, fiind constituit dintr-un sistem de scheme logice;

3. are legi specifice, și funcționează la toți după aceleași legi;

4. această structură este unică; ea este comună atît sălbaticilor cît și omului civilizât;

5. această structură inconștientă este invariantă, dată odată pentru totdeauna;

6. inconștientul este purtătorul sistemului simbolic, care face posibilă comunicarea în general;

7. inconștientul are funcții bine determinate, specifice lui, el are în primul rînd funcția simbolică.

Această activitate inconștientă a spiritului constă în a impune forme unui conținut, forme care sînt aceleași pentru toate spiritele; antice și moderne, primitive și civilizate²³.

La Lévi-Strauss — cum spune Piaget — aceste forme „emană de la intelect sau dintr-un spirit uman constant, identic cu sine însuși, de unde primatul lui asupra socialului..., asupra mentalului..., și cu atît mai mult asupra organismului”²⁴. Prin acestea, Lévi-Strauss postulează prioritatea formei față de conținut, a intelectului față de social. În acest caz forma nu depinde de conținut, ea este desprinsă de el, ea este absolută.

Criticînd această idee a lui Lévi-Strauss, J. Piaget afirmă: „nu există într-un sens absolut nici formă, nici conținut, ci avea ca în matematici, orice formă și orice conținut este o formă a ceea ce conține”²⁵. Tot el atrage atenția că acceptînd formele invariante, „formele fără alcătuire (genese)“, Lévi-Strauss riscă fără încetare „să atingă terenul transcendent al esențelor, al ideilor platonice ale formelor apriori”²⁶.

Lévi-Strauss alunecă spre idealism influențat, pe de o parte, de filozofia lui Durkheim și a lui Kant, iar pe de altă parte, influențat de structuralismul lingvistic. Absolutizînd funcția simbolică a conștiinței umane, la el se pierde cumva din vedere funcția reflectorie a acesteia. El pornește de la faptul real că în exercitarea funcției simbolice conștiința umană posedă o oarecare autonomie, structurile lingvistice au o stabilitate relativ mai mare decît celelalte structuri. Greșește însă absolutizînd aceste note și considerînd că numai aceste structuri inconștiente devin forțe creatoare în procesul genezei altor structuri. Cu aceasta am trecut de fapt la o altă funcție a inconștientului; respectiv la funcția de a elabora sisteme, care se manifestă mai ales în gîndirea primitivilor, gîndire foarte apropiată — după Lévi-Strauss — de acest inconștient. Această funcție se manifestă prin necesitatea de a ordona și dezvolta un sistem. Ea înseamnă căutarea permanentă de ordine (taxinomie) și înclinare constantă spre clasificare. Ea constituie deci o sforțare de a sistematiza lumea

²³ *Ibidem*, p. 28.

²⁴ J. Piaget. *Le Structuralisme*, Presses Univ. de France, Paris, 1968, p. 94.

²⁵ *Ibidem*, p. 95.

²⁶ *Ibidem*.

după un sistem logic propriu și deci ea este o schemă conceptuală, un sistem deosebit de gândire. În fine, ea constituie „un sistem de postulate și de axiome necesare fundamentării unui cod”²⁷. (De exemplu, codul traducerii gândirii de la un individ la altul.)

Aceste sisteme elaborate de inconștient sînt ele însele structuri inconștiente; ele nu există „decît în conștiința oamenilor”; ele sînt sisteme arbitrare de reprezentări și „nu mișcarea spontană a unei situații de fapt”²⁸. Așa, de exemplu, sistemele de rudenie, ca și sistemele fonologice, „sînt elaborate în spiritul stadiului gândirii inconștiente”²⁹.

Aceste scheme conceptuale elaborate de inconștient joacă un rol important în formarea structurilor. Intercalîndu-se ca un mediator între praxis* și practică prin ele materia și forma, lipsite fiecare de existență independentă, se concretizează ca structuri. Aceste structuri sînt realități empirice și inteligibile totodată. Ele sînt strîns legate de simbolică, care nu este de fapt decît ansamblul legilor structurale ale inconștientului nostru³⁰.

Deci acest inconștient — cum afirmă R. Garaudy — „ar fi sursa tuturor celorlalte «structuri»”³¹.

Prin prisma relatărilor anterioare devine clară afirmația lui Lévi-Strauss că structura trebuie înțeleasă ca un conținut „într-o organizare logic concepută, ca proprietate a realului”³². Se impune atenției faptul că accentul cade asupra afirmației că e un conținut „într-o organizare logic concepută”, de unde rezultă, credem, o nuanță idealist-subiectivistă a ideilor lui, un apriorism aparte. Mai precis, accentuarea rolului schemelor conceptuale invariante, ca și absolutizarea rolului inconștientului în formarea structurilor, îl duce pe Lévi-Strauss, pe de o parte, la unele idei idealist-subiectiviste de tip kantian, iar pe de altă parte, la ideea primatului intelectului asupra socialului.

În plus se impune a se arăta că accentuarea deosebită a rolului funcțiilor inconștientului în cadrul activității psihice a omului trădează existența unei influențe freudiane asupra lui Lévi-Strauss.

Cît privește apropierea pe cale deductivă de structurile existente, aceasta înseamnă fără îndoială o modalitate nouă în cercetarea fenomenului social. Dar nu trebuie să uităm că nu este singura modalitate, precum și faptul că mergînd pe această cale nu trebuie să pierdem din vedere conținutul bogat al acestor forme, geneza lor, istoricitatea lor. Dacă nu ținem cont de aceste cerințe, există pericolul de a ne îndepărta de practica vieții sociale și prin aceasta de a anula funcția socială a antro-

²⁷ Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, Ed. Șt., București, 1970, p. 10.

²⁸ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 61.

²⁹ *Ibidem*, p. 41.

* Autorul înțelege prin praxis totalitatea experienței umane atît cu elementele ei materiale cît și cele spirituale.

³⁰ Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, p. 13.

³¹ R. Garaudy, *Structuralismul*, în *Sociologia franceză contemporană*, Ed. Pol., București, 1971, p. 253.

³² Lévi-Strauss, *La Structure et la Forme*, în *Cahier de S.F.H.*, 1960, p. 3.

pologiei. Lévi-Strauss se pare că simte acest pericol, deoarece el afirmă că funcția socială a antropologiei este astăzi foarte imperfect îndeplinită și încearcă să desprindă unele funcții sociale ale antropologiei cu scopul de a demonstra eficiența practică a acesteia.

În final, se poate conchide că activitatea teoretică a lui Lévi-Strauss se înscrie în linia generală de dezvoltare a științelor contemporane, linie care îndreaptă cercetarea spre analiza structurilor realității obiective și a structurilor mintale, creînd astfel necesitatea elaborării unei metode particulare potrivite pentru apropierea de aceste structuri. Lévi-Strauss ca etnolog pornește de la fenomenele concrete, de la structuri sociale obiectiv existente și pretinde o cercetare obiectivă a lor, dar deviază de la această poziție prin căutarea permanentă a „invariantelor structurale“ care sînt comune după părerea lui atît intelectului (mai ales inconștientului) cît și realității. Nereușind să rezolve în mod materialist și consecvent dialectic raportul dintre ele, el alunecă spre un idealism structuralist.

În același timp trebuie menționat că Lévi-Strauss și-a cîștigat un merit deosebit în dezvoltarea metodei structurale prin încercarea de a elabora principiile, scopul și esența acestei metode.

СТРУКТУРАЛИСТСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСТВЕ ЛЕВИ-СТРОССА

(Резюме)

В статье синтетически изложены направляющие линии структуралистской антропологической концепции Леви-Стросса.

Автор подчеркивает, что Леви-Стросс считал необходимым создание структурального метода в антропологии, излагая при этом некоторые его идеи о принципах, предмете, сущности и цели структурального исследования. Особенно выявляются значение моделей в рамках структурального метода, а также роль бессознательного у Леви-Стросса в генезе структур. В связи с этим раскрываются определенные непоследовательности Леви-Стросса при рассмотрении отдельных вопросов, а также его скатывание в сторону идеализма.

STRUCTURALIST-ANTHROPOLOGICAL IDEAS IN THE WORK OF LEVI-STRAUSS

(Summary)

A synthetical presentation of the main direction of the anthropological structural conception of Levi-Strauss is attempted in the paper.

There are revealed his preoccupations concerning the necessity to elaborate the structural method in anthropology as well as some of his ideas concerning the principles, object, essence and the aim of the structural research. The importance of the models for the structural method and the role which Levi-Strauss gives to the inconscience in the genesis of the structures is particularly emphasized. A few inconsistencies in his approaching some problems, as well as his moving towards idealism are also pointed out in the paper.

TEORIILE STRUCTURALE ȘI PREVIZIUNEA

ȘTEFAN LANȚOȘ

Viziunea atomist-fragmentară și monadologică asupra obiectului de investigat pierde tot mai mult teren în epistemologiile actuale. Cercetătorii din diferite ramuri ale științei se arată din ce în ce mai preocupați de a depăși ceea ce este „factice“, efemer și „evenimential“ [1, p. 166] și de a-și îndrepta atenția asupra studierii unor formații relativ trainice și încheiate de obiecte.

Orientarea metodologică menționată își găsește adepți consecvenți mai ales printre partizanii teoriilor așa-zis structurale, adică printre adepții concepțiilor ce consideră că obiectul de investigat se prezintă ca un întreg, ca o totalitate sau ca un sistem structurat, prin care se înțelege un complex de elemente aflate în interacțiune, interacțiune ce are caracter organizat (nealeatoriu) [2, p. 243].

Exponenții teoriilor structurale — pe scurt, structuraliștii — pretind că numai abordarea *sistemică și structurală* a obiectului satisface condițiile unei tratări propriu-zis științifice a acestuia. Ei consideră că absența unei asemenea abordări văduvește cunoașterea dobândită de puțința de a exercita cele două funcții esențiale pentru cunoașterea științifică: funcția de explicație și de predicție. De aceea, structuraliștii, fără excepție, apreciază că numai cunoștințele care au depășit faza de *presistem*, adică acelea care au ajuns să se prezinte ca un sistem coerent de metode, concepte, teorii și fapte științifice posedă capacitate sau valoare predicativă. Deci teoreticienilor structuraliști le revine meritul de a fi văzut în abordarea sistemică și structurală a obiectului stadiul adevăratei maturități a metodologiei cunoașterii și de a fi subliniat că puterea de previziune se manifestă plenar tocmai în acest stadiu.

Dar cercetătorii structuraliști contemporani nu au ajuns la un punct de vedere unitar nici asupra interpretării structuralității și nici asupra consecințelor ei pentru cunoaștere, respectiv pentru predicție. Se nasc adânci nepotriviri în problemele enunțate, după cum reduc analiza structurii la aceea corespunzătoare unei epistemologii de ramură: matematică, lingvistică, psihologie, etnologie etc., sau o cercetează din perspectiva epistemologiei generale. Chiar și la cei ce se apropie de abordarea struc-

turii din unghiul de vedere al epistemologiei generale, acceptînd definierea structurii ca „sistem al transformărilor, ce se comportă după legi de sistem, ireductibile la părți și care se dezvoltă sau se conservă prin jocul însuși al acestor transformări, fără ca ele să ducă în afara frontierelor proprii, sau să facă apel la elemente exterioare“ [8, p. 6—7], apar dezacorduri în ce privește poziția lor față de geneza și natura structurii, opinii ce își pun puternic amprenta și asupra modului cum este prezentată valoarea și funcția lor predictivă.

După modul cum soluționează problema genezei și naturii structurilor la care se referă, teoriile structuraliste actuale prezintă mai multe nuanțe. Una dintre ele poartă denumirea de *structuralism propriu-zis*. Ea se remarcă prin conceperea în principal a structurii ca o schemă mentală, chiar subconștientă, ca un sistem formal supus cu exclusivitate necesității logice, sau ca un anumit cod. După cum remarcă un cercetător al acestui fel de structuralism, „materia primă“ a structurii nu este realitatea naturală sau socială, ci „modelele mentale construite pe baza faptelor“ [3, p. 93]. Din considerentele semnalate această variantă mai poartă denumirea de *structuralism formalist*. După structuralismul formalist, previziunea se reduce la o operație de decodificare, de explicitare, de evidențiere a unor proprietăți ascunse ale structurii sau la o operație prin care se indică cum va reacționa un model dacă i se modifică unul din elemente [10, p. 306]. Deci, potrivit acestei opinii, previziunea are darul de a releva sistemul transformărilor unei structuri, „capacitatea ei de extindere, practic nelimitată“ [11, p. 381].

Fiind însă gîndită sub *specie aeterni*, structura acceptată de structuralismul formal se remarcă prin *sincronie*. Din această cauză, „capacitatea ei de extindere“, reliefată de operația de previziune, este expresia unei deveniri conceptuale sau o imagine a mișcării eternului. De aici se poate trage concluzia că specia de structuralism la care ne referim are meritul de a fi surprins ființarea unei temporalități specifice structurilor formale. Într-o formulare mai largă, se poate spune că structuralismul formalist își aduce contribuția la sesizarea specificului temporalității logice, independentă (relativ) de temporalitatea real-istorică. Autorul acestor rînduri consideră că expresia de „timp regăsit“ a lui Lévi-Strauss poate fi investită cu un asemenea înțeles. Dacă o atare interpretare nu este greșită, rezultă că operația de previziune acceptată și minuită de cercetătorii structuraliști nu face abstracție de orice devenire temporală. Căci și ea surprinde trecerea de la ceea ce „este“ (structura) la ceea ce „poate să fie“, adică la ceea ce rezultă din extinderea structurii date. Dar trecerea menționată nu se petrece în planul realului, ci este vorba doar de demersurile prin care cercetătorul decodifică, sau dezvoltă, sau face inteligibile schemele sau structurile așa-zis inconștiente — adică sistemele simbolice — [11, p. 9]. Prin urmare, previziunea se realizează ca un demers de durată, situat în planul logico-cognitiv, prin care sînt „forate“ și aduse la lumină potențele, manifestările și autotransformările de care dispune un sistem sau structură.

Adeptii structuralismului formalist consideră că demersurile eminate teoretice, între care se înscriu și cele de previziune, realizează o „tăietură de esență“, o „tăietură pe verticală“, sau o „tăietură prezentă“ [1, p. 152].

Asemenea demersuri derivă logic manifestările unei esențe mereu „co-prezente“ cu ea însăși [1, p. 152]. Ele exprimă mișcarea cunoașterii, mișcare ce se propagă după un ax vertical, „ax ce unește generalul și specialul, abstractul și concretul“ [11, p. 381]. Deci o atare previziune nu se interesează de demersurile diacronice, de un dinamism pe „orizontală“, care să se refere la procesul structurării și destructurării, la formarea și dispariția sistemelor și la trecerea de la un sistem sau structură la alt sistem și structură.

