

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

**REDACTORI ȘEFI ADJUNCTI: Acad. prof. ȘT. PÉTERFI, prof. GH. MARCU,
prof. A. NEGUCIOIU**

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

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

SERIES PHILOSOPHIA

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

SUMAR — СОДЕРЖАНИЕ — SOMMAIRE — CONTENTS

I. IRIMIE, N. KALLÓS, C. MARE, Filozofie și politică • Философия и политика • Philosophie et politique	3
Tribuna ideilor — Трибуна идей — Tribune des idées — Platform of ideas	19
N. TRANDAFOIU, Structuralism și antiumanism • Структурализм и антигуманизм • Structuralism and Anti-humanism	19
T. LUPȘE, M. POP, Considerații teoretice cu privire la conceptele de structură și funcție în biologie • Теоретические соображения о понятиях структуры и функций в биологии • Considérations théoriques sur les concepts de structure et de fonction en biologie	31
I. SEMENIUC, Creație (invenție) sau descoperire (reflectare)? • Творчество (изобретение) или открытие (отражение)? • Creation (Invention) or Discovery (Reflection)?	43
ȘT. LĂNȚOȘ, Esența și domeniul de referință a noțiunii de euristică • Сущность и область применения понятия эвристики • Essence and Reference Field of the Notion of Heuristic	57
O. MAGHIARU, Abstracție și imitație în artă • Абстракция и подражание в искусстве • Abstraction et imitation en art	65
Din istoria filozofiei — Из истории философии — Au sujet de l'Histoire de la philosophie — From the History of Philosophy	75
E. RÓZSA, Engels despre istoria filozofiei • Энгельс об истории философии • Engels sur l'histoire de la philosophie	75
TR. POP, Prima delimitare critică a lui Marx de Hegel și semnificația ei în formarea marxismului • Первое критическое отмежевание Маркса от Гегеля и его значение в становлении марксизма • The First Critical Delimitation of Marx from Hegel and Its Significance in the Formation of Marxism	81
GH. TOMA, Vasile Conta—cîteva implicații ale sistemului său materialist • Василе Конта. Некоторые последствия его материалистической системы • Vasile Conta. Quelques implications de son système matérialiste	93
GH. NEAMȚU, Memento mori — Weltanschauung eminescian • Memento mori — Weltanschauung Эминеску • Memento mori comme expression de la Weltanschauung éminesциenne.	101

Prezențe studențești — Научные работы студентов — La contribution des étudiants — Student's contribution	119
Cenaclul de eseistică <i>Diotima</i> (I. CRISTOIU, GR. ZANC)	119
Athenaeum — un corolar al activității științifice studențești (R. RICHTER)	125

In memoriam

Prof. dr. doc. EUGEN RÓZSA	129
---	-----

Recenzii și note de lectură — Рецензии и заметки читателя — Revues et livres • Reviews and Books	131
Dialog și confruntări în filozofia contemporană (L. POP)	131
Problematika timpului în „Voprosi filosoffi” (GH. BÎRSAN)	135
Viața unui om și nașterea unei științe (I. IRIMIE)	137
O revoluție în fundamentele matematicii? (T. ROTARIU)	141
Logică clasică și logică matematică (GH. DIACONU)	144
Conceptul de artă în gândirea lui B. Croce (O. MAGHIARU)	147

FILOZOFIE ȘI POLITICĂ

ION IRIMIE, NICOLAE KALLÔS și CALINA MARE

Ca parte constitutivă a suprastructurii ideologice, filozofia a acționat întotdeauna, prin orice componentă a sa, asupra societății. Din acest punct de vedere privind alcătuirea societății, constatăm că orice idee filozofică *lucrează* într-un sens sau altul în desfășurarea istoriei umane. Conștiința forței, a dimensiunilor pe care le are filozofarea asupra destinului sociale a fost diferită la diferiți creatori de filozofie. Gândirea marxistă are meritul evident de a fi pus în lumină cu pregnanță că filozofia, ca parte componentă a societății, nu este numai *reflexul* existenței sociale și al existenței în general, ci și *ferment activ* în structura globală a societății, împlinindu-se și prin intermediul politicului.

Mișcarea complexă de înrîurire reciprocă a diverselor nivele sociale, în care filozofarea și politicul ocupă un loc însemnat, pune, pe bună dreptate, în discuție:

- a) acțiunea filozoficului asupra politicului,
- b) acțiunea politicului asupra filozoficului și, în cele din urmă,
- c) *formula ideală, prospectivă* a condiționării lor reciproce.

Că e *posibilă și necesară* o condiționare între filozofie, teoria politică și acțiunea transformatoare au înțeles mulți filozofi, chiar dacă — deseori — într-o formă utopică. Nicăieri însă aceste idei nu apar atât de pregnant, atât de convingător, ca în teoria complexă elaborată de Marx la mijlocul secolului trecut și dezvoltată (sinuos desigur), de gândirea marxistă ulterioară, pînă în zilele noastre.

În ce constau virtuțile modului marxist de a pune și a soluționa această problemă?

În primul rînd, în constatarea fundamentală, și totodată ierarhizantă, că *modul de a gândi* al oamenilor (inclusiv meditația lor filozofică) depinde de *modul lor de a fi*, de a exista, care el însuși este structurat într-un ansamblu de relații complexe, relații în cadrul cărora un loc de seamă ocupă — de la un moment istoric dat — organizarea politică a societății.

Modul de a fi al oamenilor presupune *conștiința* ființării, căci existența umană este întotdeauna — și nu poate fi altfel — o *existență*

conștientă. Dar gradul de *conștientizare* a existenței este diferit ca *adevare* și ca *adîncime* a adevărului. În întrepătrunderea factorilor sociali coexistenți și în osmoză reciprocă se împletesc factorii materiali cu cei spirituali, factorii obiectivi cu cei subiectivi, factorii spontani cu cei conștienți. Cercetînd împletirea acestor factori, marxismul a ajuns la cîteva adevăruri majore. 1. Din unghi de vedere ontologic întreaga activitate umană, atît cea materială, cît și cea spirituală, și produsele sale pot fi socotite ca aparținînd existenței, cu specificul lor bine conturat. 2. În structura socială, ca existență permanent impregnată de conștiință (de diferite grade și nivele), factorul determinant este *cel economic*, căruia i se subordonează politicul — ca expresia cea mai concentrată a economicului, mai ales sub forme instituționalizate — și, în cele din urmă, toată suprastructura.

O dată stabilit *sensul dependențelor fundamentale*, în analiza structurii sociale, analiză proprie gîndirii marxiste, apare și cercetarea *sensului invers al dependențelor*: dinspre politicul neinstituționalizat și instituționalizat spre economic, dinspre meditația teoretică politică spre realitatea politică, dinspre meditația filozofică spre teoria politică și spre practica politică și, prin intermediul ei, spre organizarea generală a societății.

Descoperind cu genialitate aceste aspecte principale ale structurii sociale, Marx, dintru început, a ținut să facă distincția calitativă dintre *forța de acțiune a oricărei filozofii* și *forța de acțiune a unei anumite filozofii*, a filozofiei puse conștient, de la constituirea sa, în slujba unui țel politic parțial și, prin intermediul acestuia, în slujba unui țel transformator de umanitate.

Căci numai astfel judecînd lucrurile nu apare nici o contradicție între două idei ale marxismului născînd și anume:

1. Orice filozofie, ca parte a suprastructurii, poate acționa, are o eficiență socială (propulsoare sau inhibantă), eficientă, care, *oricum*, depășește indiferența, neutralitatea, și

2. Celebra teză a XI-a: „Filozofii nu au făcut decît să interpreteze lumea în moduri diferite, e vorba *însă* de a o schimba“.

În primul caz, Marx avea în vedere în general forța de acțiune a oricărei idei suprastructurale. În al doilea caz, este vorba de ceva mai mult, de așezarea *conștientă* a unei anumite filozofii la temelia transformării lumii, înțelegînd cu deosebire transformarea unei anumite societăți și, prin intermediul acesteia, în zbor mai larg, transformarea lumii, în măsura în care aceasta cade în sfera acțiunii practice umane.

Evident, în perioada constituirii marxismului se avea în vedere eficiența practică-politică a unei anumite concepții filozofice, referitoare cu deosebire la fenomenele sociale. Concepînd filozofia ca suport teoretic fundamental pentru acțiuni transformatoare de societate, Marx și — împreună cu el — Engels au elaborat, pe drept cuvînt, o *filozofie a acțiunii umane*.

Dar, pentru ca filozofia să poată contribui la transformarea lumii, ea trebuia să realizeze *maximumul de adecvare la real* pe care îl putea izbuti o investigație de acest gen în momentul istoric dat.

Și, într-un fel, se conturează limpede — prin această prismă — *unitatea organică dintre cele trei părți constitutive ale marxismului*, văzut ca teorie globală.

Filozofia trebuie să schimbe lumea: de aceea optica ei *trebuie să fie prospectivă*, să facă saltul întemeiat din domeniul realului în cel al posibilului.

Dar, pentru a putea fi prospectivă, filozofia ca teorie trebuie să fie *adecvat explicativă*, deci trebuie, în ultimă instanță, să fie pătrunsă de spirit științific (și acesta înțeles în evoluția sa istorică).

Gândind astfel, Marx nu a avut în vedere, evident, *filozofia în general*, ci *filozofia așa cum o vedea el, capabilă să acționeze*: o filozofie izvo-rînd din sinteza cunoașterii adecvate a existenței sociale a timpului său, o filozofie care să poată da o soluție globală, mai întii problemelor sociale ale timpului său și apoi problemelor destinului omului și ale destinului umanității.

Descoperirea uluitoare atunci, chiar pentru tînărul Marx, pe de o parte a rolului decisiv al factorului economic (mai general al existenței sociale), pe de altă parte a *rolului decisiv* al proletariatului în cadrul societății capitaliste, a impus coborîrea de la meditația filozofică de maximă generalitate spre studiul complex, dar mai puțin general, al realităților economice capitaliste, pentru ca, prin *clădirea științei economice*, să descopere mecanismele esențiale de funcționare a acestei societăți, precum și mecanismele intime ale progresului social care — datorită desfășurării *necesare* (în ultimă analiză) a evenimentelor istorice — așează proletariatul în centrul luptelor politice și pune în mîinile sale nu numai propriul destin, ci și destinul umanității, nu numai viitorul său, ci și viitorul omenirii.

Dar astfel, din domeniul explicării prezentului, Marx a ajuns la domeniul prospectiv, la domeniul *predicției* desfășurării viitoare a evenimentelor sociale: anume la teoretizarea posibilității și necesității construirii societății comuniste, posibilitate și necesitate care implică lupta proletariatului pentru cucerirea puterii politice și pentru utilizarea în continuare a puterii politice în vederea unor scopuri preponderent constructive.

Marx pune temelile unei noi științe, cu rost preponderent de ghid politic, știință — pe atunci — prin excelență prospectivă.

În întrepătrunderea dintre politic și științific este mereu prezentă în marxism și meditația filozofică generalizatoare, din care am relevat mai cu seamă *filonul umanist*: realizarea societății umanizate (în contextul general al omenirii socializate) și proiectarea mai largă, de data aceasta, a destinului omenirii, văzut nu exclusiv în dimensiunile sale sociale, ci și în dimensiunile sale cosmice.

Dezvoltarea marxismului — în răstimpul ce a trecut de la constituirea teoriei — legată, în ultimă analiză, de dezvoltarea realităților

sociale, a permis o cercetare nuanțată a interdependențelor sus-amin-tite.

Urmărind aceste aspecte, putem constata o creștere a însemnătății factorului politic în organizarea socială, prin întrepătrunderea complexă a politicului cu economicul, prin nevoia resimțită tot mai acut de societate în general, dar mai ales în urma pildei date de experiența statelor socialiste, de a transforma organizarea economicului într-o funcție constantă a politicului, cu vădite tendințe constructive.

Dar, de aici decurge și posibilitatea creșterii *autonomiei* politicului față de economic, idee pe care — la timpul său — a teoretizat-o Lenin, în contextul creării primului stat socialist din lume.

Experiența istorică ulterioară a arătat că această sporire a rolului factorului politic presupune o *sporire* a răspunderilor față de opțiunea practică făcută. De ce? Căci opțiunea de politică economică este dependentă de o extrem de complicată rețea de factori ce intră în acțiune în determinismul social global, iar complexitatea acestei țesături permite mai greu factorului științific să-și spună cuvântul, să fie descifrat cu adâncile lui semnificații reale.

Or, în asemenea împrejurări, filozofia clădită pe știință, filozofia pătrunsă de spirit lucid, impregnată de simț critic, prudență și măsură, poate fi — nu rareori — sfetnic bun în ceasurile de taină ale marilor decizii.

Și în acest context se conturează mai limpede virtuțile filozofiei marxiste, în măsura în care ele pot constitui îndreptar de acțiune, prin încărcătura lor metodologică generală, în care spiritul dialectic este știință și artă în acțiune, este forță a înțelepciunii împotriva ambițiilor de prisos, este măiestria priceperii de a nu uita că orice sistem finit este — într-un alt context — numai un element, este virtutea modestiei de a nu confunda firul de nisip cu Terra și altele asemănătoare, în dialogul omului cu el însuși, cu omenirea, cu universul.

*

Pozițiile pe care filozofia și politica le ocupă în structura de ansamblu a vieții sociale, conexiunile lor de dependență și condiționare, funcțiunile prospective și proiective prin care se influențează reciproc și prin care își îndeplinesc rolul de pîrghii ale progresului social general se rezumă și se condensează, cel puțin din punctul de vedere al filozofiei, în fenomenul general al *partinității*.

Încă V. I. Lenin, cu decenii în urmă, a arătat că filozofia, prin însăși obiectul și menirea ei socială, nu poate fi indiferentă la interesele de grup social (pături, clase, partide etc.), nu poate să nu le exprime, să nu le apere sau condamne în vreun fel oarecare. Exprimarea în filozofie a punctelor de vedere ale grupurilor sociale se face atît în sistemul componentelor ei conceptuale, teoretice, explicative, cît și a celor atitudinale. Filozofia își rezumă sistemul său noțional într-un anumit

mod de a gândi și de a acționa. Ea poate finaliza și într-un mod de a gândi și acționa politic.

Modalitatea exprimării teoretice a intereselor esențialmente vitale ale macrogrupurilor sociale constituie incursiuni ale filozofiei în domeniul politicului și ale politicului în domeniul filozofiei.

Rezultanta de fond a acestor incursiuni constituie totodată, ceea ce se numește *partinitatea* filozofiei. Această *partinitate* are forme și grade diferite. Fără a ne lansa în considerațiuni și ilustrări istorico-filozofice, reținem aci deosebirea de esență ce există între *partinitatea spontană și conștientă, voalată și declarată*.

Prin *partinitatea spontană* înțelegem modul neconștient în care interesele vitale ale unor grupuri sociale sînt proiectate în abstracțiunile cele mai înalte ale filozofiei, modul în care, de pildă, optimismul revoluționar se exprimă, volens-nolens, în noțiunile dialecticii, conceptele teoriei adevărului, etc., sau modul în care lipsa de perspectivă istorică a unor grupuri sociale se exprimă, dorit sau nu, în noțiunile esențialmente pesimiste ale unor filozofi, cum ar fi cele ale existențialismului german, să zicem.

Această expresie a unor poziții de clasă, de stat, de partid nu e de loc încărcată de conștiința existenței vreunor raporturi ale filozofiei cu aceste poziții. Această expresie vine de departe și se instituie neconștient sau fals-conștient în elaborarea viziunii filozofice; ea se furișează în concepte și afirmații și rămîne acolo ca un element de esență care se va exterioriza în atitudinile efective ale consumatorilor respectivei filozofii.

Încă Marx atrăgea atenția că ar fi o greșeală identificarea concepțiilor diferiților teoreticieni, ideologi, gânditori, cu interesele nemijlocite și aspirațiile practice ale claselor sau păturilor pe care le reprezintă. Precizarea lui Marx are în vedere două aspecte ale problemei: pe de o parte avertizează împotriva vulgarizării și simplificării în analiza teoriilor filozofice, pe de altă parte subliniază că, în ciuda deosebirilor de erudiție, de cultură, de finețe în gândire dintre membrii grupului social și reprezentanții lor intelectuali, conținutul principal de clasă al concepțiilor este, în ultimă instanță, același. Vorbind despre mica burghezie și ideologia ei, Marx precizează că, desigur, aceștia din urmă nu sînt niște dughengii sau admiratori ai acestora, prin cultura și situația lor personală ei pot fi tot atît de departe de aceștia ca cerul de pămînt, gândirea lor însă nu poate depăși, deobicei, limitele pe care nu le depășește viața mic-burghezului. Din punct de vedere teoretic ei ajung la probleme și soluții similare cu cele spre care mic-burghezii sînt împinși în practică. Marx precizează că acesta este în genere raportul dintre reprezentanții literari, teoreticienii unei clase și clasa pe care o reprezintă. Este vorba aici, credem, tocmai de ceea ce am numit *partinitate spontană, neconștientă*.

Partinitatea conștientă este aceea care se instituie pe calea conștientizării legăturilor ce se instituie între conceptele filozofice și pozițiile de ordin istoric ale unor clase, grupuri, partide etc. Creatorul de filozofie e aci angajat cu un plus de clarviziune în elaborarea noțiunii sale; el știe că filozofia lui are destinația de a înarma teoretic o anumită acțiune

socială și politică, de a explica din perspectiva unei viziuni de ansamblu, din punctul de vedere al modului general de a fi al lucrurilor, oamenilor și ideilor. Aci filozoful introduce conștient elementele semnificațiilor și consecințelor politice ale filozofiei pe care o formulează, chiar dacă nu afirmă acest lucru la fiecare pas al construcției sale.

Cazul cel mai tipic de elaborare a unei filozofii conștient partinice este cazul filozofiei marxiste. Nici un alt sistem filozofic nu și-a exprimat cu atîta forță și claritate punctul de vedere politic pe care vrea să-l deservească. Introducerea partinității conștiente este una din notele revoluționării gîndirii filozofice, una din caracteristicile superiorității filozofiei materialiste și dialectice.

Dacă în funcție de criteriul conștiinței partinitatea filozofiei poate fi spontană și conștientă, din punctul de vedere al declarării ea poate fi *voalată* sau *deschisă*, *mascată* sau *mărturisită*.

Partinitatea voalată, după cum ne și sugerează metafora voalului, e aceea care se ferește să recunoască existența unor legături ale filozofiei în cauză cu politica, cu frămîntările acesteia. O asemenea filozofie se consideră ca independentă față de interesele de clasă, partide, state etc., o asemenea filozofie manifestă pretențiile necoborîrii și nedegradării sale în politică. În toate aceste cazuri, incursiunile în politică sînt privite ca abatere de la obiectivitate și rigurozitate conceptuală, ca alterare a spiritului de adevăr.

Filozofiile ce pornesc de la tezele autonomiei absolute față de politică, de la afirmațiile eliberării conștiente de ideologie, de la pretențiile constituirii lor deasupra controverselor și zigzagurilor vieții politice se autoînșeală. Dacă nu și prin alte consecințe, atunci fie și numai prin această pretinsă dezideologizare aceste orientări fac jocul unor interese de ordin politic. Pretinsa nepartinitate e — voit sau nu — mod de manifestare a partinității.

În opoziție cu partinitatea mascată există *partinitatea deschisă*, *recunoscută*. În acest caz e vorba de acele linii și orientări filozofice care-și afixează steagul sub care se înrolează și pe care vor să-l servească. Legăturile filozofice cu politica nu se stabilesc după culise sau prin intermediari ci direct și chiar pe scena raporturilor lor reciproce. Partinitatea este aci nu o jenă ci un titlu de glorie, de forță. Ieșirea filozofiei din sine în politică e considerată drept cale a eficienței, drept mod al îndeplinirii unora din funcțiunile sociale pe care le are.

În plan istorico-filozofic, filozofia care de la începuturile ei și-a afixat deschis partinitatea a fost tot filozofia marxismului. Marx preciza încă din primele sale lucrări că filozofia lui are în proletariat arma realizării ei efective iar proletariatul are în filozofie înarmarea sa teoretică, înarmarea cu cea mai înaltă clarviziune asupra menirii și căilor afirmării sale istorice. În promovarea partinității deschise, filozofia marxistă a pornit și pornește de la poziția potrivit căreia clasa muncitoare, în toate fazele afirmării sale, are nevoie de adevăr și de tot ade-

vărul. În acest caz spiritul partinic se bazează pe adevăr, iar adevărul filozofiei materialiste și dialectice generează partinitatea comunistă.

În manifestarea conștientă și deschisă a principiilor partinității ca principiu fundamental al raporturilor dintre filozofia marxistă și politica comunistă, în plan principal, nu apar și nu pot să apară disjuncții exclusive între spiritul obiectivității și partinității, între spiritul adevărului și al poziției de clasă. Aci tot adevărul filozofic e partinire și toată partinitate e filozofie adevărată.

În plan real însă se poate întâmpla, istoricește s-a și întâmplat, ca o falsă partinitate să ducă la anumite abateri de la adevăr, să ducă filozofia la aprecieri și teze unilaterale, la absolutizări nepermise din punctul de vedere al principiilor ei fundamentale de constituire. În și prin anumite interpretări arbitrare ale punctului de vedere partinic, filozofia marxistă a ajuns în trecutul nu prea îndepărtat să se îngusteze ca problematică, să se sărăcească în soluții.

Tendința de a evita închistarea și rigiditatea în teorie, greșelile în genul celor comise de știință în numele „partinității“, simplificările și vulgarizările în aprecierea fenomenelor sociale în general, celor spirituale în special, alimentează la unii autori de formație marxistă o oarecare rezervă față de principiul partinității. Autorii respectivi se referă, de obicei, la faptul că în problemele interpretării filozofice a teoriei relativității, a geneticii, a ciberneticii, a sociologiei, a filozofiei culturii etc. tocmai în numele partinității s-au adoptat poziții greșite iar adepții teoriilor respective erau declarați dușmani ideologici și politici. Dar oare nu tocmai prin restabilirea esenței funciare a partinității marxiste au fost eliminate aceste poziții dogmatice și retrograde care au provenit nu din partinitatea marxistă ci din denaturarea ei? Remarcabilul gânditor marxist austriac Ernest Fischer are dreptate când, referindu-se la Lenin care sublinia că „învățătura lui Marx este atotputernică fiindcă e justă“ precizează că este necesar a scoate puternic în relief caracterul științific și filozofic al marxismului. Nu are însă dreptate atunci când adaugă: atotputernicia marxismului constă în adevărul lui și nu în caracterul partinic, anticapitalist al lui. Este o opoziție de planuri arbitrară și prin nimic întemeiată. S-ar fi putut formula oare adevărurile științei marxiste fără poziția ei de clasă, fără poziția potrivnică față de orînduirea capitalistă?

Desigur, suprapunerea partinității cu obiectivitatea, a posibilității de dezvăluire a adevărului și a poziției de clasă, nu trebuie să fie absolutizate. Ar fi o greșeală să se susțină că în științele sociale sau în filozofie acestea avînd eminemamente un caracter de clasă, ideologic, de pe pozițiile burgheze este cu desăvîrșire imposibilă formularea unor adevăruri științifice. Atît Marx, cît și Lenin au subliniat adesea că specialiștii burghezi în economie, filozofie etc. pot să creeze lucrări valoroase în diferite domenii, chiar dacă în ansamblu și în fond nu-și pot depăși limitele de clasă. De aici rezultă că demonstrarea determinării de clasă, a caracterului ideologic, suprastructural al unei teorii (sau al unei instituții), a partinității sale, nu determină de la sine justetea sau

nejustețea ei, utilitatea ei exclusivă pentru o anumită clasă, o anumită orînduire. Este necesară o analiză concretă a fiecărui caz în parte pentru a dezvălui corelația dintre condițiile sociale și de clasă ale apariției unui fenomen social (respectiv spiritual, filozofic) și obiectivitatea, justețea lui. Greșit ar fi însă și dacă nu am ține seama de această corelație. Din punct de vedere gnoseologic nu utilitatea ci — în ultima instanță — practica social-istorică constituie criteriul fundamental al verificării adevărului. Dar nu mai puțin este adevărat că numai forțele sociale progresiste sînt în mod consecvent interesate în descoperirea pînă la capăt a adevărilor cu privire la dezvoltarea socială. După cum scria Engels, cu cit știința procedează cu mai puține prejudecăți, cu atît corespunde mai mult intereselor și năzuințelor muncitorilor. Această „necruțare“ și „nepărtinire“ nu poate fi realizată decît de pe pozițiile progresului social, ea fiind astfel expresia unei adevărate și principiale partinități.

De asemenea, ar fi o naivitate a crede că situarea pe pozițiile forțelor sociale progresiste, ale clasei muncitoare, afirmarea spiritului partinic ne ferește în sine și în mod absolut de greșeli și insuficiențe în teorie. Desigur, o dată cu descoperirea și eliminarea unor asemenea greșeli se constată, deobicei, că acestea erau de fapt potrivnice și intereselor fundamentale, adevărate ale mișcării muncitorești, ale progresului social. Pe lîngă situarea pe pozițiile forțelor progresiste și pe baza acesteia, promovarea și dezvoltarea filozofiei marxiste cere și o profundă cunoaștere, obiectivitate, măiestria mînuirii dialecticii ca metodă etc.