Fiind preocupați de „obiecte gândite“ sau de „teorii fabricate“ [3, p. 93], structuraliștii formalisti-eteritari fac din previziune o operație accentuat speculativă, în stare să exprime doar mersul cunoașterii ca atare. Desigur, această elogiere a speculativului poate fi trecută la minusurile gândirii structuraliste. Dar, tentativa de a înscrie previziunea într-o ordine pur teoretică prezintă avantajul că permite să se explice de ce ea reușește să orienteze cunoașterea științifică pe căi ce nu repetă întrutotul mersul istoriei reale. Așa se explică de ce previziunea poate fi utilizată cu succes în construirea unor cunoștințe științifice ce exprimă realități depășite de istorie. Aceeași independență a teoreticului față de real arată de ce, într-o altă interpretare, desigur, teoreticul poate „corecta“ istoricul [6, p. 41].

Rolul previziunii rămâne deci potrivit opiniilor structuraliștilor formalisti la corectarea demersurilor pur teoretice. Ea manifestă, în această interpretare, o „alergie“ față de ordonarea realului, a mersului istoriei de fapt. De aceea, într-o atare optică „istoricul este... neprevăzutul, hazardul, unicitatea faptului care irumpe sau se prăbușește în continuul vid al timpului“ [1, p. 166]. Aici ne aflăm deci în fața următoarei alternative: ori admitem eternitatea și invarianța structurilor și atunci previziunea își găsește temei și obiect; ori admitem diacronia și contingentul istoric și în acest caz previziunea încetează de a mai fi operantă.

Așadar, potrivit opiniei structuralismului eteritar se instituie o dilemă de neînving între ceea ce este organizat, sistematizat și structurat, dar fără geneză și istorie, și între ceea ce se naște, se schimbă și se dezvoltă, dar fără să posede sistem și structură și deci nu are cum fi luată ca obiect și temei pentru previziune.

Cu problema atenuării opoziției dintre geneză și structură, dinamicitate și sistem, istorie și organizare, diacronie și sincronie etc. s-au preocupat mai direct reprezentanții structuralismului așa-zis *genetic*.

Caracterizând, deocamdată, global structuralismul genetic, se poate menționa că, spre deosebire de cel descris mai înainte care asociază istoria cu presistemul, cu suma actelor arbitrare ale oamenilor și cu reflexia lor subiectivă, scoțind astfel structurile în afara istoriei și opunându-le activităților pline de inițiative ale oamenilor, el are meritul de a fi optat

pentru conceperea structurilor ca rezultate ale unor procese de geneză și formare [9, p. 142—143].

Fără a minimaliza perenitatea și stabilitatea structurilor [4, p. 70], ele nu sînt privite ca date, ci ca devenite. În noua interpretare, structurile sînt statice și mobile, sincronice și diacronice. Ele structurează sistemele dinamice ce dispun de parametri variabili calitativ în timp. O asemenea concepție despre structuri va permite să se conchidă că ceea ce este variabil, dinamic și schimbător în timp poate fi temei și obiect al prezivziunii. Dar pînă la argumentarea unei atari soluții despre valoarea predictivă a structurilor, trebuie remarcate diferitele nuanțe sub care a fost atacată problema de care ne ocupăm de către structuralismul genetic.

Literatura de specialitate amintește printre exponenții structuralismului genetic pe Hegel, Marx, Freud, Piaget și Lukács etc. [4, p. 60, 64]. Între acești gînditori există apreciable nepotriviri în ce privește modul de raportare a structurilor la trecut și viitor și deci în ce privește felul de a prezenta legătura dintre structuri și prezivziune.

Bunăoară, pe Hegel îl interesa dinamica logică a schemelor sau a structurii spre a deduce prezentul din trecut, adică ipostaza ideii absolute din ipostazele ei anterioare. Referirile la viitor au rămas fără ecou în analizele sale. La fel a procedat și Freud, folosindu-se însă de alte date ale problemei. El utilizează metoda structuralist-genetică spre a descoperi felul în care o stare prezentă a pacientului se naște din stările lui trecute. Dar așa cum remarca L. Goldmann „... gîndirea lui Freud, cu tot caracterul său genetic, nu ține seama de viitor și pare să evolueze într-o temporalitate cu două dimensiuni: prezentul și trecutul, cu netă predominare a celui din urmă“ [4, p. 81].

Absența dimensiunii viitorului din structurile cercetate de Hegel și Freud i-a determinat pe aceștia să nu acorde atenție operației de prezivziune. De aceea, rolul euristico-cognitiv al structurilor se reducea, după optica teoreticienilor menționați, doar la întemeierea explicației și re-trodicției.

Spre deosebire de Hegel și Freud, J. Piaget stăruie asupra faptului că orice schemă sau structură, fie organică, perceptivă sau cognitivă posedă ca o schițare dimensiunea viitorului, ceea ce îi permite să realizeze funcția de anticipare. Și atunci nu este de mirare că în epistemologia sa, anticiparea se bucură de o largă recunoaștere. „... funcția de anticipare — notează J. Piaget — este foarte departe de a fi specifică gîndirii specifice... o găsim la toate nivelele și mecanismele cognitive, chiar și în cadrul celor mai elementare deprinderi și ale percepției însăși... este fapt că orice deprindere comportă, prin ea însăși... conservarea informației dobîndite și o aplicație la viitor“ [9, p. 202].

Văzînd în schițarea viitorului, prin anticipare, o funcție a oricărei organizări sau structurări, J. Piaget adoptă o atitudine combativă împotriva oricărui soi de finalism care s-ar putea strecura pe această cale. Conci-liind structura cu geneza și făcînd din structură o formă de echilibru către care tinde geneza, el consideră că anticiparea nu trebuie caracterizată acauzal, ci „ca rezultat al transferului sau al generalizării informației

anterioare organizate sub formă de scheme sau de cicluri care se conservă în timpul procesului . . . prin urmare — conchide autorul — nu avem nici un motiv pentru a invoca finalitatea . . . sau un fel de profecție“ [9, p. 206].

Insistând asupra existenței unor relații de legătură între reglările anticipative organice și procesele predictiv-cognitive, J. Piaget dă o explicație suficient de realistă funcției de anticipare. Aceeași funcție este prezentată și într-o manieră oarecum dialectică, insistându-se asupra ideii că anticiparea suportă un proces de „perfecționare“ de la cea organică, ce se manifestă de pildă din faptul că „diferite organe se prezintă la început sub forme progresive de schiță înainte de a ajunge la starea lor de funcționare“ [9, p. 206], la cea de comportament anticipativ senzorio-motoriu și al inteligenței și de aici la nivelul anticipărilor de tip operațional ce manevrează structuri logico-matematice.

Sesizarea de către Piaget a existenței unor legături între structurile anticipative ereditare și cele genetice dobândite în acțiunea subiectului nu oferă, după părerea noastră, cheia pentru înțelegerea deplină a genezei structurilor anticipative socio-umane. În plus, așa cum remarca și L. Goldmann, structurile concepute de J. Piaget ca rezultate ale procesului de echilibrare se caracterizează în principal prin staticitate și mai puțin prin mobilitate [4, p. 100].

Față de explicația dată de Piaget genezei diferitelor structuri, marxismul aduce, după părerea noastră, unele elemente distincte. Dintre acestea, menționăm un mai mare accent pus pe dialecticitatea procesului de structurare, un mai pronunțat realism în definirea structurilor și o evidențiere mai pregnantă a rolului factorilor de natură socială în ce privește geneza acestora.

Plusul de dialecticitate cu care vine explicația marxistă rezidă în faptul că se insistă nu numai asupra mersului spre echilibrare, dar și asupra procesului de destructurare sau de dezechilibrare, adică asupra procesului ce face trecerea de la o structură la alta.

Oroarea față de schematism și față de interpretarea fenomenelor reale potrivit unor scheme preconcepute dă plusul de realism propriu gândirii de către marxism a structurilor. Un atare realism cu privire la modul în care marxismul concepe prevederea viitorului rezultă cu claritate din remarca lui Marx și Engels: „pentru noi comunismul nu este o *stare* care trebuie creată, un *ideal* după care trebuie să se ghideze realitatea. Noi numim comunismul mișcarea reală care suprimă starea actuală. Condițiile acestei mișcări rezultă din premisele existente“ [7, p. 36].

Deoi întemeietorilor marxismului le era străină ideea de a fasona prevederea viitorului după niște structuri ideale deduse în mod artificial din minte. În consecință, viitorologia marxistă optează pentru clădirea previziunilor științifice pe structurile teoriilor științei, structuri care la rândul lor trebuie concepute ca reconstrucții în plan mintal a structurilor legice și perene intrinseci devenirii reale.

Referindu-se la structurile sociale, L. Goldmann, autor ce se situează pe poziția marxismului în această problemă, arată: „structurile constitutive ale comportamentului uman — deci structurile sociale, n.n. — nu sînt

în realitate niște date universale — replicînd astfel structuralismului neistoric — „ci fapte specifice izvorîte dintr-o geneză trecută și pe cale de a suferi transformări care *schitează* o evoluție viitoare“ [4, p. 57].

Din explicația lui Goldmann rezultă că istoria nu se reduce la hazard, contingent și la o suită de acte arbitrare. Istoria se alcătuește, după cum susține și autorul menționat, din fapte umane sau structuri semnificative [4, p. 99—111].

Dar dacă istoria se constituie din asemenea fapte și structuri, ea nu mai poate fi considerată de domeniul impredictibilității stricte. Dimpotrivă. Din moment ce structurile semnificative dispun de calitatea de a schița viitorul, cunoașterea lor va face posibilă previziunea și în domeniul faptelor create de oameni, deci al istoriei.

Echivalînd structurile istoriei cu faptele umane semnificative, autorul lasă să se înțeleagă, ceea ce coincide din nou cu soluția marxistă în problemă, că oamenii prin activitatea lor înfăptuiesc structurarea, dar și destructurarea în viața socială sau în istorie. O asemenea explicație a procesului de structurare diferă net de aceea care reduce structurile la niște factori camuflați, inconștienți ce ar regiza imperturbabil modul oamenilor de a se manifesta. Făcîndu-se ecoul concepției marxiste asupra dobîndirii și rolului structurilor sociale, A. Gramsci combătea încercările de a le reduce pe acestea doar la niște forțe exterioare oprimate, ce-l absorb pe om și-l determină să fie pasiv. Desigur, în anumite condiții istorice, structurile sociale comportă și atari efecte. Dar autorul amintit arată că ele pot fi considerate — evident, în alte condiții istorice — mijloace ale libertății și izvoare ale inițiativei [5, p. 58].

Dacă restrîngem analiza numai la concluziile ce privesc direct previziunea, din teoria marxistă referitoare la structuri va rezulta că ea are ca temei și obiect sistemele dinamice complexe relativ ordonate și organizate. Întemeiată pe o asemenea bază, previziunea este solicitată să surprindă efectele de schimbare ale sistemelor transpuse oarecum pe două axe: o axă verticală, care este centrată pe o axă orizontală. Din această viziune *biaxială* se desprinde concluzia că demersurile predictive cu privire la viitor trebuie să figureze înainte de toate, după expresia lui L. Althusser, „efectele de societate“ sau de sistem ale oricăror schimbări. Se cere prin aceasta ca previziunea să prezinte efectele globale ale unor procese de schimbare ce afectează întregul sistem și laturile lui principale.

Din optica *biaxială* se desprinde concluzia că previziunea este solicitată să determine și „efectele de timp“ ale acțiunii diferiților factori de schimbare din sistem. De aici se deduce că previziunea are de prefigurat dinamicitatea structurilor și substructurilor sistemului atît în direcția perfecționării acestora, cît și posibilitatea „sclerozării“ acestora și necesitatea înlocuirii lor cu alte structuri.

Teoria marxistă a structurilor a stăruiț și asupra faptului că prevederea bidimensională a manifestării acestora trebuie să redea și modul în care dinamica unui sistem duce la echilibrarea sau dezechilibrarea raporturilor lui cu structurile sistemelor înconjurătoare, respectiv cu cele ale mediului ambiant.

Amplele cercetări previzionale ce se desfășoară în ultima vreme se orientează tot mai mult spre o abordare sistemică și structurală a teoriei previzionale. De aici se trage concluzia că cercetarea viitorului nu poate fi decît o activitate multidisciplinară, dar coordonată integrativ. Aceeași abordare este revendicată și în ce privește obiectul previziunii, insistîndu-se asupra faptului că cercetările precizionale au de explorat sisteme viitoare structurate. În privința metodelor, sînt preferate acelea care au darul de a studia mai mulți factori corelativi, în dauna metodelor ce extrapolează factori relativ izolați.

Proliferarea cercetărilor previzionale și a activităților de prognoză ce se produce de o vreme încoace în țara noastră se înscrie și ea sub aceleași imperative metodologice. Partidul nostru cere ca în stabilirea coordonatelor dezvoltării viitoare a patriei noastre să se țină seama de faptul că ne preocupă construirea unei civilizații socialiste dezvoltate multilateral. Dar, în optica partidului, țelul multilateralității se centrează pe acela al unității scopurilor fundamentale. Solicitudinea față de perfecționarea „din mers“ a formelor de conducere și organizare socială este și ea o expresie a faptului că partidul nostru recomandă experților în prognoza socială să schițeze viitorul patriei ca pe un sistem dinamic complex, dar structurat.

Dar înscrierea cercetărilor previzionale contemporane și a activităților de prognoză din România în cadrul teoriilor și metodelor structurale actuale necesită analize speciale.

BIBLIOGRAFIE

1. L. Althusser, *Citîndu-l pe Marx*, București, Ed. politică, 1970.
2. L. von Bertalanffy, *Teoria generală a sistemelor cu aplicare în psihologie*, în *Cunoașterea faptului social*, București, Ed. politică, 1972.
3. M. Dufrenne, *Pentru om*, București, Ed. politică, 1970.
4. L. Goldmann, *Sociologia literaturii*, București, Ed. politică, 1972.
5. A. Gramsci, *Opere alese*, București, Ed. politică, 1969.
6. K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, București, Ed. politică, 1972.
7. K. Marx-Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Ed. politică, 1958.
8. J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968.
9. J. Piaget, *Biologie și cunoaștere*, Cluj, Ed. „Dacia“, 1971.
10. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
11. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, București, Ed. științifică, 1970.

СТРУКТУРАЛЬНЫЕ ТЕОРИИ И ПРЕДВИДЕНИЕ

(Р е з ю м е)

Автор пытается осветить различные мнения, вытекающие из структуральных теорий относительно предвидения. Ссылаясь на все современное структуралистское движение, автор показывает, что его заслуга в данном вопросе состоит в том, что оно обратило внимание на тот факт, что лишь исследование, постигающее внутренние структуры систем, имеет предсказательную силу.