Putem concluda deci că alterarea filozofiei pe calea unei false sau pretinse partinități reprezintă de fapt și alunecarea spre partinitate alterată. Falsa filozofie duce de regulă și la falsă partinitate, precum falsa partinitate duce la falsuri în filozofie.

Uneori, în contextul opiniilor noastre, prin partinitatea filozofiei se înțelege atenția scrisului filozofic față de spiritul și litera documentelor de partid. Apărarea acestor componente, dezvoltarea suporturilor lor filozofice, explicarea componentelor lor raționale este fără îndoială una din formele partinității, un mod al îndeplinirii de către filozofie a unor evidente funcții politice. A reduce însă partinitatea la acest mod de a fi înseamnă a o sărăci. În aceeași ordine a ideilor am nota că în atitudinea față de politică, după cum și față de celelalte compartimente mari ale vieții sociale actuale, filozofia trebuie să fie nu numai explicativă, justificativă, ci și critică. Funcțiunea critică a filozofiei este și poate fi și ea mod de manifestare a partinității, chiar dacă aparent, pentru un moment, s-ar putea crea impresia îndepărtării sale de aceasta. Menirea filozofiei de a fi critică, de a promova curajul opiniilor, decurge firesc din nevoia de a face critica prezentului din punctul de vedere al viitorului, critica realului din punctul de vedere al idealului, critica a ceea ce este din punctul de vedere a ceea ce ar trebui să fie. Filozofic scriind, prezentul e în urma viitorului, realul e sub performanțele de frumusețe și perfecțiune ale idea-

lului, ceea ce este nu atinge niciodată treptele lui ceea ce ar trebui să fie. În acest sens, cel puțin în mod abstract, teren pentru exercitarea funcțiunilor critice ale filozofiei rămîne mereu, oricît de evoluată ar fi o politică, oricît de apropiată de platforma manifestării sale ideale.

În promovarea funcțiunilor sale critice, spiritul filozofic, credem noi, trebuie să pornească de la două principii fundamentale, de la urmărirea modurilor și gradelor respectării lor:

- a) principiul realismului,
- b) principiul măsurii.

Primul principiu rezumă în sine toate noțiunile explicației materialiste. În lumina lui filozofia ar putea atrage atenția politicii atunci cînd se lansează pe căile unor ambiții subiective și voluntariste, căi destul de bătătorite de istorie.

Principiul al doilea exprimă în sine cvintesența metodologică a viziunii dialectice. Măsura lucrurilor poate feri politica de unilateralizări și absolutizări în lansarea deciziilor sale conducătoare. Măsura lucrurilor îndeamnă întotdeauna la realizarea unei sinteze între multilateral și esențial, sinteză care poate genera armonie și echilibru în munca politică: cerința „măsurii“ reprezintă în fond principiul fundamental al modului dialectic de a gândi, de a acționa. Promovarea lui nu e o sarcină chiar atît de ușoară. Această situație nu se schimbă nici atunci cînd e vorba de politică. Dacă acest principiu e un principiu metodologic mare, e de datoria filozofiei să-l urmărească și în politică, în incursiunile pe care trebuie să le facă pe acest front al vieții sociale. În procesul acestei urmăriri filozofia are datoria să atragă atenția asupra tuturor abaterilor ce se fac de la măsura lucrurilor, de la multilateral și esențial în facerea de zi cu zi a politicii.

Pentru a se putea promova o asemenea partinitate, o partinitate în care să se exercite deopotrivă explicativul, apreciativul și criticul, e normal ca filozofia să-și păstreze o anumită distanță față de politică (fiind altceva decît politică), e normal ca să nu devină în mod nemijlocit politică și politizare. În ciuda spiritului de clasă și de partid pe care le promovează, filozofia marxistă nu-și pierde prerogativele ei de filozofie. În același timp politica nu devine filozofie; după cum problemele politice nu pot fi rezolvate numai cu ajutorul filozofiei, nici problemele filozofice nu pot fi decise sau rezolvate de politică. Asemenea amestecuri — dincolo de conexiunea internă, organică dintre filozofic și politic — ar putea avea (și istoricește vorbind au avut) consecințe negative nu numai pentru modul de a evolua al filozofiei ci chiar și pentru modul de a fi al politicului.

În lumina acestor considerații, aproape de principiile pe care le-am amintit mai sus, se poate observa cum atît filozofia cît și politica au nevoie de apelul la simțul măsurii pentru a-și pune pe baza ferme și reale raporturile lor de fiecare zi.

Conexiunea dintre politică și filozofie se realizează în mod organic, intrinsec în marxism-leninism. Respectarea acestei conexiuni firești și armonioase este de cea mai mare importanță atât pentru practica politică cât și pentru — folosind expresia lui Althusser — practica teoretică. Există o legătură reciprocă între tendințele sau manifestările de subiectivism, de voluntarism în politică și de închistare, de dogmatism în filozofie. În condițiile încălcării principiilor și normelor socialiste în viața socială, în activitatea teoretică, conexiunea organică și firească dintre politică și filozofie se înlocuiește cu una arbitrară și artificială. În asemenea condiții, „conexiunea“ constă în reducerea activității filozofice la justificarea și argumentarea *post festum* a unor măsuri politice, la ajustarea și uniformizarea (Gleichschaltung) filozofiei conform cerințelor unui politicianism voluntarist, fie în potrivirea politicii la teze ideologice-teoretice închistate, osificate. Ambele procedee au adus și aduc — oricând și oriunde apar — grave daune cauzei socialismului, progresului social, culturii spirituale.

În virtutea aceleiași conexiuni dintre politică și filozofie, eforturile depuse în vederea promovării unei linii politice științifice, manifestările de obiectivitate, de simț realist și de creativitate sînt însoțite de înviiorarea, de îmbogățirea activității filozofice. Marx spunea că seva cea mai subtilă, mai prețioasă și mai ascunsă a unei epoci, a unui popor se cristalizează în ideile filozofice. Gîndirea și activitatea politică creatoare, corespunzătoare sarcinilor și exigențelor epocii, intereselor fundamentale ale poporului, acționează ca un ferment care înlesnește și grăbește distilarea acestor idei, după cum la rîndul lor ideile filozofice, întruchiparea „sevei epocii“, servesc drept călăuză ideală pentru activitatea politică.

Îndeosebi de la Congresul al IX-lea al Partidului încoace, viața politică și cea ideologică a țării noastre cunoaște, deopotrivă, o efervescentă creație. Programul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate, elaborat și adoptat de Congresul al X-lea al partidului, vizează îmbunătățirea și desăvîrșirea continuă a conținutului, formelor și cadrelor organizatorice ale tuturor domeniilor vieții și activității sociale. Caracterul unitar și interdependența reciprocă a diferitelor domenii de activitate socială, de construcție socialistă își găsește explicația și expresia, printre altele, în creșterea rolului partidului comunist în viața socială și de stat, în rolul său conducător în toate compartimentele și sferele vieții materiale și spirituale a societății. Stilul de muncă politică a partidului își pune amprenta din ce în ce mai mult asupra activității din diferitele domenii, în primul rînd asupra domeniului cu cea mai mare „încărcătură“ politică, *asupra activității ideologice*. În acest context, conexiunea dintre filozofie și politică se manifestă și printr-o serie de aspecte principal comune pentru ambele.

Documentele programatice, întreaga linie politică a partidului nostru evidențiază cu claritate că în centrul politicii sale stă omul, cu nevoile sale economice, spirituale, de fericire. Scopul principal al politicii Partidului Comunist Român urmărește ridicarea țării pe trepte din ce în ce

mai înalte ale civilizației socialiste, îmbunătățirea continuă a nivelului de trai material și spiritual al întregului popor, crearea premiselor sociale pentru realizarea fericirii tuturor celor ce muncesc. În mod similar, în centrul activității ideologice a partidului stă, de asemenea, omul; activitatea ideologică desfășurată și îndrumată de partid urmărește formarea și modelarea concepției despre lume, a moralei, a culturii, a fizionomiei spirituale a omului societății socialiste, conformă învățaturii marxist-leniniste, idealurilor comuniste. Nu ni se pare de loc întâmplător faptul că în activitatea și creația filozofică din țara noastră s-a acordat și se acordă din ce în ce mai mult o atenție și importanță accentuată problematicei omului, valorilor, idealurilor culturii. Este vorba aici nu numai de eforturi justificate în a evidenția aspectele esențiale și funciare ale filozofiei marxiste care, din motive și în condiții bine cunoscute, au fost neglijate, fie împinse pe plan secundar; nu numai de necesitatea de a elabora răspunsuri fundamentate pe concepția marxistă la întrebările și problemele de antropologie, etică, axiologie, cultură, vehiculate în ultimele decenii ci, înainte de toate, este vorba despre faptul că, în orînduirea socialistă din țara noastră și în lumina politicii partidului nostru, problematica omului s-a impus și se impune pe primul plan al activității teoretice-filozofice, ca reflex al locului central ocupat de această problematică în activitatea practică de construcție socialistă. Considerentele noastre teoretice, pe baza cărora găsim neîntemeiată teza althusseriană despre așa-zisul antiumanism teoretic al marxismului se alimentează, nu în mică măsură, din considerente practice, din experiența istorică, din învățămintele revoluției și construcției socialiste. Conexiunea dintre politica marxistă și filozofia marxistă se manifestă și prin îmbibarea atât a uneia cât și a alteia cu umanismul consecvent, sociologic, politic și filozofic fundamentat al marxismului.

Linia politică promovată de Partidul Comunist Român, de Republica Socialistă România s-a impus atenției opiniei publice mondiale nu în ultimă instanță prin consecvența ei principială. Într-o perioadă deosebit de complexă a evoluției raporturilor internaționale, a relațiilor dintre state, a mișcării comuniste și muncitorești internaționale, linia partidului și statului nostru s-a distins prin constanța principiilor majore care o dirijează. Aceeași consecvență principială caracterizează activitatea ideologică a partidului. Atît în politică, cît și în activitatea ideologică, această consecvență principială înseamnă respectarea și promovarea ideilor și idealurilor socialiste, a învățăturilor marxiste, a intereselor fundamentale ale poporului nostru în concordanță cu cerințele programului social general. Principialitatea în politică și în activitatea filozofică mai înseamnă, printre altele, că nici politica principială nici filozofia principială nu fac concesii modei, exclud, pe cît posibil, improvizațiile, nu cedează presiunilor sau cîntecelor de sirenă.

Consecvența principială în promovarea liniei politice marxiste și în activitatea filozofică (în general, ideologică) marxistă se întregește în mod organic cu creativitatea. Caracterul creator al gîndirii politice a partidului comunist presupune cunoașterea și aplicarea dialecticii ma-

terialiste, a acestei teorii și metode esențialmente critice și revoluționare. Politica, ca știință și artă, presupune, printre altele, alegerea modului de rezolvare — a rezolvării din timp — a contradicțiilor sociale conform particularităților acestora; pregătirea minuțioasă și circumspectă a schimbărilor și cotiturilor hotărâtoare; fixarea momentului potrivit al cotiturilor în funcție de coacerea și maturizarea condițiilor etc. Politica, ca știință și artă, promovată și aplicată de partidul comunist se bazează pe cunoașterea legilor dialecticii, pe analiza concretă a situației concrete, pe priceperea sesizării verigii principale, pe respectarea raporturilor dintre general și particular, posibil și real, conținut și formă etc. Filozofia marxistă constituie baza teoretică și metodologică principală a elaborării unei linii politice conforme intereselor socialismului; totodată promovarea unei linii politice creatoare acționează asupra filozofiei marxiste; generalizarea experienței politice acumulate de partidul comunist constituie unul dintre izvoarele dezvoltării creatoare a filozofiei marxiste. În condițiile noastre, principiul partinității, despre care am vorbit în rîndurile de mai sus, trebuie înțeles și în sensul că linia politică a partidului, stilul și caracteristicile principale ale acestei politici imprimă caracteristicile, stilul vieții și activității ideologice, filozofice. Dacă putem semna efervescenta creatoare, plină de vitalitate a vieții noastre ideologice, este evident că izvorul acesteia trebuie căutat în primul rînd în creativitatea liniei politice promovate de partid. Eficiența, eficacitatea, puterea de atracție și de convingere a producției filozofice se află în organică legătură cu eficiența, eficacitatea, puterea de atracție a politicii partidului nostru.