Отграничивая основные формы современного структурализма, автор отмечает, что, согласно вечному формалистскому структурализму, предвидение осуществляется как чисто логико-теоретическое развитие в отношении возможных проявлений постоянно равных между собой структур. В отличие от формалистского структурализма, генетический структурализм показывает, что предвидение может быть использовано и в отношении становления структур, а в случае марксизма и относительно процесса структурирования и процесса деструктурирования.

STRUCTURAL THEORIES AND PREVISION

(Summary)

Our study attempts to throw light upon various opinions resulting from the structural theories concerning prevision. Referring to the present structural movement as a whole we show that its merit for the problem we are discussing is that of having pointed out the fact that only the research which finds the intrinsic structures of the systems has a predictive power.

Delimiting the main forms of the contemporary structuralism we see that, according to the eternity formalist structuralism, the prevision is a purely logical and theoretical proposition on the possible manifestations of the structures, everytime equal to themselves. On the contrary, the genetic structuralism shows that prevision can also be used as a proposition on the becoming of the structures and, in the case of Marxism, as a proposition which has in view the process of structuring as well as that of disstructuring.

DIN ISTORIA FILOZOFIEI

CITEVA CONSIDERAȚII ASUPRA CONCEPTULUI DE FILOZOFIE LA VASILE CONTA

GHEORGHE TOMA

O parte a scrierilor lui Conta abordează problema *obiectului și locului* filozofiei între celelalte științe. Interesul deosebit pe care îl manifestă Conta față de problemele filozofiei, în sensul amintit, se explică într-o anumită măsură chiar prin conținutul concepției sale. În perioada aceasta sînt repuse în discuție toate problemele legate de *conținutul și forma* gîndirii filozofice. Ca în toate etapele istorice principale, lupta se dă și acum în primul rînd între materialism și idealism, dialectică și metafizică. Înfrîngerea monismului substanțialist mecanicist, uneori numai în mod parțial, a atras după sine și o restrîngere a sensului noțiunii de filozofie, dovada cea mai concludentă în această privință fiind pozitivismul și o parte a filozofiei critice. Apare în această perioadă, cum spunea Blaga, o adevărată oroare de metafizică [1, 102].

Limitările impuse de pozitivism și neocriticism preocupărilor filozofice au avut, printre altele, drept consecință faptul că se lăsa cîmp liber de manifestare spiritualismului și religiei. Filozofia trebuie să se limiteze fie la sistematizarea cunoștințelor științifice, fie la „critică” — în sensul în care indicase acest drum întemeietorul criticismului modern —, ocolind o serie de probleme, printre care, în primul rînd, problema *naturii existenței, mișcării* și alte probleme care făceau obiectul ontologiei. Dar această restrîngere a domeniului de preocupare al filozofiei are loc în condițiile unei puternice dezvoltări a gîndirii științifice, a practicii sociale, a artei etc., cînd, datorită acestei dezvoltări, problema *naturii existenței*, problema fundamentală a filozofiei, se impunea reflecției teoretice mai mult ca oricînd. Contradicția dintre *conținut și formă* în filozofia nemarxistă este rezolvată fie în spiritul pozitivismului și neocriticismului, fie de pe poziții neospiritualiste sau, între formele cele mai interesante, în maniera

teoriei fatalismului universal și a legii undulației universale, concepție propusă de Conta. Intemeietorul criticismului a restrîns, cum se știe, puterea de cunoaștere a rațiunii pentru a face loc religiei, credinței. Același lucru se poate spune, în perspectivă istorică, și în legătură cu empirismul subiectivist și pozitivismul. Iraționalismul și neospiritualismul vor încerca deci să repună în drepturile sale acea latură a filozofiei considerată speculativă, dogmatică.

În repetate rînduri, clasicii marxism-leninismului, critica marxistă în general, au dezvăluit contradicțiile și inconsecvența pozițiilor fundamentale ale neospiritualismului. Exprimîndu-ne în maniera unora dintre acești filozofi, în cadrul acestui curent se suprapun, metafizic, două planuri: analiza „critică“ a cunoașterii, critică uneori de inspirație kantiană, și latura ontologică, în esență idealist-obiectivă, teologică, ceea ce imprimă un caracter perimat și apologetic acestor filozofii, facilitînd și o nouă categorie de contradicții logice. Contradicții, pentru că, în ultimă instanță, necesitatea, rațiunea suficientă a eșafodajului conceptual, al analizei critice, se sprijină pe ideea divinității. Dacă neospiritualismul s-a putut considera o filozofie științifică și raționalistă, aceasta este o problemă asupra căreia nu dorim să insistăm acum prea mult. Este însă fapt cert că puterea de cunoaștere a rațiunii fiind limitată, nu de lucru în sine, ci de credința în divinitate, nu se mai poate vorbi de raționalism sau spirit științific. Conștiința umană, rațiunea, încetînd de a mai fi central universalului, împrumută de data aceasta notele esențiale ale cunoștinței științifice — *universalitate, necesitate, obiectivitate* — de la însăși substratul existenței care este spiritul universal, divinitatea. De fapt de aici și pînă la filozofia iraționalistă a inconștientului, sau a voinței, nu mai este de făcut decît un pas.

Pe de altă parte este adevărat că toate aceste filozofii, neapărînd pe teren gol, folosind deci experiența științifică și istorică, au împrumutat și unele metode, chiar termeni, din științele particulare, dar sînt elemente ce țin de *formă* și nu de *fond* — această formă a idealismului fiind pînă la urmă, cum spune Lenin, o floare stearpă crescută pe corpul viu al cunoașterii. Privind mai atent lucrurile constatăm că experiența însăși, ca punct de plecare, este golită de conținutul ei *necesar și obiectiv*, fiind redusă la ceva pur subiectiv: complexe de senzații, de situații, voință etc. Dar pe măsură ce experiența obiectivă afirmă conținuturi noi, mai ales legate de ideea *unității materiale* a lumii și se acumulează anumite dificultăți logice, chiar și numai datorită unilateralității punctului de plecare, se va contura tot mai mult acea orientare numită de Blaga „oroare de metafizică“, cuprinsă în cele două *idei programatice*: întoarcerea la Kant și curățirea domeniului fizicii, dar și al celorlalte științe particulare, de „metafizică“.

Reacțiunea față de ontologie sau filozofie ca teorie a existenței, privită în totalitatea și în esența ei, nu poate fi interpretată numai ca o încercare de a frînge limitele metafizice ale vechii gândiri filozofice, deci ca un fapt pur teoretic. Lăsînd la o parte problema dacă gîndirea abstractă, metafizică, a fost într-adevăr depășită în mod principial, cum s-a pretins, trebuie să scoatem în evidență conținutul ei social, de clasă, prin încerca-

rea în primul rînd de a elimina din teorie acele laturi, probleme, care constituiau una din condițiile afirmării pozițiilor forțelor progresiste, revoluționare ale societății, care sprijineau deci promovarea spiritului istoric, acțiunea practică în perspectivă. Empirismul pozitivist, ca și celelalte orientări filozofice amintite, cu pretenții antidogmatice și științifice în domeniul teoriei generale, încearcă, în fond, să transforme o stare *de fapt*, opoziția dintre viața generică a omului și viața lui materială, empirică, în stare *de drept*. Pozitivismul, negînd de jos pînă sus ideea materialității lumii, a necesității ei specifice fiind vorba de societate, creează numai iluzia că a învins „metafizica“ gîndirii sociale revoluționare, că promovează ideea unei societăți concrete și a unui om *real, istoric*. Pînă la urmă afirmarea experienței și a ideii de om concret sînt forme goale și o verigă intermediară a unei gîndiri care alunecă în idealism și în reacțiune social-politică. Dezvăluind contradicția între individ și societatea capitalistă, între *stat* și *societatea civilă*, Marx arăta că în raport cu societatea civilă „statul politic e tot atît de spiritualist ca și cerul față de pămînt. El se află în aceeași opoziție față de ea, o învinge prin aceleași procedee prin care și religia învinge mîrginirea lumii profane, adică prin aceea că, la rîndul său, trebuie să recunoască societatea civilă, s-o restabilească și să se lase dominat de ea. În realitatea lui *intimă*, în societatea lui civilă, omul este o ființă profană. Aici unde trece drept individ real atît în ochii lui cît și în ochii celorlalți, omul reprezintă un fenomen lipsit de realitate. Dimpotrivă, în stat, unde omul trece drept o ființă generică, el este un membru fictiv al unei suveranități imaginare, este lipsit de viața individuală reală și *plin de generalitate ireală*“. Reacțiunea față de mecanicism, materialist și substanțialist, așezarea la baza existenței a unui principiu spiritual, sau a purei spontaneității, precum și întoarcerea la conștiința individuală și reașezarea mai directă a credinței pe subiectivitate este în ultimă instanță expresia unei extrapolări sau, cum spune Marx, „mărturia abstractă a absurdității particulare, a *capriciului privat*, a arbitrarului“ [2, 392].

Dat fiind cadrul restrîns al acestui eseu, ne rezervăm dreptul de a arăta altă dată, mai concret, liniile și contradicțiile care definesc conținutul întregii filozofii nemarxiste din a doua jumătate a secolului trecut. Pentru a înțelege semnificația gîndirii lui Conta, a felului cum a conceput el filozofia, credem că se impunea această referire la principalele orientări filozofice ale epocii.

În prima parte a lucrării *Introducere în metafizică* Conta urmărește evoluția atitudinii metafizice, a filozofiei. La o privire superficială am putea crede că avem de-a face cu încă o variantă a evoluționismului pozitivist. S-ar putea spune: în definitiv n-are importanță că este vorba de trei stadii evolutive sau de mai multe, ceea ce se impune este în primul rînd conținutul. Dar tocmai sub acest aspect poziția lui Conta se deosebește în mod categoric de toate formele evoluționismului pozitivist din

secolul trecut. O primă și fundamentală deosebire constă în faptul că, după Conta, evoluția nu duce pînă la urmă la depășirea și infirmarea spiritului metafizic, ci la afirmarea acestuia. Intreaga undă a istoriei umane este și o undă a afirmării, *treptate*, pe *nesimțite*, însă ascendentă, a modului de gîndire *monist, metafizic*. Pe toate treptele evoluției, începînd cu ceea ce este implicat în formele de cultură cele mai rudimentare, pînă la faza superioară a materialismului, metafizica este determinată de *nivelul experienței umane* și exprimă o *cerință immanentă a spiritului uman* — aceea de a reduce diversitatea la unitate și de a înțelege lumea în cauza ei fundamentală. Pornind deci de la primele forme ale religiei: *idolatria*, apoi *politeismul* și *monoteismul*, urmărind în același timp și evoluția diferitelor concepții filozofice propriu-zise, Conta arată cum se constituie în timp atitudinea metafizică prin *lărgirea și adîncirea* puterii de pătrundere a spiritului uman, în efortul său de a aduce experiența sub unul sau cîteva principii fundamentale, principii care conțin în primul rînd un răspuns la prima latură a problemei fundamentale a filozofiei. Deocamdată nu intrăm în discutarea problemei dacă, și în ce măsură, se poate vorbi de ideologia metafizică în primele etape ale evoluției sau numai de o atitudine metafizică. Dar chiar înainte de a intra în analiza propriu-zisă a conceptului contian de filozofie ne putem da seama și numai din această introducere istorică de felul mai cuprinzător, *dialectic* chiar, în care conține Conta obiectul și sarcinile filozofiei. Un aspect fundamental este unitatea dintre *experiență, știință și filozofie*, precum și unitatea dintre teoria cunoașterii și filozofie ca teorie a existenței. Pe de altă parte Conta ajunge la concluzia că legea fatală a evoluției atinge punctul culminant al manifestării sale prin afirmarea *monismului materialist*. În sensul acesta el propune teoria *fatalismului universal* și *teoria ondulației universale*. Îmbinînd criteriul logic cu cel istoric — uneori prevalează cel sistematic — în analiza filozofiei moderne și a științei și culturii, Conta subliniază în mod deosebit acele elemente de conținut și de formă care vor defini însăși concepția sa asupra existenței și asupra filozofiei: ideea materialității lumii, unitatea dintre filozofie și știință, întemeierea întregii cunoașteri pe experiență și afirmarea metodelor științifice, evoluția gîndirii în direcția afirmării legii ondulației universale.

Evoluția ideilor metafizice, adică a acelor idei prin care omul „își prezintă, atît cît inteligența sa îi permitea, cauzele prime ale lumii“, idei care s-au adîncit ulterior „pe măsură ce forțele intelectuale ale omului și provizia sa de cunoștințe experimentale au devenit mai mari“ [3] s-a făcut în strînsă legătură și cu evoluția reprezentărilor și ideilor morale, a atitudinii morale a omului în general. De aceea, pentru Conta, morala și concepția despre lume constituie un întreg unitar și în același timp e criteriul evoluției conștiinței umane în general. Acesta este motivul, unul din motive, pentru care ne putem întîlni în textul lui Conta cu afirmația că în perioada materialismului nu numai știința, arta și cugetarea filozofică ating cel mai înalt grad de evoluție, însă și moralitatea este la cel mai înalt nivel de puritate. Prin această teză Conta exprima un mare adevăr,

spulberînd una din prejudecățile spiritualiste și mistice ale epocii sale. Cele mai înalte valori morale, ca și cele artistice, sînt situate în raport de necesitate cu afirmarea materialismului curat, cum spuneau contemporanii săi. Această afirmare implica adîncirea orizontului filozofic pînă la conștiința substanței ultime a existenței, pînă la conștiința esenței umane comune, a solidarității și istoriei universale.

După Conta nivelul ridicat al moralității în perioada materialismului este influențat și de apariția și răspîndirea ideilor socialiste. Pe de altă parte însă este un lucru evident că la toate nivelele afirmării ei gîndirea sa este puternic ancorată în *experiență*, în *concret*, într-un mod profund și încheșat de a privi realitatea, întîlnindu-se în felul acesta cu spiritul dialectic eminescian. Se poate vorbi și aici de ceea ce Eminescu numea „manifestațiunea palpitantă a unei idei“ [4, 47], în primul rînd prin caracterul sincer al materialismului său [4, 254]. Ceea ce a caracterizat, spunea Eminescu, atitudinea „Convorbirilor literare“ a fost „munca modestă dar statornică“, „a cărei putere este iubirea de adevăr“ care „în limbă, în stil, în concepțiune este adevărata expresie a spiritului românesc“ [4, 257]. E o trăsătură caracteristică a activității desfășurate de toți marii noștri gînditori din această epocă. Dacă luăm ca măsură înălțimile pe care le-a atins cugetarea eminesciană, în atîtea imagini poetice și geniale străfulgerări ideologice, atunci putem spune că esența ei se relevă foarte bine în următorul text: „Această calitate de a vedea totul într-un fel de negură face că poeziile junilor sînt atît de pline de abstracțiune, într-un timp în care abstracțiunile pentru ei sînt încă atît de neclare, căci nici știința deplină nici facultatea n-o au de a defini la moment și corect cuprinsul. Ei spiritualizează realitatea și concretizează într-o negură deasă abstracțiunile“ [4, 47], adică manifestă în mod inconștient un nivel de atitudine în fața lumii, atitudine de unde lipsește cuprinsul, corectitudinea și finețea. De aceea, epoca la care ne referim fiind vorba de Conta este o epocă românească care are filozofie și conștiință filozofică.

Am afirmat într-un alt studiu că la Conta întîlnim și unele metode caracteristice, ca stil de gîndire, și raționalismului modern. Dar spiritul său creator se relevă și în legătură cu demonstrarea certitudinii și valabilității unei idei sau alteia impusă de experiență. Conta este, din acest punct de vedere, un mare logician, o inteligență pe cît de riguroasă pe atît de constructivă. Una din formele cele mai obișnuite ale raționamentului este pentru el aceea a *ipotezelor* și a *demonstrației în cerc* — și în sensul acesta se dovedește a fi un imbatabil dialectician. Dacă pozitivismul, scientismul și chiar materialismul mecanicist întemeiau toate considerațiile pe unul sau mai multe concepte luate în mod necritic din știință și istorie, și destrămate uneori de analiza formalistă neocriticistă și spiritualistă, Conta supune analizei logice, raționale însăși conceptele de maximă generalitate, limită cum ar fi *existența*. Credința noastră că *ceva există*, spune Conta în manieră cartesiană însă depășind dualismul filozofic, „se confundă în

principiu cu însăși conștiința noastră, că aceasta din urmă în ultimă analiză nu-i decît expresiunea intelectuală a existenței“. După el negarea oricărei existențe, cînd sprijinim orice știință pe conștiință, „este o contradicție în termeni și, prin urmare, o *imposibilitate intelectuală*“. Existența nu poate fi negată nici în legătură cu întregul și nici în legătură cu partea. A se nega existența unora din lucrurile mărturisite ca existente de conștiință „ar fi a se face deosebire între ele tocmai din punctul de vedere al mărturisirii conștiinței, ultima dovadă a existenței“. La acest argument pe care-l considerăm de inspirație cartesiană, mai aproape de *intuiția* numită *rațională*, Conta mai adaugă încă un argument de origine mai recentă, a cărui apariție în discuțiile filozofice este legată de lupta dintre intelectualism și empirismul subiectivist. Toate lucrurile, afirmă în acest sens Conta, mărturisite ca *existente* de conștiința noastră, se presupun unul pe altul astfel încît „apariția unora în conștiință, trage după sine apariția tuturor celorlalte“, iar această „legătură a reprezentărilor din conștiința noastră constituie unitatea, adică a ceea ce se numește eul nostru“ [5, 495].

În ultimă analiză este vorba și aici de o problemă cu implicații filozofice importante, terenul pe care s-a dus lupta, cum am arătat mai sus, între adepții empirismului subiectivist, mai ales în filozofia engleză, și cei ai intelectualismului substanțialist, apriorist. Dintre consecințele practice ale acestei orientări empiriste amintim: afirmarea liberalismului burghez englez și a moralei utilitare în a doua jumătate a secolului trecut. După Conta *eul* perceput *direct* este „singurul lucru despre a cărei existență nu mă pot deloc îndoii“, cum ne putem îndoii de existența tuturor celorlalte lucruri care ar putea fi „închipuiri ale eului meu“. Dar *eul* nu există în sine, ca o substanță spirituală, deoarece el își manifestă activitatea sa „prin emoțiuni, prin cugetare și mai ales prin voință“, toate acestea existînd „cel puțin ca forme ale activității eului meu cu care împreună *constituiesc lumea mea interioară* sau subiectivă“ [5, 499]. Este evident, chiar și numai din această sumară expunere, cum depășește Conta limitele empirismului subiectivist, psiho-pluralist. De fapt nici empirismul nu scapă complet de ceea ce s-a numit *substanțialism*. Chiar Mill vorbește uneori de un fel de *substratum* al impresiilor, de altceva decît singura asociere a reprezentărilor — ceva care să excludă și tipul de gîndire aristotelic și pe cel cartesian. O orientare similară o reprezintă și așa-numitul *realism neutral*, desprins din mișcarea neocriticistă. Pe baza acestei metode, unde se îmbină, cum am spus, două procedee, metodă pe care Conta o numește *obiectivă*, ajunge la concluzia că îndoiala asupra lumii exterioare se risipește dacă se ia în considerație voința, nu voința unei divinități, ci voința umană — subiectivă, individuală — care arată că subiectul întîmpină o rezistență care este determinată de *altceva*, iar acest altceva este în ultimă instanță lumea *exterioară, obiectivă, materială*. Se pare că aici Ralea vedea o concesie pe care Conta o face idealismului subiectiv fichteian.

De la conceptul însuși, abstract al existenței gîndirea lui Conta trece în planul existenței determinate, dată în conținutul experienței științifice. Din acest moment logic necesar al gîndirii sale, întreaga problematică, cum

însuși Conta remarcă, e reasezată pe temeliile experienței, științei și adevărilor istorice în legătură cu afirmarea ideii materialității, a mișcării, evoluției și cunoașterii lumii. La baza întregii existențe se află *materia* și *forța*, între materie și forță, sau *totalitatea însușirilor materiei*, există o unitate indisolubilă, iar nesfârșita metamorfozare a materiei este stăpinită de legea fatală a ondulației universale. Fapt incontestabil la o analiză mai concretă: metodologic această mișcare a gândirii de la cei doi poli fundamentali ai spiritualității moderne, concretizată într-un sistem materialist original, în datele lui specifice fundamentale, ne relevă în Conta și o mare vocație de filozof și chiar de scriitor. Pentru a contura mai bine sensul acestor considerații, mai adăugăm faptul că undeva Conta afirma că toate doctrinele filozofice materialiste se nasc din asocierea ideii *nesfârșitului* cu *reprezentările științelor pozitive asupra realității*.

Pe de altă parte trebuie subliniat faptul că filozoful Conta respinge explicit și diferitele forme ale idealismului. Argumentele aduse împotriva spiritualismului dezvăluie sofismul fundamental pe care se sprijină acesta — analiza naturii în analogie cu omul —, de aici răsturnarea raportului dintre obiect și subiect, interior și exterior, asimilarea substanței materiale celei spirituale, golirea noțiunii de forță de conținutul ei real, profan, afirmarea credinței într-o entitate spirituală supranaturală, antropomorfică [5, 460]. O critică profundă face Conta și în legătură cu conținutul și rădăcinile teoretice ale pozitivismului comtian. Mai mult: teoriile spenceriane asupra materiei, mișcării și legii ritmicității sînt respinse ca fiind depășite de știință. Deosebit de precise și juste sînt argumentele pe care Conta le formulează împotriva pozitivismului și agnosticismului cu pretenția acestuia de a nega monismul și ipotezele „speculative“. Pretenția pozitiviștilor „de a discuta și de a fixa limitele cognoscibilului nu exclude metafizica, pretenția de a nu se aventura dincolo de ceea ce este sigur este rezonabilă pentru aceia care se dedică unor științe particulare și nu vor să iasă din *limitele* determinate în mod natural ale acestei științe, chiar în scopul de a utiliza *diviziunea muncii științifice*“, „dar pretenția de a izgoni din știință tot ceea ce nu este experimental și așa-zicînd sigur că e ridicolă și complet naivă, cu atît mai mult cu cît pozitiviștii de această speță se amăgesc admițînd ca sigure (punct de plecare) ipoteze admise în comun (dumnezeu, realitate exterioară, forță, principiu vital), considerînd drept jalnică metafizica adică riscante, teoriile care se depărtează de ele“ [5, 575]. Întîlnim chiar cîteva argumente care ar putea fi îndreptate și împotriva *realismului neutral*, a erorii care se află la baza acestuia în legătură cu raportul dintre obiect și subiect. Deși Conta, definind conceptul *realității*, include această relație în sfera realului, pentru el problema fundamentală este aceea a materialității *existenței, realității, lumii* și a reflectării acesteia în conștiință. În afară de M. Florian, care în teoria sa asupra *datului* preia anumite elemente din acest realism neutral, nu există în filozofia românească vreo înclinație către acest mod de gîndire. Nimeni nu s-a putut gîndi în mod serios că existența, esența existenței, s-ar putea stabili undeva la jumătatea distanței dintre *dincolo și dincoace*. E cu totul altceva ideea *sintezei* și poate chiar mai mult decît o

idee, a *concretului*, a *armoniei morale și estetice* care toate definesc și un anumit tip de *realism*. Filozofic drumul spre aceste valori e deschis în mod sigur, principal de Eminescu, Conta, Xenopol, Marinescu și alții și într-o formă desăvârșită de marxism-leninism.

Să încercăm în continuare să determinăm și mai precis obiectul filozofiei după Conta, specificul ei în raport cu știința și cu alte forme ale conștiinței sociale, ale culturii și civilizației umane. Fiind vorba de specificul filozofiei putem adăuga că va fi vorba de sublinierea citorva aspecte care definesc specificul *cunoștinței filozofice*. Ca la mulți alți gânditori moderni și la Conta întâlnim ideea că pe măsură ce se adâncește specializarea în domeniul științelor se impune cu aceeași forță și necesitatea unificării cunoștințelor, a întregii experiențe, afirmării ideilor, pozițiilor metafizice care sînt pentru el „măsura gradului de civilizație“; „întinderea sferei de cugetare este în același timp și cea mai dreaptă măsură a gradului de civilizație a omului“. Dezvoltarea filozofiei materialiste se face în strînsă unitate cu dezvoltarea celorlalte forme ale culturii: în domeniul adevărului și științei, al utilului și artei utile, în domeniul binelui și al moralei, ca și în domeniul frumosului și artelor frumoase. Ideea aceasta, cum am spus, nu este originală, aproape toate doctrinele filozofice și social-politice mai apropiate sau mai îndepărtate de pozitivism recunosc nu numai diferențierea procesului cunoașterii, însă și tendința lui spre o anumită unitate și organicitate. De altfel în câteva considerații asupra lui Iorga ca teoretician al istoriei încercam să găsim câteva momente de viziune *logică, filozofică* punînd în comparație acest concept al organicității cu acela pe care ni l-au transmis romanticii. Deosebirea dintre Conta și pozitivism se impune și în această problemă deoarece, cu toate limitele sale, altul este aici obiectul filozofiei, alta este deschiderea conștiinței umane în fața existenței, prin materialismul și ateismul său, altele sînt premisele filozofice pe baza cărora ar trebui să se realizeze unificarea tuturor cunoștințelor.

În câteva pagini dense din *Bazele metafizicii* Conta expune concepția sa asupra formării cunoștințelor științifice, mai exact: insistă asupra procesului cunoașterii ca ridicare de la concret la abstract, de la senzorial, empiric la rațional, de la știință la filozofie, insistînd asupra unor procese și categorii logice, cum ar fi raportul de asemănare și deosebire, generalizarea și clasificarea, analiza și sinteza, inducție, analogie, formarea noțiunilor, raportul dintre cunoștințe și cvasicunoștințe, metaforă, clasificarea științelor, în fine problema specificului cunoștinței filozofice în raport cu restul cunoștințelor. Ceea ce se impune a fi reținut în legătură cu felul cum concepe Conta noțiunea, expresie și a unei influențe pozitivistice, de care nu s-a eliberat întru totul nici chiar Maiorescu, este faptul că noțiunea, conținutul acesteia, nu rezultă dintr-un fel de *topire* a diferitelor însușiri, ci ea subsumează însușirile sau noțiunile mai particulare ca „unități“ distincte, deși, pentru Conta, ideea se distinge prin

unitate și indivizibilitate. Dar fiindcă aici noțiunile par a avea o funcție deosebită, una gnoseologică din moment ce ele sînt temelia clasificării științelor, să reținem deci aspectul acesta vădit antiformalist: determinațiile sau unitățile nu se „topesc“ în conținut, deși noțiunile se caracterizează prin *unitate și indivizibilitate*. De fapt, după Conta toate cunoștințele, inclusiv adevărurile matematice sau principiile logice — legea incompatibilității ideilor contradictorii, aceea a clasificării lucrurilor după principiul unității, aceea a deprinderii intelectuale, a inducțiunii, a analogiei și deducției, toate legile logice — „sînt ridicate prin inducțiune la rangul de legi universale“. Experiența este izvorul ultim al întregii cunoașteri: ideile care la prima vedere par a fi înnăscute se obțin și ele tot pe calea inducției și din experiență. Un rol deosebit de important îl joacă, nu numai în știință, ci și în filozofie, ipotezele, calea ipotetică fiind o cale normală și necesară a formării adevărului. Chiar și așa-numitele adevăruri de *credință* sau adevăruri în care *certitudinea* se formează pe calea credinței au originea tot în experiență, într-o experiență „viciată, trunchiată sau incompletă“ [5, 563].

În concluzie: realitatea fiind în esența ei *nesfîrșită, materială și în nesfîrșită devenire*, poate fi cunoscută, experiența reală, *obiectivă* este izvorul tuturor cunoștințelor, temelia tuturor formelor de cultură materială și spirituală. Într-o perioadă cînd în filozofia burgheză reacționară adevărurile obținute pe calea *convingerii* erau subordonate celor întemeiate pe *credință*, cînd experiența *externă, obiectivă* era dizolvată în experiența internă — senzații pure, afectivitate sau voință —, Vasile Conta exprima una dintre cele mai avansate poziții filozofice nemarxiste care se încadrează prin *problematice* și prin *spiritul ei*, cum am arătat și cu altă ocazie, în cultura noastră din perioada respectivă.

Conta compară sistemul cunoașterii cu o piramidă al cărei vîrf este filozofia sau metafizica. Datorită faptului că ea ocupă vîrfurile piramidei, sau prin altă comparație reprezenta rădăcina unui copac așezat pe coroana sa, metafizica este numai în parte știința propriu-zisă în sensul că începe investigațiunea în domeniul cunoștințelor științifice propriu-zise și le continuă în mod necesar în domeniul cvasicunoștințelor. Cum spune Conta: ea se comportă ca știință propriu-zisă cînd grupează cunoștințele în funcție de un principiu universal, dar ea nu se poate defini ca știință „cînd voiește a explica în acest fel principiul universal, în care a contopit toate adevărurile științifice“. În *Teoria fatalismului universal* distinge o *filozofie generală* și o *filozofie particulară*, iar în *Bazele metafizicii* indică problemele de care trebuie să se ocupe metafizica „pentru a ajunge la concepțiunea unitară a universului“. Aceste probleme sau principii, care ar forma obiectul filozofiei pot fi reduse după *natura și funcția* lor la două: o parte vizează *validitatea* cunoștințelor, iar celelalte se ocupă de caracterele comune tuturor lucrurilor, cum ar fi *substanța, cauza, forma*. Filozoful se comportă în această parte ipotetică, uneori chiar fără să știe, ca un artist. El îi dă formă „după gustul și predilecția lui personală, sau cum s-ar zice în limba artiștilor, după idealul ce el a conceput. Din toate acestea rezultă că metafizica, prin aceea însuși că îmbrățișează în-

treaga sferă a cugetării omenești, este în parte știință și în parte artă“ [5, 493].