Una dintre trăsăturile fundamentale ale activității politice a Partidului Comunist Român o constituie preocuparea pentru lărgirea și adîncirea continuă a democrației socialiste. Întîlnirile și consfătuirile cu oamenii muncii s-au încetățenit ca note constante ale stilului de muncă al conducerii de partid. Măsurile și deciziile de importanță națională sînt precedate de largi dezbateri publice. În urma unor serii de măsuri preconizate de conducerea de partid și de stat s-a întărit legalitatea socialistă, s-au lărgit drepturile și libertățile cetățenești, a crescut responsabilitatea socialistă a oamenilor muncii. Principiile care au alimentat și alimentează aceste preocupări în domeniul vieții și activității politice acționează și în domeniul muncii ideologice. Aceste principii pot fi lesne identificate în recomandările și îndrumările date de partid muncii ideologice, teoretice. În probleme de teorie nimeni nu poate să se erijeze în postura de singur deținător al adevărului, nu există infailibilitate, activitatea teoretică necesită confruntarea democratică de păreri, iar în cadrul acestor confruntări trebuie păstrată o atitudine principială, tovărășească; greșelile în teorie nu sînt neapărat semne ale unei rele-credințe, în activitatea științifică există inevitabil o doză de risc; argumentele nu pot fi și nu trebuie să fie înlocuite cu apostrofări, „excomunicările“ nu au putere de convingere, valoare științifică. Numai o atmosferă esențialmente democratică, deschisă, principială și tovărășească poate servi activitatea

științifică, teoretică în general, cea filozofică în special. Principiul democrației socialiste constituie un resort intim al vieții politice și filozofice deopotrivă.

De asemenea pot fi ușor depistate unele analogii și similitudini între principiile care dirijează politica noastră pe plan internațional și cele care ne ghidează în confruntările spirituale, teoretice din zilele noastre. În mod evident există o conexiune între activitatea politică îndreptată spre crearea și consolidarea unor relații interstatale bazate pe avantaje reciproce, pe schimb de valori, pe de o parte, și atitudinea noastră privind dialogul contemporan al filozofiei marxiste cu alte curente de gândire, pe de altă parte. Dacă politica noastră externă se caracterizează prin dinamism, inițiativă, spirit de echitate, sprijinirea a tot ce se înscrie pe linia progresului social, în confruntările filozofice ale zilelor noastre ne pronunțăm pentru continuarea și intensificarea dialogului între marxism și diverse curente de gândire nemarxiste, manifestând receptivitate critică și principială față de valorile autentice ce se nasc în cadrul lor. Dialogul nu exclude, dimpotrivă, reclamă combativitatea ideologică, după cum spiritul de colaborare promovat în relațiile internaționale involvă atitudinea hotărâtă față de provocările forțelor reacționare. Ar fi greșită absolutizarea deosebirilor dintre gândirea marxistă și nemarxistă pînă acolo încît să admitem o dezvoltare paralelă a lor fără puncte de tangențe, de intersectare, nu odată de întîlnire. Există o filozofie contemporană *în cadrul* și nu *în afara* căreia marxismul se manifestă cu tărie. Viața spirituală a contemporaneității se mișcă în jurul axei marxismului. Pe de altă parte însă nu mai puțin greșită ar fi relativizarea deosebirilor principiale între teoria și metoda marxistă și cea nemarxistă de abordare a fenomenelor sociale și spirituale. Filozofia marxistă nu poate fi întregită, completată cu teorii parțiale elaborate în alte cadre de gândire teoretică. Ideologia, filozofia nu sînt doar conglomerate de idei, ci, înainte de toate, *sisteme* de idei, sistemul punîndu-și puternic amprenta asupra valorii și a valenței fiecărei idei în parte. Filozofia marxistă își găsește sursele de dezvoltare în primul rînd în capacitatea sa de a se îmbogăți prin generalizarea experienței sociale, a rezultatelor științelor. În nepuizabila bogăție proprie de idei, în caracterul său deschis și creator. Asimilarea valorilor ce se nasc în afara ei impune cu necesitate și filtrarea lor prin substanța proprie, prin sistemul filozofiei marxiste și nu poate fi înlocuită cu acceptarea *tale quale* a rezultatelor amintite. Nu se poate nega că problematica existențialistă sau structuralistă, confruntarea cu aceste curente, a contribuit la îmbogățirea *din interior* a gândirii marxiste, dar nu este și nu poate fi vorba de nici o „completare“ existențialistă sau structuralistă a marxismului.

*

Am încercat să relevăm, în rîndurile de mai sus, unele aspecte ale conexiunii multiple și complexe dintre politică și filozofie. Concluzia ce rezultă din această analiză sumară este, pe de o parte, importanța

prioritară a practicii politice față de celelalte activități sociale, printre care și cea teoretică, pe de altă parte, necesitatea unei armonii interne, unui unison între practica politică și activitatea teoretică-filozofică. Cei care lucrează în domeniul ideologic știu bine ce importanță covârșitoare are pentru activitatea lor obiectivitatea, realismul, principialitatea, umanismul politicii promovate de Partidul Comunist Român. Această politică reprezintă principala forță motrice a dezvoltării în continuare a activității ideologice în țara noastră.

ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА

(Резюме)

Констатируя общую взаимозависимость философии, политического фактора и преобразовательного человеческого действия, авторы статьи выявляют тот факт, что марксистская философия, как философия человеческого действия, лежит в основе общественных преобразований, предпринятых рабочим классом с глубоко гуманной целью.

Партийность марксистской философии является сознательной, открыто утверждённой партийностью. Эти определяющие особенности переплетаются с её научным духом, позволяя применение её конструктивно-критического оружия посредством принципа реализма и меры.

Органическая связь, осуществлённая в марксизме-ленинизме между политикой и философией, широко отражается в политической линии РКП, характеризующейся объективностью, реализмом, новаторством, принципиальной последовательностью, гуманизмом.

Как в политике, так и в идеологической деятельности, принципиальная последовательность, сочетаемая с новаторством, означает соблюдение и продвижение социалистических идей и идеалов, марксистских тезисов, основных интересов нашего народа в соответствии с требованиями общего социального прогресса.

Из этого краткого анализа выделяется вывод о первоочередном значении политической практики по отношению к другим видам общественной деятельности, в том числе и теоретической, с другой стороны — необходимость внутренней гармонии, унисона между политической практикой и теоретическо-философской практикой.

PHILOSOPHIE ET POLITIQUE

(Résumé)

S'appuyant sur l'interdépendance générale constatée entre la philosophie, le facteur politique et l'action humaine transformatrice, les auteurs de l'article relèvent le fait que la philosophie marxiste comme philosophie de l'action humaine se trouve à la base des transformations sociales entreprises par la classe ouvrière dans une intention profondément humaniste.

Le caractère de parti qu'a la philosophie marxiste s'avère conscient et ouvertement affirmé. Ces particularités définitoires, unies à son esprit scientifique, lui permettent, par l'intermédiaire du principe du réalisme et de la mesure, de mettre an oeuvre son arme de critique constructive.

Le lien organique réalisé dans le marxisme-léninisme entre politique et philosophie est largement reflété dans la ligne politique du Parti Communiste Roumain, caractérisée par son objectivité, son sens réaliste, sa créativité, sa conséquence de principe, son humanisme.

Aussi bien en politique que dans l'activité idéologique, la conséquence de principe combinée avec la créativité signifie le respect et la promotion des idées et des idéaux socialistes, des thèses marxistes, des intérêts fondamentaux de notre peuple en concordance avec les exigences du progrès social général.

De cette analyse se dégage en conclusion l'importance prioritaire de la pratique politique en face des autres activités sociales (dont l'activité théorique), et, d'autre part, la nécessité d'une harmonie interne, d'un unisson entre la pratique politique et l'activité théorico-philosophique.

TRIBUNA IDEILOR

STRUCTURALISM ȘI ANTIUMANISM

NICOLAE TRANDAFOIU

Ceea ce caracterizează mișcarea de idei occidentală din ultimul timp este afirmarea tot mai susținută a curentului structuralist care se prezintă ca „antiumanism“. În cele ce urmează ne propunem să analizăm natura legăturii dintre structurism și antiumanism, pentru a descifra astfel dacă este vorba de o relație exterioară sau, dimpotrivă, de una organică.

Totodată vom da atenție și problemei dacă structuralismul este numai o metodă sau este concomitent și o ideologie.

Problemele pe care le ridică gândirea structuralistă nu sînt cu totul noi, unele dintre ele fiind probabil tot atît de vechi ca și știința și dialectica. Ca și știința, pentru că, așa cum afirmă înșiși structuraliștii, orice demers științific este un efort de relevare a structurilor ascunse ale lucrurilor. Ca și dialectica, pentru că aceasta, ca teorie a conexiunii, s-a izbit de la început de probleme ce vizau, într-un fel sau altul, modul de structurare a realului. Dacă problemele structurii sînt vechi, abordarea lor ca atare este mai nouă, deși, pentru lămurirea unor aspecte, un Aristotel de exemplu poate fi încă instructiv. În filozofia modernă problema structurii sau a sistemului este laborios tratată în opera lui Hegel, iar apoi, pe alte baze teoretice, în aceea a lui Marx, care și este considerat de Godelier, Piaget și alții ca premergător al structuralismul modern [5,105—106], [7, 770]. Desigur că acești doi — cei mai mari — gânditori ai secolului trecut au abordat problemele în cauză prin prisma unui mod dialectic de gândire, ultimul descoperind pe lingă structurile fundamentale ale societății și modul în care din interdependența lor complexă, precum și din raportul specific al omului cu ele, rezultă mișcarea istorică. În acest proces activitatea umană joacă un rol esențial. O demonstrație riguroasă și concisă a acestei teze ne-o dă Marx în cunoscuta sa *Prefață la Contribuții la critica economiei politice*. În concepția marxistă structurile implică tensiuni, contradicții și tocmai de aceea ele nu pot fi imuabile. Fără îndoială, aceste structuri

odată constituite, ca forme de obiectivare a omului, au tendința de a-și conserva starea atinsă și din această cauză pot deveni, în condiții anumite, forme de frinare a progresului. Când această tendință este prezentă la toate nivelele unui sistem, acesta nu mai poate satisface cerințele sociale specifice și trebuie schimbat. Revoluțiile sociale răspund unei asemenea necesități și ele se produc atunci când oamenii au ajuns la conștiința acestei necesități. Istoria a confirmat în mod concludent previziunile făcute de Marx pe baza studiului structurilor esențiale ale sistemului capitalist cu privire la viitorul acestuia. Această validare vizează totodată caracterul mobil al structurilor sociale precum și modul de transformare a lor.

Această modalitate dialectică de abordare a structurilor sociale nu o reîntîlnim la reprezentanții curentului structuralist propriu-zis, ideile ei directe sînt însă prezente la toți cei care fac o critică constructivă acestui curent. Nu ar fi exclus ca rigiditatea proprie gîndirii structuraliste, absolutizarea rolului sistemului în detrimentul elementelor constitutive, negarea subiectului istoric etc. să se datoreze într-o oarecare măsură și climatului polemic al constituirii teoriei structuraliste. Este cunoscut faptul că recenta „modă” structuralistă a apărut ca o reacție violentă împotriva subiectivismului reprezentat mai ales de pozitivism (care se mulțumește cu cunoașterea relațiilor de suprafață ale lucrurilor, interpretate în termeni de subiectivitate) și de existențialism. Într-un anumit sens putem afirma că cele două poziții extreme reprezentate astăzi de existențialism și structuralism se găsesc prefigurate în gîndirea hegeliană ca laturi componente ale acesteia și că s-au constituit autonom prin opunere metafizică. Dacă strămoșul existențialismului se răzvrătește împotriva lui Hegel repudiind sistemul și obiectivitatea și reținînd numai subiectivitatea ca singură adevărată („subiectivitatea este adevărul” spune Kirkegaard), structuralismul, în schimb, opunîndu-se urmașilor lui Kirkegaard, va da preferință sistemului și obiectivității. Este evident că cele două poziții unilaterale și-au îngustat reciproc orizontul și puterea de înțelegere prin forța propriei lor opoziții. Una a văzut numai subiectivitatea și intenționalitatea umană, cealaltă numai structurile statice. De aici minusurile inerente: uneia îi lipsește raportarea la real, celeilalte raportarea la om și istorie.

Dacă opoziția față de subiectivismul existențialist extrem ne furnizează unele elemente pentru înțelegerea (dar nu și justificarea) aspectelor metafizice și antiumaniste prezente în gîndirea celor „patru mușchetari” ai curentului structuralist (Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Lacan și Claude Lévi-Strauss), specificarea acestor aspecte rezultă din analiza înțelesului dat de aceștia noțiunii de structură. Acestei probleme îi vom da noi atenție pentru a încerca să-i degajăm implicațiile antiumaniste.

Menționăm că structuralismul actual nu este un curent unitar. Dar, în ciuda diferențelor uneori foarte mari dintre teoreticienii structuraliști, ei pot fi grupați în două tendințe principale, în funcție de modul

în care concep sensul dependențelor de la nivelul structurii sau sistemului. Pe de o parte gruparea formată din gânditorii notați mai sus și adepții lor și care se caracterizează prin prioritatea absolută acordată structurii sau sistemului, care joacă rolul determinant în raport cu elementele structurate, acestora lipsindu-le capacitatea de a influența și cu atât mai puțin de a modifica sau schimba structurile. Reprezentanții acestei grupări li se dă mai ales calificativul de „structuraliști“. Cea-laltă grupare este formată din teoreticieni care se manifestă critic față de structuralismul metafizic și care se străduiesc să dea o explicație dialectică noțiunii de structură și să integreze în mod corespunzător omul în structurile sociale, structuri ce se schimbă pe baza tensiunilor și contradicțiilor lor interne. Acest fel de structuralism se apropie de teoria marxistă din care se și alimentează cu unele teze de bază.

În ceea ce privește structuralismul propriu-zis, adică cel metafizic, acesta consideră structurile ca fiind statice, neagă existența unor factori de modificare a acestora și, în general, se preocupă numai de structurile gata constituite. Este de la sine înțeles că într-o asemenea viziune istoria este inexistentă. Așa, de exemplu, pentru Foucault trecerile de la o epocă la alta, — sau după propria lui expresie de la un „spațiu epistemologic“ la altul — apar ca *rupturi* „enigmatice“ și „neasteptate“. Adversitatea lui Foucault pentru dialectică, ignorarea deliberată a marxismului — după părerea lui „marxismul“ n-a introdus nici o „tăietură (coupure) veritabilă“ la nivelul profund al cunoașterii [3,274] — îl fac să expedieze problema într-un mod ce ne amintește de metafizicianul Cuvier sau de iraționalistul Kirkegaard, ultimul recurgînd și el la cuvîntul „ruptură“ pentru a desemna „inexplicabilele“ salturi de la un stadiu subiectiv de viață la altul.

Impasul în care intră structuralismul în problema modificării structurilor, precum și echivocul unor texte structuraliste se datorează și faptului, semnalat de Mikel Dufrenne, că noțiunea de structură sau de sistem din teoriile structuraliste este ambiguă, ea putînd desemna totodată și un sistem formal, în care funcționează o necesitate logică, și unul material, în care funcționează o necesitate fizică, necesitate care poate fi, în cazul sistemelor sociale, „o necesitate socială sau politică“ [2, 93—94; 6, 279]. Este aici remarcată o lacună esențială a structuralismului care, prin tendința sa de a reduce necesitatea reală (totdeauna specifică pentru că decurge din relaționarea lucrurilor de o anume calitate) la necesitatea logică, dînd astfel preferință modelului formal și neglijînd specificul sistemului real, poate ajunge să piardă contactul cu realul (care nu e reductibil totdeauna la schema logică), sau să întreprindă simplificări sau analogii abuzive ce denaturează fenomenul real vizat.

Necesitatea de a corela totdeauna structurile cu conținutul lor determinat și de a ține seamă de modificările acestui conținut pentru a face inteligibile schimbările de structură este subliniată cu putere și de André Martinet. Lingvistul francez consideră că un studiu științific al structurilor trebuie să pornească de la fapte, de la realități, deoarece structurile sînt cuprinse în acestea. A considera structura ca simplu sistem relațional

înseamnă a-i neglija calitatea specifică și a o condamna la imobilitate — ceea ce contravine faptelor. Studiul trebuie să țină cont de elementele de conținut ale structurii întrucât calitatea acestora nu decurge automat din relație, iar relația nu poate fi străină de calitatea suporturilor ei [6, 88, 118]. În plus, acest studiu ar rămâne incomplet dacă ar da atenție numai coeziunii structurii și ar ignora modificările ei deoarece „o schimbare într-un punct oarecare al structurii are în mod necesar repercusiuni asupra restului structurii“ [6, 143]. Aceste schimbări, ca și însăși formarea structurilor, sînt răspunsuri la nevoi umane. Bineînțeles că structura unei limbi se formează în funcție de nevoile de comunicare ale omului și rămîne condiționată de aceste nevoi. „În general, structura rezultă în fiecare moment din echilibrul dintre nevoile de comunicare, variabile în timp, și inerția naturală a omului și a organelor sale“. Locul formării și modificării acestor nevoi este „structura societății“ [6, 144—145].

Intervenția lui Martinet nu aduce, desigur, elemente necunoscute unui marxist, dar ea este semnificativă prin faptul că vine din partea unui lingvist structuralist. În momentul în care însăși lingvistica structurală, în care structuralismul vedea proba „științificității“ sale, și-a depășit stadiile inițiale abordînd și probleme de conținut și de funcționalitate socială, lipsurile doctrinei structuraliste devin și mai evidente.

Preferința structuraliștilor pentru structura formală nu întîrzie să-și dezvăluie neajunsul și în problema adevărului. Concepția că elementele sistemului sînt determinate în întregime de sistem, de locul ocupat de ele în acesta este aplicată și atunci cînd este vorba de a valida cunoștințele. La Foucault cunoștințele își trag întreaga lor valoare din amplasamentul în „cîmpul epistemologic“ respectiv și nu din vreo raportare a lor la realitate. Olivier Revault d'Allonnes apreciază că o asemenea procedare reprezintă o „escamotare“ a problemei adevărului. Sub pretextul abuzului pozitivist cu noțiunea de experiență, Foucault renunță la noțiunea de *praxis* și „elimină lucrurile de dragul cuvintelor“ [6, 23]. Același lucru îl va face și Althusser, dar de dragul conceptelor.

Și la Althusser sfera cunoașterii și cea a realului nu-și pot intersecta punctele. Althusser ne propune un criteriu de adevăr de proveniență sigur neopozitivistă: „practica teoretică — ne asigură filozoful francez — conține în sine protocoale definite de *validare* a calității produsului său“ [1, 120]. Și la Foucault și la Althusser revine vechea confuzie dintre coerența formală și adevăr.

Este evident că structuralismul ne pune în fața unui fel de narcisism teoretic.

Cerința unei distincții fără echivoc între structura reală și model vizează o mai bună înțelegere a specificului structurilor diverselor nivele de organizare a realului și, desigur, a stabilirii raportului dintre obiectul real și cel formal în care ultimul trebuie conceput numai ca mijloc pentru cunoașterea primului. O asemenea înțelegere condiționează eficiența metodelor structurale și statornicește adevărul, uneori uitat, că alcătuirea edificiului teoretic nu este un scop de sine stătător.

Este de la sine înțeles că distincția despre care este aici vorba nu anulează rolul cognitiv al structurilor formale, al modelelor logico-matematice, ci îl precizează. Aceste modele trebuie să fie în așa fel construite încât să aibă capacitatea de a fi utilizate adecvat în investigarea realului și de a revela structura ascunsă a acestuia. O corectă înțelegere a noțiunii de structură poate permite uneori analogii fructuoase, mai ales între domenii înrudite sau mai puțin complexe. Astfel, reputatul istoric Ernest Labrousse face observația pertinentă — elogiind prioritatea marxismului în această privință — că noțiunea de structură poate avea și o valabilitate interdisciplinară pentru că fiecare știință este în raport cu altele totodată dependentă și autonomă, analogă și specifică. De aici avantajul considerabil al noțiunii interdisciplinare de structură. Se poate chiar afirma că problema unității științelor ca și a realității devine pe deplin inteligibilă prin intermediul noțiunii de structură. „Între toate științele, ca și între toate părțile universului despre care ele dau seama, se afirmă o unitate fundamentală“ conchide istoricul francez [6, 150].

În continuarea observației lui Labrousse facem constatarea că uneori pot fi chiar întemeiate noi științe pe baza analogiei de structură dintre unele domenii ale realității. Un bun exemplu în acest sens este știința sonicității creată de George Constantinescu pe temeiul ipotezei asemănării parțiale a fenomenelor sonice și electrice și având ca model știința electricității. Reușita lui Constantinescu probează că eficiența raționamentelor analogice în știință are drept bază structurile legice înrudite. Anumite rezultate a obținut și Lévi-Strauss în etnologie, pornind de la tezele structuralismului lingvistic. Realizarea lui Lévi-Strauss a alimentat iluzia că prin aplicarea mecanică a metodelor structurale puse la punct în lingvistică științele sociale își vor găsi o întemeiere mai profundă. Trebuie însă să avem în vedere că realitatea studiată de Lévi-Strauss, aflându-se la un nivel elementar de organizare socială și caracterizându-se printr-o relativă imobilitate, se preta ușor aplicării tezelor structuralismului, lucru care nu mai este valabil pentru un organism social evoluat. La un nivel de complexitate și de mobilitate crescută a structurilor sociale, structuralismul nongenetic rămâne inoperant sau va trebui să-și creeze punți spre dialectică, adică să se transforme.

Față de cele de mai sus trebuie să conchidem că noțiunea de structură îndeplinește o importantă funcție metodologică în cunoașterea fenomenelor. Punerea în evidență a structurilor esențiale, legice ale lucrurilor sau ale diverselor niveluri de organizare a realității, inclusiv sociale, este o sarcină de prim ordin pentru investigația științifică, iar noțiunea de structură este chemată să-și joace rolul metodic pe care îl implică, rol ce va putea fi tot mai eficient pe măsură ce mult discutata noțiune va fi amenajată prin aportul gândirii marxiste, lucru foarte bine pus în evidență de debaterile de la Sorbona din februarie 1968 asupra problemelor ridicate de structuralism și confruntate cu „raționalitatea marxistă“.

În discuțiile ce s-au dus pe marginea problemei dacă structuralismul are numai o funcție metodologică sau el implică și o funcție ideologică s-a conturat, pe de o parte poziția adeptilor curentului care susțin că structuralismul este numai o metodă și îi e străină orice fel de ideologie. Ideologismul ce i se atribuie ar fi, după expresia lui François Châtelet, „o născocirea a detractorilor săi“ [6, 272]. Și Piaget opinează că structuralismul este numai o metodă și nu o filozofie sau doctrină ideologică [5,117]. Criticii structuralismului au ajuns însă la alte concluzii. Victor Leduc a constatat o „alunecare“ a structuralismului dinspre metodologie spre o „nouă ideologie“ [6, 10], iar Lucien Goldmann apreciază că acest curent este pe cale să devină „un fel de ideologie dominantă“ [6, 159]. Alți critici, ca de exemplu Olivier Revault d'Allonnes și Mikel Dufrenne, sînt și mai severi, ei considerînd că structuralismul este o expresie pregnantă a ideologiei tehnocratismului [6, 34, 283].

Față de cele de mai sus, trebuie să apreciem că, în ciuda caracteristicilor lui metodologice, structuralismul este totodată și o ideologie de vreme ce a pus și probleme ce depășesc sfera metodei ca atare. De altfel, în teză generală, o teorie nu se poate păstra în limitele stricte ale științei atunci cînd îl implică și pe om în sistemul ei explicativ. Vrea sau nu, o asemenea teorie dă expresie unei anumite *atitudini* față de om. În cazul structuralismului este vorba de o atitudine antiumanistă, atitudine afirmată fără echivoc de toți „cei patru mușchetari“ ai curentului. Este limpede că o doctrină care își arogă rolul de Casandră modernă anunțînd cu aplomb „moartea omului“ (care om de fapt nici n-a existat, spun structuraliștii, omul fiind creația ideologiilor) nu se poate situa, așa cum pretinde, în afara sau deasupra ideologiei.

Ceea ce-i unește pe reprezentanții structuralismului static (nongenic) — în ciuda unor deosebiri mari între ei — este atitudinea lor comună de negare a omului și de respingere a umanismului. Pentru ei noțiunile de om, umanitate, libertate, progres etc. nu acoperă nici o realitate, sînt simple elaborări ale ideologiei. Cheia convergenței teoriilor structuraliste spre ideea de negare a omului trebuie căutată în interpretarea metafizică a noțiunii de structură. O analiză chiar sumară a noțiunii de structură arată că atunci cînd aceasta este concepută metafizic orice referire la om are drept rezultat negarea acestuia. Dacă sensul determinărilor și condiționărilor structurale este numai de la structură spre elementele sale, acestea fiind lipsite de orice fel de autonomie și de mișcare proprie, atunci e logic să se conchidă că și omul, ca element al unor structuri sociale, este strict determinat de acestea, este lipsit de posibilitatea de a le influența și cu atît mai puțin de a le modifica sau schimba. Pentru structuralism omul apare ca un simplu lucru „acționat“ de sistem. Această reducere a omului la rolul de resort pasiv și inconștient al structurilor are drept premisă ștergerea, prin reducții succesive, a diferențelor specifice dintre sistemele sociale. Aceste reducții au ca rezultat obținerea unor structuri elementare, lipsite de relief. La un grad maxim de elementaritate și de generalitate, desigur că se ajunge la structuri echivalente, iar diacronia a dispărut. La acest nivel structuraliștii nu mai văd diferența dintre o structură reală,

totdeauna cu un specific determinat, și una formală, iar sensul istoriei este complet anulat.