Este ușor de înțeles cum a ajuns Conta la această concluzie. O parte din argumente sînt cuprinse în teoria lui asupra realității, o parte în însăși teoria cunoașterii, a raportului filozofiei cu celelalte forme ale culturii, dar și în faptul că uneori el rezervă artei domeniul realului imaginar. Dar aceste toate premise logice fac loc afirmării unei alte mari idei: rămînînd cunoaștere rațională, obiectivă, filozofia implică în mod nemijlocit și un anumit ideal de viață, pe care gînditorul îl edifică, îl plămăuiește pornind de la experiența obiectivă. Fiind știință, ea nu rămîne o știință printre celelalte științe, datorită și universalității ei, de aceea clasicii marxism-leninismului au considerat uneori că prin critica filozofiei se face o critică a întregii conștiințe burgheze.

BIBLIOGRAFIE

1. Lucian Blaga, *Zări și etape*, Editura pentru literatură, București, 1969.
2. K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. I, Editura de stat pentru literatură politică, București, 1957.
3. Vasile Conta, *Opere filozofice*, Ediție îngrijită, cu un studiu introductiv, comentarii și note de Nicolae Gogoneașă, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1967.
4. M. Eminescu, *Despre cultură și artă*, Junimea, 1970.
5. Vasile Conta, *Opere filozofice*, loc. cit.

К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ ФИЛОСОФИИ У ВАСИЛЕ КОНТА

(Резюме)

Автор показывает, что Василе Конта обсуждает в некоторых своих произведениях вопрос о предмете философии, а также отношение философии к науке и даже к другим формам общественного сознания. В противоположность позитивизму подчеркивается мысль о том, что вся эволюция человеческого духа является одновременно и эволюцией метафизического духа, достигающей высшей точки в результате возникновения и развития философского материализма. Автор своеобразной материалистической философской системы, существенное содержание которой определено во-первых *теорией универсального фатализма и теорией универсальной волны*, Василе Конта изложил оригинальную позицию и в отношении предмета и задач философии.

QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LE CONCEPT DE PHILOSOPHIE CHEZ VASILE CONTA

(Résumé)

L'auteur de l'essai montre qu'une partie des écrits de Conta discutent le problème de l'objet de la philosophie, le rapport entre philosophie et science et même autres formes de la conscience sociale. On souligne, en opposition avec le positivisme, l'idée selon laquelle toute l'évolution de l'esprit humain est aussi une

évolution de l'esprit métaphysique, évolution qui atteint son point culminant par l'apparition et le développement du matérialisme philosophique. Auteur d'une conception philosophique matérialiste originale dont le contenu essentiel est défini surtout par la *Théorie du fatalisme universel* et par la *Théorie de l'ondulation universelle*, Conta a aussi une position originale en ce qui concerne l'objet de la philosophie et ses tâches.

TÎNĂRUL MARX ȘI FEUERBACH

TRAIAN POP

Prima delimitare critică deschisă a lui Marx de Feuerbach a avut loc în primăvara anului 1845. Această delimitare este legată de apariția celebrelor *Teze despre Feuerbach*. Până la această dată, însă, relația dintre cei doi gânditori este insuficient clarificată și constituie încă obiect de dispută chiar și între exegeții marxiști sau pretins marxiști. În rîndul nemarkșiștilor problema e de-a dreptul denaturată, nemeritînd atenție specială.

Exegeții marxiști afirmă cu temei că Marx n-a fost niciodată un feuerbachian ortodox, dar în analizele lor nu sînt clarificate în suficientă măsură particularitățile poziției sale teoretice din momentul cînd s-a „întîlnit“ cu Feuerbach. În consecință, influența feuerbachiană asupra lui Marx a fost văzută și acolo unde nu este și în măsura în care nu este.

Dintre aprecierile cunoscute la noi în țară asupra raportului dintre tînărul Marx și Feuerbach stîrnește în mod deosebit observații critice aprecierea lui L. Althusser, potrivit căreia etapa 1842—1845 din formarea gândirii lui Marx este dominată de umanismul „comunitar“ al lui Feuerbach¹. El consideră un mit teza hegelianismului tînărului Marx², dar o realitate indiscutabilă teza feuerbachinismului acestuia. Spiritul feuerbachian pătrunde nu numai conținutul de idei din gîndirea tînărului Marx, ci și critica pe care acesta o face lui Hegel în anii 1843 și 1844. „... Această critică a lui Hegel *nu este altceva, în principiile sale teoretice*, decît reluarea, comentarea sau dezvoltarea și extinderea admirabilei critici formulate în repetate rînduri de Feuerbach la adresa lui Hegel. Este o critică a filosofiei hegeliene ca *speculație*, ca *abstracție*, o critică făcută în numele principiilor problematicii antropologice a înstrăinării: o critică care cheamă de la abstract-speculativ la concret-materialist, adică o critică ce rămîne tributară tocmai problematicii idealiste de care vrea să se elibereze, o critică care aparține deci, de drept, problematicii teore-

¹ L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Ed. pol., București, 1970, p. 50.

² *Ibidem*, p. 74.

tice cu care Marx va rupe în 1845³. Cîteva rînduri mai jos, critica făcută de Marx lui Hegel în textele din 1843 este apreciată ca fiind *pe alocuri* doar feuerbachiană. Aceasta însă nu schimbă aprecierea de mai sus care rămîne de principiu. Singurul lucru edificator ce rezultă din ea este lipsa de rigurozitate și de consecvență a lui Althusser. Sintem pe deplin de acord cu el cînd spune că pentru cercetarea și definirea filosofiei marxiste este important să nu se confunde critica marxistă a lui Hegel cu critica feuerbachiană a lui Hegel⁴, dar constatăm cu regret că Althusser nu caută, printr-o profundă analiză a textelor, notele distinctive ale acestei critici și în genere ale conținutului de idei din gîndirea tînărului Marx. El nu privește această gîndire în procesualitatea formării ei, ci caută numai momentul „tăieturii epistemologice“. Pierzînd din vedere procesualitatea, Althusser nu vede în *Manuscrisele economico-filosofice din 1844* decît „răsturnarea“ idealismului hegelian în pseudomaterialismul lui Feuerbach⁵, și „textul cel mai îndepărtat teoretic, de ziua ce urma să se nască“⁶. Considerîndu-l pe Feuerbach „filosoful ideal al secolului al XVIII-lea“, Althusser conchide: „cu Feuerbach (Marx, T. P.) se întorcea în inima trecutului teoretic al acestui secol“⁷.

Textul operei din tinerețe a lui Marx impune însă o altă apreciere asupra poziției gînditorului în formare în raport cu Feuerbach. Această apreciere va pleca, bineînțeles, de la înalta considerație manifestată de tînărul Marx față de Feuerbach, numai că această considerație trebuie văzută în spiritul ei real. Nealterînd acest spirit, trebuie arătat că cea mai profueurbachiană poziție a lui Marx, respectiv cea din ianuarie 1842 cînd îi sfătua pe teologi și pe filosofii speculativi să se întoarcă spre Feuerbach *dacă vor să ajungă la adevăr*, subliniind că „Feuerbach este purgatoriul vremii noastre“⁸, este poziția ce o ai față de un sistem de referință. Cu alte cuvinte, poziția lui Marx față de Feuerbach este o poziție de orientare și nu de identificare. Orientarea presupune cel mult influență și o astfel de influență a existat incontestabil; o influență în unele idei (= influență legică, în virtutea principiului legăturii și succesiunii ideilor), și o influență mai ales de ordin terminologic, dar, în pofida influenței feuerbachiane asupra sa, Marx a avut tot timpul rezerve critice față de Feuerbach.

Un prim semnal despre astfel de rezerve îl întîlnim la cîteva zile numai după îndemnul mai sus semnalat, adresat teologilor și filosofilor speculativi de a se întoarce spre Feuerbach. Anume, în scrisoarea către A. Ruge, din 10 februarie 1842, e nemulțumit de critica făcută de Feuerbach lucrării filosofului idealist german K. Bayer, *Reflecții asupra noțiunii de spirit moral și asupra esenței virtuții*. Recenzia scrisă de Feuer-

³ *Ibidem*, p. 76.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 74.

⁶ *Ibidem*, p. 75.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Marx — Engels, *Opere*, vol. 1, Ed. pol., București, 1960, p. 29.

bach e apreciată ca reprezentînd mai mult „un serviciu prietenesc”⁹ decît o critică a lucrării în cauză, considerată de Marx imorală. Într-o altă scrisoare către același Ruge, din 20 martie 1842, Marx atrage atenția că în tratatul despre arta religioasă pe care intenționa să-l scrie pentru „Anekdota”, tratează problema dintr-un punct de vedere nou și că, nevoit fiind să vorbească despre esența generală a religiei, a intrat oarecum în conflict cu Feuerbach referitor la formularea problemei¹⁰.

Semnalatele rezerve critice sînt expresia directă a altei înțelegeri decît cea feuerbachiană a rolului social al filosofiei și în genere al activității teoretice, știut fiind că încă de prin anii 1839—1841 Marx preconiza transformarea spiritului teoretic „în energie practică”, a „sistemului lăuntric armonios și suficient sieși” într-o „flacără mistuitoare, îndreptată spre exterior” și enunța ideea că „pe măsură ce lumea devine filosofică, filosofia devine lumească”¹¹.

Această transformare, care însemna de fapt realizarea nemijlocită a filosofiei, era concepută de tînărul Marx ca fiind un act conștient al *purtătorilor spirituali ai sistemului filosofic*. Pentru acești purtători spirituali el formula o *revendicare cu două tășuri*: unul îndreptat împotriva lumii, celălalt împotriva filosofiei însăși¹², adică a filosofiei ca „un sistem lăuntric armonios și suficient sieși” sau, anticipînd a *11-a teză despre Feuerbach*, a filosofiei care-și fixa ca unic țel doar interpretarea și nu și schimbarea lumii.

Sistemul feuerbachian făcea parte la fel, după opinia tînărului Marx, dintr-o astfel de filosofie, trebuind pînă la urmă să fie supus și el tășului criticii. Spre această concluzie duce mărturisirea lui Marx către Ruge din scrisoarea din 13 martie 1843, mărturisire conform căreia aforismele lui Feuerbach nu-l satisfăceau pentru că acesta „insistă prea mult asupra naturii și prea puțin asupra politicii. Or, conchidea Marx, aceasta este singura legătură prin care actuala filosofie poate deveni adevăr”¹³.

Concluzia lui Marx surprinde o problemă de principiu. Continuității spiritului feuerbachian îi opune discontinuitatea, dar o discontinuitate înțeleaptă, plină de dialecticitate, fapt ce-l va face pe Marx să elogieze încă acest spirit — chiar și atunci cînd deosebirile de vedere și de poziții sînt de-a dreptul evidente — și să-l considere ca bun aliat în lupta împotriva idealismului și a religiei. „Alianța” tacită a lui Marx cu Feuerbach, dar fără renunțarea la principii, va continua pînă la 1845, cînd

⁹ Marx—Engels, *Scieri din tinerețe*, Ed. pol., București, 1968, p. 241.

* Titlul complet: *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistic* (Inedite din domeniul filozofiei și publicisticii moderne germane). Este vorba de o culegere în care au apărut articole scrise de K. Marx, B. Bauer, L. Feuerbach, F. Köppen, A. Ruge etc. Tratatul despre arta religioasă la care se referă Marx, după cîte știm pînă în prezent, n-a fost terminat și deci n-a apărut.

¹⁰ *Ibidem*, p. 245.

¹¹ *Ibidem*, p. 79.

¹² *Ibidem*, p. 80.

¹³ *Ibidem*, p. 257.

critica deschisă a filosofiei feuerbachiene a devenit iminentă, datorită faptului că reprezentanții „socialismului adevărat“ au luat ca punct de plecare mărginitele concepții etice ale lui Feuerbach, explorându-le în scopuri reacționare. Că această „alianță“ n-a însemnat acceptarea necritică a feuerbachianismului rezultă cu o și mai mare limpezime din modul în care tânărul Marx aborda problemele stringente ale vieții sociale și din concluziile la care ajungea, fapt ce ne obligă să constatăm că dezideratul existenței asupra politicii (ca prin această legătură filosofia să devină adevăr) însemna în sinea lui aducerea în fața lumii a unui nou statut filosofic. Însemnele acestui statut se conturează în anul 1843 în principii ca: „nu căutăm să anticipăm în mod dogmatic viitorul, ci abia prin critica lumii vechi vrem să găsim lumea nouă“; „să legăm critica noastră de critica politicii, să ne situăm pe o poziție partinică în politică, cu alte cuvinte să legăm și să identificăm critica noastră cu lupta *reală*“; „auto-lămurirea (filosofie critică) a epocii asupra sensului luptelor și năzuințelor ei“ etc.¹⁴.

Refuzul anticipărilor dogmatice asupra viitorului și scrutarea realității sociale prezente însemna pentru Marx căutarea unor răspunsuri la probleme pe care omenirea le-a ridicat nu odată prin mințile ei luminate dar în fața cărora aceste minți, din motive obiective și subiective, gnoseologice și de clasă, au rămas mereu datoare. Sinteza acestor probleme o constituie *emanciparea umană*. Tocmai în această problemă și apare prima mare și netă deosebire dintre tânărul Marx și Feuerbach, situată în timp la granița anilor 1843—1844. Dezideratul feuerbachian era dezideratul iluminist al emancipării religioase a omului, reducând religia la fundamentul ei profan și învățându-l pe om că a renunța la religie înseamnă a renunța la propria-i reflectare fantastică a realității. Dar ceea ce pentru Feuerbach era un țel, pentru Marx era doar o premisă. Depășind limita de netrecut pentru Feuerbach și punându-ne implicit în fața unei noi ipoteze de lucru, Marx, cu o fină nuanță de reproș, scria: „Dar *omul* nu este o ființă abstractă, situată în afara lumii. Omul este *lumea omului*, statul, societatea. Acest stat, această societate produc religia, o concepție răsturnată despre lume, pentru că însăși statul, societatea constituie o *lume întoarsă pe dos*“¹⁵.

Punând fenomenul religiozității într-o altă relație cauzală, altele decât cele feuerbachiene vor fi și dezideratele luptei pentru emanciparea omului. Concret, pentru Marx, cerința adresată omului de a renunța la iluziile cu privire la situația sa „este *cerința de a renunța la o situație care are nevoie de iluzii*“¹⁶. În lumina acestor clarificări de principiu el va desprinde ca *sarcină a istoriei* „statornicirea adevărului vieții“, după ce a dispărut *viața de apoi* a adevărului și va enunța drept menire a *filosofiei aflată în slujba istoriei* demascarea înstrăinării de sine în for-

¹⁴ Marx—Engels, *Opere*, vol. 1, p. 379, 38 și 381.