Ilustrativ în acest sens este Lévi-Strauss. În efortul său de a ajunge la invarianții structurilor profunde, Lévi-Strauss consideră necesară și „reducția a ceea ce e uman la non-uman“, ceea ce se realizează prin reducerea culturii la natură și a acesteia la elemente fizico-chimice. Este de înțeles că pe acest drum spre elementar nu se mai păstrează specificul formelor complexe de organizare, iar în privința istoriei acest procedeu are ca rezultat faptul că diversele structuri sociale nu mai pot servi drept jaloane din care s-ar putea desprinde — așa cum probează marxismul — un sens ferm al procesului istoric. Nu mai poate mira faptul că la Lévi-Strauss apar și note nominaliste și agnostice atunci când el vorbește despre istorie; datorită reducției amintite, însăși noțiunea de fapt istoric apare antinomică pentru că, spune el, „ipotetic vorbind, faptul istoric este ceea ce s-a petrecut realmente; dar unde s-a petrecut ceva? Fiecare episod al unei revoluții sau al unui război se descompune într-o multitudine de mișcări psihice și individuale; fiecare dintre aceste mișcări exprimă evoluții inconștiente, și acestea se transformă în fenomene cerebrale, hormonale sau nervoase, ale căror referințe sînt ele însele de ordin fizic sau chimic...“ [4, 427]. Este limpede că această regresie ne pune în fața unui sistem lipsit de relief și imprimat existenței de evoluție, sistem care nu mai permite degajarea nici unui sens sau progres. De aici și procedarea curioasă de a judeca superiorul prin inferior, ceea ce anulează orice posibilitate de înțelegere a structurii specifice, cum ar fi structura socială de exemplu.

Dacă la acest reducționism excesiv ce duce la structuri înțelese oarecum mecanicist se adaugă tendința de a da prioritate sistemului, avem cheia *antiumanismului* structuralist. Insuși modul structuraliștilor de a concepe structura îi determină să nege subiectivitatea și libertatea umană și, prin aceasta, specificul existenței și activității umane care constă în capacitatea omului de a transcede propriile structuri. Este evident că numai dacă i se recunoaște omului conștiința i se poate recunoaște și capacitatea de a ieși din prezent mai întâi prin ideal și apoi prin activitatea sa materială direcționată spre realizarea idealului construit în prealabil. Dizolvat în structură, omul nu acționează ci este acționat, nu el vorbește ci limba; omul este astfel depreciat pînă la nivelul de nealță a unor structuri inconștiente. De pe o asemenea poziție teoretică omul nu poate fi decît negat. Aceasta explică paradoxul că toți aceia care înțeleg structura în mod metafizic se situează pe poziții de negare a omului. Negarea omului este rezultatul unei gândiri nedialectice aplicate structurilor. După cum, invers, gînditorii care abordează problemele structurale prin prisma unei gândiri dialectice se situează ferm pe poziții umaniste. Cele două poziții diametral opuse față de om decurg necesar din modul conceperii structurii. Altfel spus, respingerea umanismului ne apare ca demers complementar înțelegerii metafizice a noțiunii de structură.

Structuralismul, prin tendințele sale scientiste, se opune umanismului în numele unei cunoașteri obiective. Textele structuraliste arată că

este vorba de umanismul speculativ și subiectiv. Acest umanism este respins expeditiv sub vina de a fi ideologie; prin ideologie structuralismul înțelegînd falsă conștiință. Este indiscutabil că multe umanisme se pot într-adevăr încadra în ceea ce am numi ideologie rea, deoarece sînt elaborări pur speculative construite pe idealuri fanteziste și felul în care vorbesc despre om face ca acesta să nu se recunoască în ele, sînt deci discursuri cărora le lipsește conținutul uman autentic. Există totuși umanismul *marxist*. Există, dar structuraliștii procedează *ca și cum n-ar exista*. Pentru ei întregul umanism cu tot noianul lui de probleme grave, este lipsit de consistență, pur verbal, exprimă năzuințe, credințe sau speranțe, dar niciodată realități. Acest fapt ne face să-i suspectăm pe structuraliști că nu cunosc deosebirea specifică dintre știință și filozofie, nu au deci un concept clar al filozofiei. Un asemenea concept i-ar fi ajutat să vadă deosebirea dintre umanismul marxist și celelalte umanisme la ale căror caracteristici fac ei referire pentru a-și îndreptăți poziția lor antiumanistă. I-ar fi ajutat deci să observe că filozofia marxistă sprijinită pe datele științei și pe observarea atentă a realității, a elaborat o concepție asupra omului pe care istoria a și validat-o în bună parte.

Ignorarea marxismului plasează curentul structuralist în „cîmpul epistemologic“ al gîndirii premarxiste. Și aceasta sub două aspecte strîns legate; sub aspectul obiectului și sub acela al cunoașterii acestui obiect. În privința obiectului, gîndirea marxistă a deschis un „continent“ non cunoașterii — cum ar spune Althusser. Iar acest continent privește în primul rînd complexa realitate umană. A face abstracție de acest obiect care a devenit o dată cu marxismul obiect al științei, și a nu lua în considerație această *realitate* a cunoașterii contemporane despre om pe care o reprezintă filozofia marxistă înseamnă să te situezi în mod deliberat la un nivel de cunoaștere dinainte depășit.

De aceea, cu toate elementele valoroase aduse pentru o mai adîncă înțelegere a structurilor sincronice (atît de necesare dar nu și suficiente pentru cunoaștere), structuralismul nu poate împiedica mișcarea sa într-un orizont de gîndire mecanicist și, în anume aspecte, chiar pozitivist. În această privință este edificator următorul exemplu: se știe că Marx a făcut un uriaș pas înainte în cunoașterea fenomenelor sociale atunci cînd a putut demonstra că valoarea nu este o simplă relație între lucruri — așa cum apărea în cadrul schimbului de mărfuri —, o relație vizibilă deci, ci o relație socială. Structuralismul, considerînd omul un „lucru“ printre altele, reduce din nou relațiile social-umane la relații între lucruri așa cum proceda și economia politică vulgară pe timpul lui Marx. Aici apare limpede că ocolirea punctului de vedere marxist se răzbună prin afirmarea unei poziții depășite de către acesta: deși a elaborat o metodă ce i-ar permite accesul la relațiile *invizibile*, structuralismul continuă, atunci cînd abordează probleme sociale contemporane, să rămînă prizonierul orizontului premarxist de gîndire ce se caracteriza prin identificarea relațiilor esențiale cu relațiile vizibile. De aici poate rezulta fie o concepție subiectivistă asupra vieții sociale, fie una pozitivist-mecanicistă. Prin demersurile sale, structuralismul își interzice accesul spre esen-

țele sociale cele mai profunde și spre o viziune de ansamblu veridică. Preferința acordată sistemului și reducerea relațiilor umane la relații între obiecte se concretizează pe planul teoriei sociale ca imobilism iar pe planul derivat al reflexiei asupra omului ca *antiumanism*.

Dat fiind acest antiumanism teoretic ce decurge din doctorina structuralismului static, precum și celelalte consecințe ce vizează omul, ne putem întreba ce raport există între sistemul social burghez în care a apărut numita doctrină și această doctrină însăși. Este o reflectare fidelă a acestuia, și dacă da, pe care dintre tendințele istorice contemporane le reprezintă?

Trebuie să consemnăm că o anume stabilitate a sistemului capitalist își găsește o potrivită reprezentare în doctrina structurilor sincronice. Sistemul, prin pîrghiile lui economice, politice și ideologice, are încă un aspect de mare soliditate, reușește să manipuleze în bună măsură voințele și conștiințele spre țelurile lui autonome, iar instituțiile puterii acționează pentru perpetuarea stărilor de lucruri existente. În raport cu individul, sistemul se prezintă ca un Leviathan atotputernic, dominator și despot. Privit deci prin lentilele structurilor sincronice, sistemul social capitalist se prezintă sub un aspect de mare stabilitate și capabil să transforme, tot ce el relaționează, astfel încît să se conserve un timp nelimitat. În contextul social în care apare și prin opțiunile pe care le afirmă, dintre care cea mai importantă este cea pentru sistem împotriva omului, structuralismul se dovedește a fi o piesă a sistemului însuși. Dacă acest sistem este unul în care omul e anulat, despersonalizat, înjosit, structuralismul vine și afirmă că aceasta este starea normală a lucrurilor.

Dacă analiza sistemului ar depăși însă nivelul relațiilor vizibile, dacă s-ar pătrunde la acel nivel într-adevăr determinant, al relațiilor invizibile — cum însuși structuralismul preconizează în principiu — și dacă pe lângă structurile sincronice s-ar cerceta și momentele de trecere de la o structură la alta, perioadele de destructurare și restructurare sau chiar schimbarea radicală a structurilor, atunci tabloul cunoașterii sistemului capitalist ar suferi îmbogățiri esențiale. Ceea ce la suprafață apare ca invariabil, liniștit și durabil s-ar dovedi în interior plin de aspre tensiunii, de contradicții adînci; deci prezența factorilor de transformare a structurilor se revelează numai la acest nivel al structurilor esențiale.

Este evident că ignorarea dialecticii, precum și a aportului de cunoaștere adus de marxism în studiul structurilor sociale — lucru pe larg remarcat în discuțiile din februarie 1968 de la Sorbona pe marginea problemelor puse de structuralism [6] — și rămînerea din această cauză la sistem și relațiile lui vizibile dintre lucruri împiedică structuralismul să vadă rolul dublu al omului: acela de obiect și totodată de subiect activ al istoriei. Acestui adevăr întreg i s-a substituit adevărul înjumătățit, adică un non-adevăr: omul este obiect pasiv al sistemului. Imperativului existențialist al libertății i s-a opus prin reful un fatalism al dependenței omului față de sistem.

În această viziune unilaterală, implicit falsă, lucrurile apar pe dos, se ignorează ceea ce este mai omenesc: capacitatea umană de negare a unui

sistem social ce și-a consumat potențele și și-a dezvăluit defectele, și de proiectare a unui sistem care să corespundă atât noilor posibilități materiale, tehnice, științifice create de om cât și noilor exigențe raționale și morale ale omului, om care produce nu numai bunuri dar și valori și care știe să se desprindă prin ideal (uneori cu sacrificii inexplicabile pentru o filozofie a sistemului) de realitatea imediată structurată necorespunzător cu noile exigențe și știe totodată să facă din acest ideal realist construit o pirghie a schimbării realului.

Putem oare să nu apreciem că o doctrină care dilată importanța sistemului diminuându-l pe om, care ignoră din această cauză realele forțe umane capabile de a schimba sistemul ce-l oprimă pe om cu un sistem care să armonizeze posibilitățile create de procesul istoric cu nevoile actuale umane create de același proces, și care teoretizează că noțiunile de om, democrație, progres, libertate etc. sînt simple noțiuni „ideologice“, este în fond o filozofie conservatoare, parte inalienabilă a sistemului ce-l asuprește pe om? Acest gând ne face să aderăm integral la opinia acelor care — reținînd rolul metodic al noțiunii de structură, concepută dialectic — apreciază structuralismul ca doctrină a tehnocrației, doctrină ce și-a asumat rolul de a propovădui supunerea la sistem. „Antiumanismul“ structuralist este ceva mai mult decît o simplă expresie șocantă menită să scandalizeze spiritele, este un antiumanism *practic*, deoarece, cu sau fără voia structuraliștilor, această doctrină servește sistemul și pe privilegiatului său. Ca ideologie a nonacțiunii, structuralismul tinde să îndeplinească rolul pe care l-a avut altădată religia: acela de a face din om un „sclav din convingere“ al sistemului existent. În ultimă instanță și structuralismul este o formă de instrăinare spirituală. Este o nonfilozofie specifică timpului nostru.

BIBLIOGRAFIE

1. Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Ed. pol., 1970.
2. Mikel Dufrenne, *Pentru om*, Ed. pol., 1971.
3. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966.
4. Claude Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, Editura științifică, 1970.
5. Jean Piaget, *Le structuralisme*, PUF, 1968.
6. *Structuralisme et marxisme*, Paris, 1970.
7. „Les Temps Modernes“, nov. 1966.