¹⁵ *Ibidem*, p. 413.

¹⁶ *Ibidem*, p. 414.

*mele ei profane. Critica cerului se transformă astfel în critica pământului, critica religiei în critica dreptului, critica teologiei, în critica politicii*¹⁷.

În toate acestea nu poate fi văzută, așa cum face Althusser, o simplă întâlnire a lui Marx cu Feuerbach și o promovare a spiritului de gândire al acestuia. A spune că Marx profesează o filosofie a omului și a cita teza lui Marx că „a fi radical înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor“ și că „pentru om... rădăcina este însuși omul“, nu este suficient. Mai trebuie arătat că încă de prin 1842—1843 pentru Marx omul era o determinare concretă; era omul unor stări sociale, cu o poziție și situație socială foarte diferită. Omul era „o lume a omului, statul, societatea“, și nu o simplă și abstractă în sinea ei realitate naturală. Analiza lui Marx este, în consecință, analiza unui esențial uman *social*, iar cerința sa esențială nu era cerința simplei reformări o conștiinței (deși și pe aceasta o va cuprinde în programul său dar ca autolămurire a sensului și năzuințelor luptelor epocii și ca atare situată pe alte dimensiuni decît cele ale gândirii feuerbachiene), ci cerința schimbării situației existențiale. Declarînd război rînduielilor din Germania, Marx scria: „Critica a înlăturat florile imaginare care acopereau lanțul nu pentru ca omul să poarte lanțul dezolant și prozaic, ci pentru ca el să arunce lanțul și să culeagă floarea vie”¹⁸.

Cele arătate mai sus constituie unele dintre primele indicii asupra felului în care Marx preconiza identificarea criticii cu lupta reală și asupra notelor de particularitate ale partinității sale.

Trecerea problemei rezolvării emancipării umane din planul reformării conștiinței în cel al luptei (teoretice și practice) pentru schimbarea stării de lucruri existente pe plan social va determina alte și mai categorice desprinderi ale tînărului Marx de Feuerbach, indiferent de faptul că activitatea acestuia va fi încă elogiată o bucată de vreme. Concret această trecere îl duce pe Marx spre căutarea unui răspuns la întrebările cum, pe ce cale sau prin ce mijloace și cine va realiza practic schimbările rînduielilor existente? Descifrăm acest răspuns în ideea revoluției sociale *radicale* care să ridice Germania „nu numai la *nivelul oficial* al popoarelor moderne, ci și la *înălțimea umană* care va fi viitorul apropiat al acestor popoare”¹⁹, și în ideea rolului istoric al proletariatului. „Critica religiei — nota Marx — se încheie cu învățătura că *omul este ființa supremă pentru om*, deci cu *imperativul categoric de a răsturna toate relațiile* în care omul este o ființă înjosită, înrobită, părăsită, plină de dispreț...”²⁰.

Cum „o revoluție radicală nu poate fi decît revoluția unor nevoi radicale“, Marx caută și găsește întruchiparea acestor nevoi în *proletariatul modern*, „rezultat al descompunerii societății“, al sărăciei *create în mod artificial*.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem*, p. 420.

²⁰ *Ibidem*, p. 421.

Activitatea teoretico-filosofică este și trebuie să fie o activitate de pregătire a revoluției radicale. În acest sens, referindu-se la *Reformă* ca la un trecut revoluționar al Germaniei, Marx arăta că „așa cum revoluția a început atunci în creierul unui *călugăr*, ea începe acum în creierul filosofului”²¹.

Reluând ideea unei filosofii cu un tăiș îndreptat împotriva lumii, cu altul împotriva filosofiei însăși, Marx milita pentru o filosofie care să ducă, pe de o parte, la destrămarea *statu-quo*-ului german, ca cea mai elocventă manifestare a lipsei de libertate din istoria Germaniei de pînă atunci, iar, pe de altă parte, la destrămarea filosofiei idealiste germane, aparținătoare lumii vechi și care era în esența ei „*prelungirea în idee a istoriei germane*”. „... Poporul german — conchidea Marx — trebuie să treacă această istorie imaginară alături de rînduiriile existente în țara sa și să supună criticii nu numai aceste rînduiri, ci și continuarea lor abstractă”²².

Considerațiile lui Marx duc spre ideea de principiu conform căreia „*Emanciparea germanului înseamnă emanciparea omului. Creierul acestei emancipări este filosofia, inima ei — proletariatul. Filosofia nu poate fi înfăptuită fără desființarea proletariatului, proletariatul nu poate fi desființat fără înfăptuirea filosofiei*”²³.

Amintind în plus faptul că emanciparea umană mai este legată de răspunsul la întrebarea „care anume element social trebuie biruit” pentru realizarea ei și că acel element îl constituie proprietatea privată capitalistă și în genere sistemul capitalist mercantil, pentru a recurge apoi, pe acest temei, la o nouă organizare a societății „care ar suprima premisele mercantilismului”²⁴, avem imaginea ovasicompletă a deosebirii principale dintre tînărul Marx și Feuerbach.

Cele arătate pînă aici ne conving că Althusser se înșală atunci cînd consideră că Marx și Feuerbach se unesc prin ideea umanismului „comunitar” al acestuia din urmă, comunism care, avînd ca principiu fundamental doar reformarea conștiinței, nu urmărea să obțină altceva decît înțelegerea justă a unui fapt *existent*. Principiul comunismului preconizat de Marx era principiul răsturnării realității existente. Consecvența cu care Marx a apărat acest principiu a impus după un timp scurt (1845) o reconsiderare critică deschisă a unora din ideile fundamentale feuerbachiene.

Nu rezistă analizei nici aprecierea că critica făcută de tînărul Marx lui Hegel constituie doar o reluare și extindere a criticii făcute de Feuerbach.

Evident, în măsura în care critica feuerbachiană a hegelianismului a mers la țintă, această critică făcută de Marx nu poate să nu se întilnească în anumite aspecte cu aceasta. Dar îi deosebește fundamental pe

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 419.

²³ *Ibidem*, p. 427.

²⁴ *Ibidem*, p. 407.

cei doi critici faptul că, pe cînd Feuerbach face o critică pur negativistă și de respingere totală a gândirii filosofice hegeliene, Marx face o critică analitică, urmărind desprinderea valoroaselor idei dialectice de interes epistemologic. Sustrăgînd aceste idei din hățișurile speculației hegeliene el le apără — chiar și împotriva lui Feuerbach — și le dezvoltă de pe temeiul gândirii materialiste și al științei, dîndu-le consecvență și valoare deplină.

E semnificativ și faptul că Marx a ajuns la înțelegerea hegelianismului independent de Feuerbach și tot independent de acesta a formulat primele observații critice. Se știe, de pildă, că încă în 1837, în primii ani de studenție, frapat de mirajul gândirii dialectice hegeliene, îi scria tatălui său că voia să se cufunde încă odată în această mare, „dar cu intenția precisă de a considera natura spiritului tot atît de necesară, concretă și bine conturată ca și cea fizică, de a renunța la demonstrațiile spectaculoase și de a scoate perlele pure la lumina soarelui”²⁵. Am redat textual acest fragment pentru că aici *încolțește* principiul specific marxist, în esența sa antif Feuerbachian, de abordare — critic-negativistă dar și valorificatoare — a filosofiei hegeliene. Latura negativistă a criticii e accentuată prin aprecierea că, citind filosofia lui Hegel, *melodia ei grotescă și sălbatică îi displăcuse*. Aici nu vom urmări primele delimitări critice ale lui Marx de Hegel pentru că problema nu intră nemijlocit în subiectul nostru și în plus am abordat-o într-un alt articol**. Se impune însă a fi subliniat faptul că, asemănător primei relatări a lui Marx față de Hegel, întregul proces de delimitare critică de acesta nu numai că se face în spirit nefeuerbachian, dar are loc prin depășirea feuerbachianismului. Sînt semnificative în acest sens *Manuscrisele economico-filosofice din 1844* unde Marx, deși nu contenește cu laudele la adresa lui Feuerbach, susține deschis, prin opoziție cu acesta, o altă apreciere asupra filosofiei lui Hegel: „...Feuerbach — nota Marx — concepe negarea negației *numai* ca o contradicție a filosofiei (hegeliene, T.P.) cu ea însăși, ca fiind filosofia care afirmă teologia (transcendența etc.) după ce a negat-o, care o afirmă deci în opoziție cu sine însăși”²⁶. Observînd superficialitatea înțelegerii feuerbachiene a problemei, Marx explica: „Dar Hegel, cînd a conceput negarea negației, sub raportul laturii sale pozitive, ca pe ceea ce singur este cu adevărat pozitiv, iar sub raportul laturii sale negative, ca pe singurul act adevărat și actul autorealizării oricărei existențe, nu a făcut decît să găsească expresia *abstractă, logică, speculativă* pentru mișcarea acelei istorii care nu reprezintă încă *adevărata* istorie a omului ca subiect existent, ci abia *actul producerii omului, istoria nașterii* omului”²⁷, adică istoria societății comuniste.

Rezultă de aici că, sesizînd în gîndirea dialectică hegeliană intuirea unei mișcări reale, Marx manifestă interes deosebit față de această intuire,

²⁵ Marx—Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 13—14.

** Vezi: *Prima delimitare critică a lui Marx de Hegel și semnificația ei în formarea marxismului*, Studia Univ. Babeș—Bolyai, ser. Filosofia, 1972.

²⁶ *Ibidem*, p. 609.

²⁷ *Ibidem*, p. 609—610.

adică față de elementul ce poate fi de valoare pentru înțelegerea și explicarea mișcării istorice de viitor.

Conștientizând această valoare în potențialitatea ei, Marx, prin opoziție cu întreaga gândire a vremii, inclusiv cu cea feuerbachiană și mai ales cu aceasta, întrucît la ea se referă direct, continua: „Vom căuta să explicăm atît forma abstractă pe care o prezintă această mișcare la Hegel, cit și trăsăturile ei distinctive care o fac să apară ca ceva deosebit de felul cum apare ea în cadrul criticii moderne, adică deosebit de felul cum e înfățișat același proces în «Esența creștinismului» a lui Feuerbach, sau, mai bine-zis, vom căuta să explicăm forma *critică* a acestei mișcări, care la Hegel este încă necritică”²⁸.

Modul specific de raportare critică a lui Marx față de Hegel dă o notă în plus distincției prin dialecticitate a comunismului său față de „comunismul“ feuerbachian.

Corelînd această notă cu cele relatate anterior, mergem spre concluzia că deși filosofia feuerbachiană a avut un rol deosebit în formarea gândirii lui Marx, acesta nu s-a identificat nici un moment cu Feuerbach.

Și în raport cu Feuerbach ca și în raport cu Hegel sau cu oricare alt gânditor Marx a manifestat în gândirea și poziția sa autonomia proprie geniului.

МОЛОДОЙ МАРКС И ФЕЙЕРБАХ

(Резюме)

Автор статьи анализирует отношения между молодым Марксом и Фейербахом в период до 1845 г., когда произошло первое открытое критическое отмежевание первого от последнего.

Показана необоснованность мнения Л. Алтюссера, утверждающего, что этап 1842-1845 гг. в становлении мышления Маркса — как по линии идейного содержания, так и по линии критики гегельянства — был доминирован „коммунитарным“ гуманизмом Фейербаха. Отвергая эту точку зрения, автор выявляет особенности теоретической позиции молодого Маркса, выработавшего новую философию, существенное требование которой было преобразование мира.

Анализ проводится, с одной стороны, по линии развития содержания, придаваемого Марксом понятию эмансипации человека, путей, средств и общественной силы, способной осуществить это требование, а, с другой стороны, по линии выявления отдельных особенностей критики, которой он подверг Гегеля. В проведенном автором анализе освещаются существенные различия между Марксом и Фейербахом.

Вывод статьи заключается в следующем: как по отношению к Фейербаху, так и к Гегелю или к любому другому мыслителю Маркс проявил в своем мышлении и позиции самостоятельность, присущую гению.

YOUNG MARX AND FEUERBACH

(Summary)

An analysis of the relation between young Marx and Feuerbach during the period preceding the year 1845, when there occurred the first open critical delimitation of the former from the latter, is attempted in the paper.

²⁸ *Ibidem*, p. 610.

The author points out the groundlessness of L. Althusser's estimation, according to which the period 1842—1845 in the formation of Marx's thought, both along the line of the content of ideas, and along the line of criticizing Hegelianism, had been dominated by the "community" humanism of Feuerbach. This point of view is rejected, and the features of the theoretical stand of young Marx, who was making his way towards the elaboration of a new philosophy, of which the essential desideratum is the transformation of the world, are revealed.

The content conferred by Marx to the concept of human emancipation, to the ways, the means and the social force capable to achieve this desideratum is analysed and, on the other hand, there are revealed some peculiarities of the criticism done to Hegel. Along these two lines the essential differences between Marx and Feuerbach are pointed out.

The final conclusion is that in comparison with Feuerbach, with Hegel or with any other thinker, in his thought and position, Marx showed an autonomy characteristic of genius.

IN MEMORIAM

ATHANASIE JOJA

(1904—1972)

Acad. Ath. Joja, unul dintre cei mai competenți gânditori marxști contemporani, lasă în urma lui o operă științifică care vădește și mare erudiție și soluții creatoare în multe probleme fundamentale ale filosofiei. De înalt nivel teoretic, cuprinzând o vastă problematică privind metodologia științelor, logica, gnoseologia, istoria filosofiei universale și românești, precum și axiologia, lucrările și studiile scrise de el fundamentează justetea poziției de gândire marxistă și demască cu argumente rigurose științifice concepțiile idealiste răspindite de ideologia burgheziei. Prin valoarea lor, aceste studii, ce îmbogățesc filosofia românească, sînt un aport creator adus la dezvoltarea filosofiei universale. Cunoașterea adîncită a literaturii de specialitate, a operelor clasicilor marxismului, cunoașterea problemelor și structurilor științelor contemporane, cunoașterea operelor reprezentanților curentelor idealiste din trecut și de astăzi, i-a dat posibilitate gânditorului nostru ca, odată cu dezbaterea problemelor la înalt nivel teoretic, să aducă precizări și soluții de care nu vor putea să nu țină seama viitorii cercetători. Sînt prețioase contribuțiile aduse de el în problemele de bază ale filosofiei, cu deosebire în cele cu privire la esența logicii, la raportul dintre logica dialectică, logica formală și logica simbolică, la problema adevărului în logică, la explicarea unității dialectice a raportului dintre inducție și deducție, la explicarea esenței raționamentului, la valorificarea de pe pozițiile de gândire materialist-dialectice a logicii aristotelice și a celei elaborate de gânditorii megaro-stoici.

Principalele studii scrise de Ath. Joja urmăresc elaborarea unei teorii metodologice și logice capabile să îndrume gândirea și cercetarea științifică, să asigure omului de știință lumina călăuzitoare în cercetare la nivel contemporan. Realizarea unui „novum organum dialecticum“, spre care și-a concentrat străduințele, este cu atât mai necesară cu cît ideologia burgheziei aparținînd diferitelor poziții idealiste fac din dialectica și logica materialistă obiectul principal împotriva căruia luptă cu întreg arsenalul lor de mistificări. Speriați de „deprinderile de gândire“ pe care le determină și de practica pe care o justifică filosofia marxist-leninistă, reprezentanții filosofiei și sociologiei burgheze contemporane încearcă să opună felurite concepții, încearcă să golească dialectica și logica de conținut cognitiv, prezentîndu-le ca simple „jocuri ale gândirii“ sau ca „sisteme de reguli convenționale“. Frîne în calea progresului științific, încercările lor reflectă de fapt criza și degradarea la care a ajuns rațiunea burgheză contemporană. „O considerare critică detaliată a procesului de dezvoltare a științei contemporane, ca și a metodologiilor și logicilor propuse a-i da fundament, scrie Ath. Joja, duce la concluzia

că știința modernă nu se poate întemeia decât pe dialectica materialistă. Toate încercările de a substitui dialecticii materialiste neopozitivismul, pozitivismul logic, semantica, existențialismul etc., sînt sortite eșecului“ (*Dialectica materialistă și științele contemporane*, p. 36, în *Studii de logică*).

Aplicînd în cercetările sale metoda unității dintre istoric și logic, Ath. Joja analizează ideile filosofice, sistemele metodologice și logice ale marilor gînditori, din trecut și azi, aducînd fundamentări substanțiale în elaborarea metodei materialist-dialectice și a instrumentelor ei. Nu este întimplător faptul că gînditorul nostru se ocupă în mod special de Aristotel, de Heraclit și de gînditorii stoici din antichitate, de Bacon și Descartes, deschizătorii de drum nou epocii moderne, toți gînditori care, reflectînd cerințele epocii lor, au pregătit și netezit calea spre constituirea acestui „novum organum dialecticum“. Elanul admirativ pentru acești gînditori este justificat de faptul că Ath. Joja găsește în eforturile lor puncte de sprijin în elaborarea instrumentului metodologic contemporan. Păstrîndu-și valabilitatea științifică, constată Ath. Joja, logica aristotelică și cea stoică întemeiază logica matematică contemporană, iar dialectica heraclitiană cuprinde în ea „nu numai principiile metodologice, reflectînd trăsăturile esențiale ale dialecticii obiective, ci și implicații logice“ (*Studii de logică*, I, p. 207).

Nu mai puțin utile elaborării noului instrument sînt elementele viabile conținute în metodele sistematizate pe baza căutărilor oamenilor de știință de la începutul epocii moderne de către marii gînditori Bacon și Descartes. Reflectînd lupta dintre metafizică și dialectică, reprezintă o etapă necesară în dezvoltarea metodei și se îndreaptă, cum subliniază Ath. Joja, spre crearea metodei dialectice (*Studii de logică*, I, p. 341). Și, în adevăr, prin caracterul lor inventiv, bazele una pe exigența experienței, iar alta pe organizarea matematică și matematizarea științei, aceste metode se înglobează creator în noul organon dialectic.

Odată cu valorificarea ideilor marilor gînditori din trecut din domeniul metodologiei, logicii și gnoseologiei, logicianul român demască cu vigoare caracterul antiștiințific, sofistic și retrograd al concepțiilor idealiste și metafizice din logica contemporană. Găsim observații și critici privind variatele forme în care se manifestă neopozitivismul contemporan, ca pozitivismul logic, semantic, pragmatismul, fenomenologismul etc., aproape în toate studiile sale de logică. La un loc, aceste observații și critici oferă o imagine clară asupra modului cum încearcă ideologia imperialismului contemporan să reinvie și să substituie gnoseologiei și logicii materialiste idei retrograde cu caracter nominalist și solipsist. Încercărilor pozitivistice și neopozitivistice de a prezenta lumea reală ca o lume „fantasmagorică de raporturi fără suporturi“, în care obiectele sînt pure creații subiective, în care logica e redusă la analiza limbajului, gînditorul român le opune gnoseologia și logica materialistă, singurele în măsură să asigure explicarea științifică a raportului dintre subiect și obiect, singurele în măsură să indice și calea cunoașterii și valoarea ei.

Studiile adunate în volumele *Studii de logică I—II, Logos și Ethos, Logos Architekton*, precum și cele răspindite în diferite publicații, constituie un întreg unitar atît prin problemele ridicate, cît și prin scopul urmărit. Unitatea lor este dată de străduința de a demonstra multilateral atît caracterul științific cît și rolul de metodă al dialecticii materialiste, de a demonstra necesitatea dezvoltării sistematice a logicii științei ca „organon“ în stare să orienteze gîndirea științifică contemporană și de a demonstra în același timp lipsa de temelie științifică a concepțiilor idealiste și metafizice.

Analizele profund și multilateral făcute, ca și argumentările prin care sînt susținute problemele ridicate, converg spre luminarea dialecticii marxiste pentru explicarea căreia Ath. Joja aduce contribuții ce îmbogățesc cuceririle științei despre gîndire și cunoaștere.

Studiile sale ni-l înfățișează pe Ath. Joja ca pe un raționalist dialectic marxist care, sprijinit pe o profundă cultură și erudiție, nu numai că fundamentează rolul gîndirii în funcția sa de instrument al cunoașterii, ci și statuează gîndirea și forța ei creatoare drept fundament specific uman din care decurge determinarea și proiectarea valorilor axiologice, conduita și practica oamenilor în societate.

Legătura dintre raționalitate ca „fundal esențial uman“ și valorile axiologiei și practicii apare din fiecare studiu scris de Ath. Joja, dar mai ales din cele cuprinse în volumele *Logos și Ethos* și *Logos Architekton*. Abordînd în aceste volume cu precădere problemele ținînd de cealaltă latură umană, de sensibilitate, de axiologie, de practică, și arătînd legătura lor cu raționalitatea care le prefigurează și le modelează, gînditorul român își profilează totodată și caracterul propriei sale personalități.

Așa cum a scris, cum a trăit, cum a activat practic, așa cum l-am cunoscut, Ath. Joja rămîne nu numai mare gînditor și om de știință, ci și cetățean de formație adînc umanistă, comunist militant care, teoretizînd asupra valorilor morale și educative, acționează practic în scopul edificării societății noi comuniste.

ION V. MESAROȘIU

RECENZII ȘI NOTE DE LECTURĂ

Semiotica.

În ultimul deceniu au apărut câteva cărți marxiste dedicate uneia dintre cele mai tinere științe și anume teoriei generale a semnelor — semioticii. Majoritatea acestor lucrări — după cum ne este nouă cunoscut — s-au ocupat cu problemele gnoseologice și logice ale semioticii, adică cu ceea ce ar putea fi numit *semiotica abstractă*. Unele, cum ar fi cartea lui G. Klaus *Puterea cuvântului*, analizează mai ales dimensiunea pragmatică a semnelor, adică analizează raportul dintre semne și om.

Dintre cărțile marxiste apărute pînă acum, cartea lui I. A. Stepanov — *Semiotica* — apărută în Ed. „Nauka” Moscova, 1971, ocupă un loc aparte. Spre deosebire de celelalte, această lucrare constituie o încercare reușită, după părerea noastră, de a oferi o imagine de ansamblu asupra semioticii. Mai precis, această carte încearcă să dezvăluie identitatea structurilor, a relațiilor dintre semnele proprii diferitelor sisteme semiotice. O asemenea abordare a problemelor semioticii corespunde într-o mare măsură intențiilor urmărite de creatorii înșiși ai semioticii și mai ales ale lui Ch. Morris. Astfel, semiotica ne apare ca o știință de tipul ciberneticii, o știință care, datorită dezvoltării structurii identice la sisteme foarte diferite, aduce o contribuție esențială la cunoașterea mai adîncă a fenomenelor din realitatea materială și spirituală.

În această carte sînt expuse principiile cele mai importante ale teoriei generale a semnelor. Semiotica este analizată în strînsă legătură mai ales cu

științele umaniste. Plecînd de la observațiile asupra limbii, de la lingvistică, autorul trece la un cerc larg de probleme filozofice: dă informații din istoria semioticii, ne înfățișează direcțiile principale ale dezvoltării semioticii contemporane. Într-o scurtă prefață este analizat raportul dintre semiotica și celelalte științe particulare, în primul rînd cu cibernetica. Semiotica se deosebește de cibernetica prin faptul că aceasta din urmă studiază aspectul dinamic și cantitativ al procesului de comunicare și dirijare din diverse sisteme, iar semiotica — aspectul static și calitativ. „Cibernetica — scrie autorul — studiază procesele, semiotica — sistemele, în care și prin care se realizează procesele...” (p.3).

Semiotica este apropiată de asemenea și de lingvistică, întrucît aceasta studiază cel mai complet și desăvîrșit sistem de comunicare, anume limbajul uman.

Teoria generală a semnelor își procură materialul său din lingvistică, cibernetică (împreună cu teoria informației), din științele sociale ca: etnografie, sociologie, din biologie, psihologie, din istoria culturii, a teoriei literare. În același timp semiotica oferă științelor amintite generalizările sale.

Această poziție mediatore a semioticii și ciberneticii între științele particulare, permite, consideră autorul, să se facă trecerea de la oricare dintre ele la științele particulare și vice versa. Există multiple exemple de asemenea treceri: astfel, există introducere în cibernetică dinspre biologie, introducere în ciberne-

tică dinspre estetică, introducere în semiotică dinspre lingvistică.

Autorul cărții analizate este lingvist. Lucrarea elaborată de el constituie o introducere în semiotică dinspre lingvistică, dinspre istoria culturii și teoriei literare. Dar ea poate fi citită — consideră autorul — cel puțin în parte, și altfel, anume ca o introducere semiotică în lingvistică.

Semiotica constituie, după cum se știe, teoria cea mai elaborată dintre cercetările structural-sistemice contemporane. Aplicabilitatea generală a analizei structurale proprie semioticii, o situează pe aceasta din urmă într-o poziție analogă cu cea a filozofiei. Această poziție a semioticii permite realizarea trecerii fi-rești de la teoria generală a semnelor spre filozofie și mai ales spre teoria cunoașterii. De această posibilitate se folosește și autorul, încercând să elaboreze o introducere în teoria cunoașterii dinspre semiotică (o introducere semiotică în teoria cunoașterii).

În continuare autorul subliniază că semiotica, la fel ca și celelalte științe particulare, cu excepția matematicii, are nu numai o parte mai mult sau mai puțin formalizată (cum este „semiotica abstractă”), ci și un cîmp larg deschis pentru observații asupra faptelor, domeniu în care semiotica, asemeni biologiei sau lingvisticii, constituie o știință inductivă. Autorul consideră că omul de știință care se ocupă de semiotică trebuie să știe să observe pretutîndeni: printre triburile primitive sau în orașele industriale contemporane; ca un biolog, etnograf, lingvist, ca un cercetător perseverent al naturii și mai ales al naturii umane.

În capitolul întâi, Stepanov procedează în conformitate cu cerința enunțată mai sus, ca semioticianul să pornească de la observația faptelor. Plecînd de la observații asupra diferitelor gesturi, poze, ale unor expresii ale feței, maniere caracteristice diferitelor popoare, autorul își pune întrebarea în ce măsură acestea constituie nu atît conținutul, cît mai ales semne ale unui conținut de viață: a sentimentelor, trăirilor, credințelor, etc., semne care sînt acceptate numai într-o anumită țară și de un anumit popor. Răspunsul afirmativ se impune de la sine. Așadar, observațiile de acest gen pot fi generalizate în următoarea afirmație. Sentimentele, trăirile, credințele oa-

menilor se realizează în anumite forme — poze, gesturi, maniere. Aceste forme sînt de natură dublă, ele sînt mai întîi o parte a trăirii însăși, a sentimentului, credinței, etc., dar în același timp sînt, într-o măsură oarecare, o parte înstrăinată, care a devenit pur tradițională, manifestarea externă putînd fi semnul lor. Făcînd această afirmație, în fața noastră se ridică o altă întrebare, anume dacă aceste semne exterioare reprezintă doar forme naționale și tradiționale diferite ale unora și acelorași sentimente și trăiri general umane sau ele sînt pline de conținut și deci deosebirea externă dintre obiceiuri, etc., exprimă deosebirea profundă a sentimentelor și trăirilor diferitelor grupuri sociale și a popoarelor întregi.

Observatorii atenți răspund în mod diferit la această întrebare. Unii înclină spre prima soluție, adică consideră că „formele vieții” sînt mai variate decît conținutul ei. Nu este însă mai puțin convingător răspunsul dat mai ales de etnografi care relevă existența unei atitudini diferite a oamenilor (la diferite popoare) față de spațiu, timp, culoare, față de natură în general.

Din observațiile etnografice rezultă cu destulă claritate și o altă concluzie: formele exterioare ale vieții, despre care e vorba aici, sînt ordonate într-un anumit fel, ele formează sisteme care sînt analoge într-o anumită măsură sistemului limbii. Din cele spuse rezultă și o altă concluzie. Dezvăluind aspectele generale în cadrul sistemelor diferite de semne, semiotica ne înlesnește observarea unei legături generale dintre principiile de organizare 1. a limbii, 2. culturii materiale, 3. culturii spirituale.

Semiotica, la fel ca și lingvistica, stabilește mai întîi raportul fiecărui element al ei cu alte elemente asemănătoare ale sistemului respectiv. Acest raport constituie „sensul relativ” al elementului dat. Cu alte cuvinte semiotica studiază structura sistemului.

În capitolul „Din istoria ideilor semiotice” sînt urmărite două orientări, două linii de idei, care în ultimele decenii se contopesc tot mai mult în complexul de idei al semioticii în devenire.

O linie pleacă de la studiul particularităților naționale ale oamenilor. Se știe că, încă de la începutul secolului trecut, lingvistul german Humboldt a creat o

teorie despre forma internă a limbii specifică și irepetabilă la fiecare popor.