СТРУКТУРАЛИЗМ И АНТИГУМАНИЗМ

(Резюме)

Автор статьи рассматривает вопрос о природе отношения между структурализмом и антигуманизмом, проявленным представителями этого направления, и, добавочно, вопрос о том, если структурализм является лишь методом или является одновременно и идеологией. Отмечая эффективность структурных методов в исследовании действительности, автор показывает одновременно метафизический способ понимания понятия структуры представителями структуралистского направления. Структуралистский антигуманизм

является прямым и необходимым последствием применения этого метафизического понятия к общественным явлениям, причём таким образом отрицается роль человека как исторического агента. Следовательно, отношение между структурализмом и антигуманизмом является не внешним, а органическим. Сверх того, ставя вопросы, выходящие из сферы методологии, структурализм выполняет и идеологическую функцию. Так как структуралистская доктрина рекомендует подчинение человека угнетающей его системе, она проявляется как идеология современного технократического общества.

В статье подчёркивается также тот факт, что игнорирование марксистского мышления в рассмотрении общественных вопросов и вопросов человека — вопросы, которым марксизм дал существенные решения — помещает структурализм в домарксистское „эпистемологическое поле“, что иллюстрируется сведением отношений между людьми к отношениям между предметами.

STRUCTURALISM AND ANTI-HUMANISM

(S u m m a r y)

The present paper deals with the nature of the relation between structuralism and anti-humanism asserted by the representatives of this current and, subsidiarily, tries to show whether structuralism is only a method or whether it is also an ideology. The efficiency of the structural methods in researching reality is pointed out as well as the metaphysical manner in which the notion of structure is conceived by the representatives of structuralism. The structuralist anti-humanism is the direct and necessary consequence of applying this metaphysical notion to the social phenomena. Thus man's role as an historical agent is denied. The relation between structuralism and anti-humanism is not exterior but organical. By raising problems which transcend the sphere of methodology, structuralism also has an ideologic function. As the doctrine of structuralism advocates man's subjection to the oppressing system, it asserts itself as an ideology of the contemporary technocratic society.

The fact that the Marxist theory was ignored in solving man's social problems — a domain in which Marxism brought essential solutions — places structuralism in a pre-Marxist "epistemological field", which reduce the human relations to relations between objects.

CONSIDERAȚII TEORETICE CU PRIVIRE LA CONCEPTELE DE STRUCTURĂ ȘI FUNCȚIE ÎN BIOLOGIE

T. LUPȘE și M. POP

Datorită succeselor remarcabile înregistrate în ultima vreme în domeniul științelor naturii în general și al științelor biologice în special, au rămas actuale și suscită discuții teoretice problemele definirii conceptelor de structură și funcție, ca și ale elucidării mai nuanțate a corelației dintre structură și funcție la diferite niveluri de organizare a naturii vii. Interesul manifestat față de aceste probleme este justificat nu numai de aspectele euristice și interpretative pe care le ridică astăzi conceptele de structură și funcție, ci și de implicațiile metodologice pe care le conțin. Opoziția dialectică structură-funcție aparține, fără îndoială, acelor dihotomii pe care mintea noastră tinde să le facă, obișnuită fiind cu logica bivalentă. Ea s-a născut atunci când explorarea științifică în biologie era tributară în mai mare măsură și în primul rând facilităților și tehnicilor de observație, decât unor principii metodologice fundamentate pe tehnici și metode adecvate de cercetare a lumii vii. Explicarea și descrierea aspectelor statice, spațiale ale structurilor morfologice a favorizat încetățenirea acestei metodici și ridicarea ei la rangul de principiu metodologic. Nici perfecționarea tehnicilor și procedeele de investigație de mai târziu, și, am putea spune, nici folosirea microscopului, fixarea și secționarea urmată de colorare, ori microscopia electronică chiar — nu au schimbat prea mult situația. Însăși histochimia și autohistoradiografia nu fac decât să evidențieze, mai degrabă în dependență de tehnicile de observație, de care se dispune și în zilele noastre, decât de problematica cercetării, ceea ce se poate vizualiza spațial din structura și organizarea componentilor ființelor vii.

Succesele biologiei contemporane, în speță ale biologiei moleculare și ale geneticii, au adus date experimentale deosebite cu privire la manifestarea funcțiilor și a interacțiunii lor cu structurile cărora le aparțin la diverse niveluri de organizare ale sistemelor vii. Astfel, s-au impus atenției probleme teoretice noi ale funcției și structurii, mai ales datorită succeselor obținute în studierea și descifrarea proceselor și funcțiilor biochimice, biofizice și citobiochimice care au loc în timpul schimbului de

substanțe și energie, a sintezei proteinelor și a elaborării și transmiterii zestrei ereditare de la o generație la alta.

În acest context, intenționăm să abordăm unele aspecte ce privesc definirea conceptelor de structură și funcție, subliniind implicațiile lor metodologice pentru unele discipline de biologie.

Prin noțiunea de structură, așa cum o înțelegeau morfologii, s-a desemnat când un substrat, când o condiție, un cadru spațial, o secțiune temporală printr-un proces, când un indicator vizibil și exprimabil cantitativ privitor la o stare funcțională. Justa apreciere a metodelor morfologice, însă, nu poate veni astăzi de la argumentarea importanței structurii substanțial-spațiale relativ stabile, ci mai degrabă de la o reconsiderare și interpretare nouă a materialului furnizat de tehnicile moderne de cercetare, care trebuie făcută în lumina unor principii mai generale, cu valoare sintetizatoare mai universală, cum ar fi, de exemplu, triada metodologică: substanță, energie și informație [11, p. 14, 32]. În acest fel, se poate evidenția modul în care corelația dintre structură și funcție, dintre anatomie (respectiv citologie și histologie) și fiziologie va îmbrăca un aspect specific pe plan substanțial, energetic sau informațional; această clasificare, impusă de considerente metodologice, nu ne va face să pierdem din vedere faptul că, în mod real, în natura vie cele trei planuri se întretaie și se condiționează reciproc în fiecare sistem de organizare. O asemenea abordare, însă, a problematicii indicate, ar putea contribui la depășirea situației critice rezultată din monopolizarea de către morfologie a disputei referitoare la conceptele amintite.

Se subînțelege faptul că prin aprecierile făcute mai sus nu avem cituși de puțin intenția de a minimaliza importanța cercetărilor morfologice, ci numai de a sublinia caracterul unilateral al interpretărilor mecaniciste, localiciste și strict analitice care și-au făcut loc în literatura de specialitate la începutul secolului nostru, cu privire la structură și funcție. După cum se știe, însăși biologia a rodit pe terenul cercetărilor morfologice; botanica și zoologia au început prin a fi științe sistematizatoare ale datelor morfologice descriptive. De aceea, probabil, a devenit obiect central de studiu al acestor științe, la început, forma exterioară, configurația, *habitus-ul* organismelor și al părților lor componente, încercându-se deducerea funcției unui organ, de pildă, după aspectul structurii sale spațiale și, numai mai târziu, cercetătorii și-au concentrat atenția asupra structurii interne și a funcțiilor viețuitoarelor. O dată cu nașterea interesului pentru studiul funcțiilor au apărut întrebările de ordin teoretico-metodologic referitoare la raporturile dintre funcție și suportul, purtătorul ei — structura. După cum știm, gânditori și cercetători de seamă ai epocii moderne, cum au fost Descartes, Harvey sau Lamarck, au dat la aceste întrebări răspunsuri mult disputate și controversate nu numai de către adepții finalismului, merismului, hollismului sau vitalismului, dar și de către promotorii evoluționismului.

În secolul trecut, generalizând datele practicii, ale științelor naturii și ale societății, promotorii materialismului dialectic au oferit o bază teoretică principial nouă pentru abordarea și interpretarea corelației

structură-funcție, surprinzând unitatea lor dialectică, precum și caracterul procesual, dinamic al structurilor și funcțiilor inerente sistemelor naturale sau sociale. În acest sens, pe baza concepției materialist-dialectice, astăzi putem considera că viziunea statică, rigidă despre structură este depășită, iar conceptul de funcție necesită o abordare teoretico-metodologică nouă, care să sintetizeze și să subsumeze uriașul material faptic oferit de disciplinele biologiei.

După cum arată unii gânditori marxști și oamenii de știință [3, 6, 9, 14, 17], concepția strict spațială a structurii, ca ansamblu de legături fixe între elementele inerte, nu mai satisface exigențele unei poziții științifice față de această problemă. Pentru a explica structura este necesară sublinierea aspectului dinamic ca expresie a interacțiunii relativ stabile dintre elementele sale componente. Studiul caracteristicilor universale inerente elementelor structurate într-un anumit mod sau la un nivel de organizare a sistemului, ca, de pildă, caracterul lor absolut și relativ, stabil și istoricește trecător, schimbător, deci contradictoriu, a permis clasificarea structurilor în mai multe tipuri, după cum urmează: a) structuri extensive (cele de tipul interacțiunilor dintre atomii cristalelor dure) și intensive (cum ar fi structura, tipul de relații dintre tonurile unei simfonii); b) structuri statice (stabile) și dinamice (instabile); c) sincronice și diacronice; d) principale și neprincipale; e) fundamentale (determinante) și nefundamentale (determinate) etc.

Din diversele definiții date conceptului de structură în biologie reținem următoarele trăsături esențiale: interacțiune între elementele constitutive, organizare, integritate și stabilitate relativă. Deci, prin termenul de structură vom înțelege un ansamblu de elemente organizate în interacțiune care formează o parte, un întreg sau un nivel de organizare a sistemului cu o anumită stabilitate. De aci putem desprinde alte două aspecte esențiale de care trebuie să ținem seama în analiza structurilor biologice: configurația spațială (aspectul relativ static) și interacțiunea elementelor constitutive (aspectul dinamic), ambele constituind invariante care asigură integritatea și unitatea calitativă a structurii.

În unele domenii ale cercetării structurilor naturii și societății se pare că se bucură astăzi de un succes deosebit definiția dată structurii din punctul de vedere al teoriei grupurilor. Invariantul, pe care această teorie îl introduce ca notă definitorie a structurii, reprezintă un grad superior de generalizare și abstractizare. „O anumită clasă destul de mare de grupuri — arată N. Wiener — posedă o măsură invariantă unic determinată, definibilă cu ajutorul structurii grupului însuși“ [16, p. 85]. Există, prin urmare, anumite trăsături și caractere comune unui grup de obiecte, fenomene, procese sau indivizi, care constituie structura prin definiție a acelu grup. Structura grupului de animale din genul „câine“, de exemplu, este prin definiție constituită prin caracterele anatomo-fiziologice ale acestui gen, invariante la toate speciile care-l compun, iar dacă ne referim la structura viețuitoarelor în general, acest invariant devine viața însăși [3, p. 199].

Important de reținut din toate interpretările și definițiile date în ultimul timp conceptului de structură este aspectul dinamic, în opoziție cu aspectul static, strict spațial acceptat în exclusivitate pînă nu demult de către majoritatea morfologilor. Atît datele biologice, cît și generalizările teoretice recente, scot în evidență tocmai aceste însușiri ale structurii vie. Așa cum se presupune, materia vie a apărut din oceanul primordial al biogenezei ca structură înalt și eficient organizată față de mediul extern mai puțin organizat. Dar materia vie, la oricare din nivelele ei de organizare, se comportă nu numai ca o simplă structură, ci ca o structură „*structurantă*“ [2], capabilă de a se autoreînnoi, autoreproducîndu-se. Chiar de la apariția lor, sau mai precis, chiar și la ființele unicelulare, sistemele vie, deschise manifestă două tendințe complementare, proprii și specifice numai ființelor vie în ansamblul naturii, cunoscute omului pînă astăzi, tendința de păstrare a structurii diferențiate în mijlocul mediului extern mai puțin organizat și, tendința de continuă structuralizare. În această tendință putem surprinde, după cum arată H. Laborit, o finalitate, dar o finalitate care nu face apel la nici o forță exterioară sistemului viu. Dacă există finalitate în viața organismelor — scrie autorul — „aceasta nu poate fi alta decît menținerea propriei structuri organizate“ [5].