Unii gânditori ajung la problemele semioticii plecând de la istorie și sociologie (în Europa) și de la etnografie și antropologie (în S.U.A.). Etnografia și antropologia socială, în acea parte a lor care se referă la limbaj, caută răspunsul la întrebarea dacă există vreo corespondență între sistemul limbii și organizarea etnică a societății, — și, dacă această corespondență există, în ce constă ea? (Sapir, Whorf, Levi-Strauss, etc.). Această orientare reprezintă o încercare meritorie de a lega, în cadrul unei singure teorii, problemele lingvistice, psihologice, sociologice și de istorie a culturii, chiar dacă se bazează pe unele teze aflate sub semnul întrebării și pe unele principii inacceptabile. Se observă astfel că, în cadrul a ceea ce ar putea fi numit istoria semioticii, în locul unor reprezentări disparate despre limbă, factură psihică și despre cultură materială și spirituală, se formează ideea unității lor, înțelegerea lor ca sisteme.

Cel de-al doilea curent (sau linie de dezvoltare a ideilor semiotice) este legat de elucidarea noțiunii de semn (Locke, Gassendi, Ch. Moriss, Ch. Pearce, G. Frege, F. de Saussure, etc.).

Încă F. de Saussure a prevăzut apariția științei generale despre sistemele de semne — a semioticii. La ora actuală diferențierea dintre sistemele de semne se face în linii generale așa cum prevedea acest lucru încă F. de Saussure, dar într-o formă mult mai conturată și limpede decât o găsim la el.

În continuare, Stepanov analizează tocmai această varietate de sisteme semiotice și direcțiile de cercetare a lor.

O direcție în cercetarea sistemelor de semne o constituie studiul sistemelor semiotice naturale, mai precis, sistemele de semne care sînt importante, într-o măsură sau alta, pentru existența organismului, esențiale din punct de vedere biologic. Această direcție de cercetare poate fi denumită *semiotica biologică* sau *biosemiotica*.

O altă direcție, cea mai cuprinzătoare, este *etnosemiotica*, în cadrul căreia întâlnim câteva orientări. În primul rînd ne întâlnim cu orientarea care își bazează generalizările pe antropologie și etnografie, adică pe studiul cu precădere al societăților primitive (E. T. Hall, Whorf — în S.U.A., Levi Strauss în Franța,

etc.). În al doilea rînd, cei care se orientează spre psihologia socială și psihologia muncii, adică spre studierea societăților dezvoltate, și în al treilea rînd, orientarea care își bazează generalizările pe studiul istoriei filozofiei și literaturii.

O a treia direcție de cercetare este lingvosemiotica, care se orientează spre studierea limbii naturale (cotidiene), cercetînd și alte sisteme de semne, numai în măsura în care acestea:

a) funcționează paralel cu limbajul (așa-zisa paralingvistică, de exemplu gesturi și mimică, care însoțesc procesul vorbirii);

b) compensează vorbirea (de exemplu intonația expresivă, stilistică, etc.);

c) modifică funcția vorbirii și natura ei semiotică (de exemplu limbajul literar-artistic).

În ultimii ani, în strînsă legătură cu apariția unor limbaje artificiale (limbajul informațional, limbajul de programare etc.), s-a lărgit obiectul lingvosemioticii.

A patra direcție în cercetarea sistemelor de semne studiază numai însușirile și relațiile cele mai generale care caracterizează sistemele de semne, indiferent de forma materială în care se realizează (R. Carnap, Biriukov, V. V. Zinoviev, etc.). În cadrul acestei orientări se elaborează teoria cea mai abstractă, logico-matematică, asupra sistemelor de semne și de aceea poate fi denumită *semiotica abstractă*.

Toate aceste direcții de cercetare se află într-o strînsă legătură, iar problemele comune ale acestora se rezolvă în cadrul semioticii în sensul larg al cuvîntului, numită *semiotică generală*.

În continuare autorul face o analiză temeinică, esențială a tuturor acestor direcții de cercetare. Făcînd apoi o caracterizare a semioticii generale, autorul subliniază că sarcina ei constă în compararea și generalizarea rezultatelor obținute de către semioticile particulare; analiza felului cum relațiile semioticii generale, abstracte se manifestă în diferite sisteme de semne; formularea legilor generale ale semioticii și soluționarea problemelor gnoseologice, etc.

Cartea analizată în rîndurile de față, după afirmația autorului ei, constituie „o încercare de expunere a semioticii generale” (p. 79). Acestei expuneri îi este rezervată partea a doua a lucrării,

în cadrul căreia sînt formulate și analizate legile fundamentale ale semioticii. Autorul împarte aceste legi în a) legi obiective (sintactice); b) legi care depind de receptor (pragmatica) și c) legile sensului (semantica). Aceste trei tipuri de legi corespund, evident, celor trei dimensiuni ale sistemului de semne: sintactică, pragmatică și semantică. De reținut este nu această divizare a legilor semioticii, ci analiza adîncă, interesantă și originală a conținutului lor.

Într-o expunere sumară, desigur, nu pot fi relevate toate calitățile cărții la care ne-am referit în rîndurile de mai sus, ea constituie, fără îndoială, o contribuție importantă la elaborarea semioticii de pe poziții marxiste de gîndire.

ION SEMENIUC

Leibniz, **Opere filozofice, I**, Ed. Științifică, București, 1972.

Apariția sub îngrijirea lui Idel Segall a operelor filozofice scrise de Leibniz (alăturată a cunoscutelor acțiuni de reevaluare multilaterală a operelor marilor gînditori), oferă cititorului român un contact direct cu textul leibnizian. Scopul apare evident nu numai din consistentul studiu semnat de Dan Bădărău, o adevărată micromonografie deosebit de utilă cititorului, ci și din concepția ce stă la baza editării acestui volum.

Dominat de o pasiune nestăvilită pentru filozofie și în același timp pentru toate științele, un adevărat umanist al epocii sale, Leibniz se manifestă ca cel mai strălucit reprezentant al spiritului universal din secolul său. Opera și uriașa sa corespondență atestă preocupări din aproape toate domeniile spiritului. un orizont extrem de larg și o inventivitate surprinzătoare în cîmpul științei pe atunci în plină dezvoltare. Dacă adăugăm că a fost și întemeietorul Academiei din Berlin (1700) și primul ei președinte, completăm imaginea despre personalitatea filozofului german.

Foarte bogată și foarte variată, opera lui Leibniz a rămas în cea mai mare parte în stare de manuscris pînă foarte tîrziu, de aceea și puțin cunoscută. Puțin cunoscută mai cu seamă partea care reprezintă corespondența imensă a lui

Leibniz. În ciuda multor efortări făcute, această corespondență nu este nici astăzi definitiv inventariată.

În prezenta notă nu intenționăm să analizăm opera filozofică a lui Leibniz, ci să insistăm asupra editării și interpretării operei lui.

Selectarea și publicarea fragmentară sau chiar integrală a unora din lucrările lui Leibniz facilitează o imagine cuprinzătoare, de ansamblu asupra operei teoretice și a activității multilaterale a marelui gînditor german. Merită remarcate, pentru aceasta, străduințele Editurii Științifice și a celor care au îngrijit ediția despre care vorbim, străduințe îndreptate spre alegerea textelor filozofice cele mai reprezentative, utilizînd pentru aceasta principial ediția Gerhardt, rămasă pînă acum ediția cea mai completă și cea mai corectă.

Este de remarcat efortul de a prezenta schimbul de scrisori, în așa fel încît controversa între filozof și interlocutor apare clar în special în scrisorile către Ar-nould și cele către Clarke. În ce privește scrisorile către Volder s-a procedat altfel — s-au ales unele pasaje scrise de mîna lui Leibniz care rezumă replicile lui Volder, fără ca scrisorile acestuia să fie prezentate.

Disertația metafizică operă leibniziană de primă importanță, intrucît în ea se oglindește aproape în întregime sistemul leibnizian, ocupă un loc de seamă în volum. Volumul acordă atenție deosebită succintului expozeu filozofic cunoscut sub denumirea de „Monadologie”. N-a fost inclusă în volum lucrarea *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, promisă într-un alt volum.

Atît textele alese, cît și direcția reliefată prin comentariile din note (scrise de Dan Bădărău și Constantin Floru), exprimă intenția de a desluși în opera filozofului de la Hanovra un episod din lupta dintre materialism și idealism, din cadrul gîndirii filozofice.

Leibniz este creatorul unuia dintre marile sisteme substanțialiste cunoscute în istoria cugetării omenești. Influențele pe care le-a suferit în clădirea sistemului său filozofic bazat pe conceptul de substanță pot fi stabilite ușor (și Dan Bădărău face aceasta), pentru simplul fapt că însuși Leibniz se delimitează cu grijă față de substanțialismul cartezian și față de concepțiile extravagante ale Evului mediu scolastic. Desigur, reținînd ele-

mente din aceste concepții, el și-a dezvoltat propriile sale idei prin care se impune ca un adevărat gânditor original. Deplin conștient de rolul revenit substanței ca teme ontologic și ca factor gnoseologic, Leibniz își însușește mai curînd tradițiile vechi venite de la greci prin intermediul și al Renașterii, decît elementele carteziene mecaniciste.

Un spirit adinc cugetător știe să opteze între viziunile seducătoare ale minții pentru acele care nu se află în opoziție cu rațiunea, ci mai degrabă în prelungirea ei, știe să culeagă și să aleagă ceea ce-i poate sluji în această zonă. Leibniz realizează un asemenea proces de integrare la nivelul teoriei substanței. Astfel că monada lui nu este o simplă ficțiune, ea își are izvorul într-o intuire a înțelepciunii care a făurit în decursul timpurilor un monos alături și în opoziție cu atomul sau cu arheii actualizați de teozofii medievali și în cele din urmă de Van Helmond. Între aceste două modele axate pe un motiv de meditație filozofică cu tendința de a pătrunde în principiul ultim și în esența lumii reale, Leibniz își manifestă preferința pentru modelul monadic și pentru dialecticitate, exprimată în principiul armoniei prestabilite, principiu de bază al filozofiei leibniziene, cu începuturi îndepărtate în schema dialectică a lui Heraclit referitoare la echilibrul contrariilor.

Volumul completează imaginea despre Leibniz și gândirea sa printr-o „Schită bibliografică“ a operelor, precum și prin extrasele din cartea lui Dan Bădărău, *G. W. Leibniz — Viața și personalitatea filozofică*.

De mare utilitate pentru cei ce doresc să-și întregească cunoștințele despre opera lui Leibniz este „Bibliografia lucrărilor despre Leibniz publicate în limba română sau în periodice românești“.

Putem spune, și pe drept cuvînt, că apariția acestui volum, care cuprinde numeroase și interesante discuții interpretative, semnifică stadiul avansat al cercetărilor istorico-filozofice, constituie un îndemn pentru abordarea ideologică nuanțată și totodată profundă și fermă a altor momente din istoria gândirii filozofice universale.

LIANA POP

Trofin Hăgan, Proclamarea Republicii — moment de cotitură în destinele patriei.

Literatura social-politică românească s-a îmbogățit cu o nouă carte, recent apărută în Editura „Dacia“ din Cluj, dedicată aniversării unui sfert de veac de la abolirea monarhiei și instaurarea formei republicane de guvernare a României. Lucrarea profesorului clujean, cunoscut prin numeroase studii dedicate diferitelor aspecte social-politice ale contemporaneității românești, din care amintim *Sindicatul unite din România*, studiu apărut în Editura Politică în anul 1968, se înscrie în spiritul indicațiilor conducerii superioare de partid și stat, recomandărilor tovarășului Nicolae Ceaușescu de a se cerceta multilateral și temeinic problemele complexe ale transformărilor revoluționare împlinite în patria noastră sub conducerea P.C.R., în vederea generalizării experienței originale a partidului nostru.

Meritul principal al lucrării care face obiectul prezentei recenzii constă, după părerea noastră, în aceea că autorul a reușit să facă o analiză atentă complexelor relații politice din România anilor 1944—1947, a evoluției raportului de forță între forțele progresiste în frunte cu clasa muncitoare sub conducerea P.C.R. și cele reacționare îndrumate politicește și ideologicește de P.N.Ț. (Maniu), P.N.L. (Brătianu) și monarhie, evidențiind în același timp modalitatea specifică în care strategia și tactica comuniștilor a condus la schimbarea continuă a acestui raport în favoarea clasei muncitoare și a aliaților ei. Acestor probleme le sînt dedicate capitolele: „Analiza concretă a situației concrete“ și „Pregătirea maseilor“.

Autorul analizează cu atenție contradicția ivită între conținutul puterii de stat instaurate la 6 Martie, care era o dictatură democrat-revoluționară a muncitorilor și țărănilor, și forma de guvernămînt monarhică. Anacronismul monarhiei este evidențiat cu date și fapte convingătoare, Trofin Hăgan conchizînd, pe bună dreptate, că această formă de guvernămînt devenise o stavilă în continuarea prefacerilor revoluționare în țara noastră, iar proclamarea Republicii populare reprezenta o cerință firească, obiectivă, reclamată de progresul social. Autorul evidențiază și cu acest prilej

măiestria tactică a P.C.R. și guvernului democratic prezidat de dr. Petru Groza în realizarea concordanței între conținutul puterii de stat și forma de guvernare. În acest sens se precizează arta politică a comuniștilor de a înfăptui schimbări calitative în structura politică, socială și economică a țării în condițiile menținerii vechii forme de guvernământ, schimbări care la rândul lor vor facilita abolirea monarhiei în mod pașnic, fără complicații interne și internaționale.

Determinarea valorii politice a acestui act memorial în viața poporului nostru autorul o face documentat, atât prin prisma cerințelor progresului social, cât și prin perspectivele pe care le-a deschis socialismul poporului nostru. În acest sens autorul precizează că „...actul proclamării Republicii — care încheie o întreagă etapă revoluționară în țara noastră — a constituit, prin excelență, momentul deschizător de drumuri, în sensuri noi atât în viața poporului, cât și în destinele patriei. Cucerirea întregii puteri politice de către clasa muncitoare în alianță cu țărânilor muncitoare și cu alte categorii de oameni ai muncii —

problemă fundamentală a revoluției — se va transforma în instrumentul de bază al poporului în realizarea dezideratului contemporan al trecerii României din imperiul necesității în imperiul libertății“ (pp. 107—108).

Totodată Trofin Hăgan prezintă și e-coul internațional al acestui moment de cotitură în viața poporului nostru, relevând faptul că opinia publică internațională democratică a primit cu vie satisfacție vestea proclamării Republicii Populare Române.

Relevând câteva din calitățile indiscutabile ale cărții lui Trofin Hăgan, nu putem trece cu vederea stilul îngrijit, nuanțat al lucrării. De asemenea condițiile graficii atestă preocuparea Editurii clujene de a rămâne credincioasă cerințelor moderne ale graficii cărții contemporane.

Prin conținutul de idei, cartea profesorului clujean reprezintă o contribuție la dezvoltarea științei conducerii politice aplicată la un fenomen concret istoric — proclamarea republicii în România.

ION LEICU



În cel de al XVIII-lea an de apariție (1973) *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 XVIII году издания (1973) *Studia Universitatis Babeș—Bolyai* выходят 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 XVIII-e année de publication (1973) 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