Datele experimentale ale biologiei ultimelor două decenii atestă faptul că tendința de structuralizare, proprie acestor sisteme, cuprinde nu numai aspectul substanțial al vieții ci și pe cel energetic și informațional. Este în general cunoscut faptul că repetarea îndelungată a unor procese biochimice și funcționale determină formarea unor structuri dinamice unitare, organizate și cu o relativă stabilitate. Geneza unor astfel de structuri a fost magistral intuită de către P. K. Anohin [1, p. 156], în teoria sa asupra reflectării anticipative. Asemenea structuri capabile de o reflectare anticipativă pot fi surprinse începînd cu procesele biochimice lineare sau ciclice și terminînd cu formele de comportament automatizat al ființelor superior organizate ori ale sistemelor supraindividuale complexe. J. Ullmô [15, p. 92 și 93], arăta de altfel că, în general, structura nu cuprinde numai obiectul ci și diversele procese materiale studiate de științe, iar Klaus Kitovki, într-o lucrare relativ recentă, subliniază aspectul procesual al structurilor moleculare. Biologul de renume mondial, Jaques Monod, susține, în lucrarea sa *Hazard și necesitate*, că organismele vie ca sisteme deschise de un fel cu totul aparte, unic și specific în natura cunoscută omului, dau dovadă de capacitate proiectivă, se autoconstruiesc și se autoreproduc fără intervenția vreunui factor noetic exterior lor [7, p. 21 și 22]. În acest sens, autorul subliniază că „... emițătorul informației exprimate în structura unei ființe vie este întotdeauna un alt obiect identic cu primul“. Ființele vie, pe lîngă faptul că sînt înzestrate cu capacitate proiectivă și sînt în stare să se autoconstruiască (folosind substanțe și energie extrase din mediul lor) au o „... a treia proprietate remarcabilă: puterea de a reproduce și transmite *ne varietur* informația ce corespunde propriei lor structuri. Aceasta este o informație foarte bogată pentru că ea descrie

o organizare excesiv de complexă, dar integral conservată de la o generație la alta. Noi o să denumim această proprietate *reproducere invariantă* sau, simplu, *proprietatea invarianței*" [7, p. 25] (sublinierile aparțin autorului).

Întîlnim astăzi în literatura de specialitate nu numai o simplă ierarhizare a structurilor substanțial — spațiale, după criteriul complexității nivelelor de organizare (subcelular, celular, organic, organismic etc), dar și o clasificare ierarhică a structurilor, după criteriul dinamic. O structură substanțial spațială este, în genere, mai inertă decît o structură procesuală, iar aceasta, la rîndul ei, mai inertă decît o structură funcțională. Se subînțelege că ele reprezintă doar laturi, fațete diferite ale sistemului viu. Prin urmare, clasificarea la care recurgem, utilă și necesară din punct de vedere euristic și metodologic, nu este numai o ficțiune, ea are un temei obiectiv.

Abordînd însă caracterul procesual, dinamic și funcțional al structurilor biologice, am pășit deja în domeniul spinos al problematicii pe care o ridică definirea funcției ca un concept cu multiple valențe teoretice. Și este un domeniu mai spinos, deoarece, dacă în definirea și clasificarea structurilor și a caracteristicilor lor ne-am bucurat de concursul unor analogii și metodici elaborate de fizicieni, chimiști și ciberneticieni sau matematicieni, în ceea ce privește definirea conceptului de funcție și găsirea criteriilor de clasificare a lor în biologie, concursul poate să vină cel mult din partea psihologilor și a sociologilor.

Răsfoind manualele și tratatele de fiziologie și biologie generală este relativ ușor să constatăm că majoritatea autorilor utilizează termenul de funcție ca ceva de la sine înțeles. Puțini autori încearcă să definească funcția, să surprindă notele generale ale proceselor ce adesea sînt subsumate prin noțiunea de funcție. Unii definesc funcția ca lucru mecanic, ca activitate a unui organ, sau ca activitate specifică de adaptare în general. Deși există preocupări, atît în literatura filozofică cît și în cea de specialitate, de a da o definiție mai precisă și cu o valoare universală, încă nu s-a ajuns la un limbaj comun în această privință. A. S. Mamzin, de exemplu, generalizînd unele date ale biologiei, sugerează trei sensuri principale ale noțiunii de funcție în biologie: a) funcția ca activitate exterior perceptibilă a unui organ (cum ar fi activitatea organelor denumite active), b) înțelegerea funcției ca însemnătate util biologică a unui organ sau a unei structuri morfologice (funcțiile de apărare ale unor structuri morfologice) și c) înțelegerea funcției ca o manifestare determinată la nivel subcelular a schimbului de substanță și energie (funcțiile metabolice) [6, p. 75]. Autorului clasificării reproduse aici îi scapă însă cu totul din vedere funcțiile deosebit de importante în sistemele relativ dezvoltate cum ar fi cele reflectorii și integratoare (ale sistemului nervos, ale sistemului limfatic sau ale hormonilor), funcții care, după cum se știe, și-au subordonat reglarea activității și funcționării componentelor unui sistem sau relațiile sistemului cu mediul ambiant. În psihologie, după părerea lui N. Sillamy, funcția poate fi definită ca „ansamblul activităților ce depind în mod stringent unele de altele și

care exprimă viața organismului“, iar J. Dewey este de părere că „funcția, fiind un act adaptiv, constituie unitatea fundamentală a întregii conduite“ inerentă întregului ori părților sale componente [12, p. 122].

Înainte de a ne expune punctul de vedere în această privință considerăm necesar să precizăm sensul termenilor de „proces“ și de „activitate“ în biologie.

Prin termenul de „proces“ înțelegem orice transformare (modificare) mecanică, fizică, chimică sau biochimică din interiorul organismului, iar prin termenul de „activitate“ — o sumă de procese caracteristice unei structuri, organului sau organismului în general. Spre deosebire de aceste proprietăți generale ale structurilor biologice, funcția considerăm că este o proprietate cu o sferă mai îngustă, cuprinzând numai procesele și activitățile specifice. Ea se naște prin bătătorirea repetată și selectivă a unor forme de activitate, trăiește prin semnificația lor specifică și dispăre prin dizolvare în ansamblul schimbărilor proceselor generale. Anabioza și mai curînd moartea organismelor sînt două exemple extreme de dizolvare a funcției (a funcțiilor) în activitatea generală nespecifică care continuă un timp și după dispariția funcțiilor. Orice funcție este, prin urmare, un proces, o activitate, însă nu oricărui proces i se poate atribui după părerea noastră și denumirea de funcție. O simplă rupere a legăturilor de hidrogen, ionizarea, hidratarea ionilor, modificarea viscozității protoplasmiei, transformarea moleculelor de proteină și chiar oxido-reducerea sînt în sine lor procese. E. Soru, în tratatul său de biochimie medicală [13, p. 816] vorbește de *funcția* citocromilor în *procesul* fizico-chimic al oxidărilor celulare, ceea ce vădit înseamnă că autoarea face distincție între *funcția* specifică a citocromilor și *procesul* fizico-chimic al oxido-reducerii. Este adevărat că uneori deosebirea este relativă. Ceea ce dintr-un anumit punct de vedere, raportat la un anumit sistem de referințe ne poate apare drept proces, din alt punct de vedere, în raport cu un alt sistem de referință ne poate apare funcție. Interacțiunea și ierarhizarea sistemelor biologice (implicit a structurilor) îngreunează mult posibilitatea de diferențiere clară a procesului de funcție, însă considerăm totuși că aici nu e o problemă exclusiv de „punct de vedere“.

Sîntem de părere că, pe plan teoretic, problematica funcției ca și cea a raportului ei cu structura se pot aborda cu mai multă eficacitate dacă vom discuta mai concret, raportînd întotdeauna funcția analizată la nivelul dat de organizare și la structura căreia îi este inerentă. În aceeași ordine de idei, trebuie subliniat că efortul de a depăși caracterul abstract, descriptivist și tautologic în definirea conceptului de funcție se poate obține prin prisma teoriei sistemelor, explorînd perspectiva structuralistă în interpretarea datelor oferite de biologia contemporană.

În lucrarea sa *Structuralismul*, J. Piaget arată că „...o structură vie comportă o funcție strîns legată de cea a organismului în ansamblul său, de așa manieră că structura îndeplinește sau comportă o funcție, în sens biologic, definibilă prin rolul pe care-l joacă sub-structura în

raport cu structura totală" [9, p. 42]. Biologia oferă date care sugerează existența unor trăsături comune tuturor tipurilor de funcții, indiferent de nivelul de organizare la care se manifestă. În acest sens, conceptul de funcție reflectă un anumit raport dintre elementele componente, ori dintre acestea și întregul în care se includ, sau dintre un nivel de organizare și altul, în cadrul aceluiași sistem. De reținut faptul că, întotdeauna, funcția va depinde, direct sau mijlocit, de suportul ei, mai bine zis de modul în care sînt structurate elementele ce alcătuiesc structura dată. Deci, funcția apare ca activitate ce rezultă din modul în care sînt reunite elementele într-o structură dată și ea ar reprezenta contribuția (prin activitate, rol, misiune, însemnătate, utilitate etc) ce și-o aduce (sau o are) un element (o parte) la (în) organizarea și acțiunea unui ansamblu în care se include. Am putea spune că în biologie funcția desemnează acele relații ale părții (structurii) față de întreg, sau ale unui nivel inferior de organizare față de unul superior care se manifestă într-un anumit mod de activitate (fiziologică sau adaptivă) ori într-un anumit rol selectiv, de sortare și filtrare, ce-l îndeplinesc anumite structuri anatomo-morfologice în raport cu condițiile de mediu. Într-un fel sau altul, descrierea de mai sus subliniază trăsături comune atît funcțiilor vitale, metabolice, cît și celor derivate, inerente organelor (structurilor) active sau pasive ale viețuitoarelor*.

Totodată, trebuie să subliniem că, prin organizarea funcțiilor în structuri unitare și întregre, funcțiile structurilor substanțial-spațiale devin, implicit, elemente constitutive ale acestor structuri. Structurile funcționale pot avea la rîndul lor o configurație spațială din care să rezulte alte funcții, mai complexe, care asigură reflectarea prin senzații și percepții (ori, stările de somn și veghe, limbajul, etc), sau, se pot prezenta sub forma unei secvențe organizate de funcții unitare ca în cazul diferitelor forme de comportament automatizat (stereotipiile dinamice).

Diferențierea și specializarea (căi și criteriile obiective ale evoluției) înseamnă implicit o accentuare a structuralizării din toate punctele de vedere. Tendința de specializare înseamnă evident, un progres, dar numai în anumite limite, deoarece, dacă-i dusă la limite extreme, ea devine o formă a regresului sau regresul iminent. Se pare că principiul al doilea al termo-dinamicii acționează și sub acest aspect în sistemele deschise chiar în pofida tuturor tendințelor de contracarare biologică. Structuralizarea excesivă duce implicit la stabilitate, stagnare, stereotipie, perfecțiune, plafonare, ori, după cum arată Blagovescenski și Norman, acestea toate nu pot fi decît indicii de îmbătrînire și moarte pentru sistemele vii. „Structura

* Unele precizări sînt inevitabile și anume: nu considerăm definiția dată nici definitivă, ci numai ca o ipoteză posibilă, și nici universală, deoarece unele funcții reflectorii și integratoare nu se încadrează în tiparele descrierii făcute. În altă ordine de idei, există așa-zisele funcții negative denumite de Robert Merton — *disfuncții* (vezi R. K. Merton, *Elements de théorie et de méthode sociologiques*, Paris, 1965), care nu contribuie la organizarea și acțiunea pozitivă a ansamblului dat, ci vor avea efectul contrar funcțiilor. Deși acest subiect dicifil necesită o tratare aparte, reținem că disfuncțiile pot fi definite prin aceleași condiții ca și funcțiile, dar finalitatea lor în raport cu întregul va fi opusă.

regulată, fără defecte, fără imperfecțiuni și perfect stabilă, scrie Anderson Norman, nu mai este capabilă de creștere. Îmbătrînirea este egală cu scăderea numărului de imperfecțiuni și deci în ultimă instanță cu moartea“ [8, p. 107]. Este greu de apreciat în ce măsură cele afirmate de Norman pot fi generalizate și pentru organismele superioare, mai ales că autorul se referă la structurile celulare, însă în măsura în care tendința de organizare depășește optimumul biologic (și această tendință există), credem că i se poate acorda un credit mai mare.

Intr-o asemenea perspectivă, corelația structură-funcție ar putea fi analizată din cel puțin două puncte de vedere: o dată, din punctul de vedere al interacțiunii diferitelor structuri și, din punctul de vedere al interacțiunii dintre funcție și structură indiferent dacă e vorba de structura substanțial-spațială, sau de structuri dinamice de tipul celor amintite.

În cele ce urmează ne vom limita la o sumară analiză a raportului structură-funcție în general.

Structura biologică în general nu poate fi concepută decât ca structură funcțională, ambele aspecte constituind soluții de adaptare a organismelor la factorii de mediu. Inițial, condițiile de mediu sînt acelea care pun în mișcare modificări structurale și funcționale. Bătătorirea repetată a unor căi metabolice importante duce treptat la diferențierea lor printr-o autocataliză specifică. Creșterea vitezei de desfășurare a unor asemenea procese (devenite între timp structuri) constituie premisa reflectării anticipative — funcție extrem de importantă în adaptarea organismelor la mediu. De la o asemenea funcție realizată la nivelul structurilor protoplasmice (procesuale) încă slab diferențiate și pînă la reflexul condițional realizat de către structuri înalt specializate (substanțiale, procesuale și funcționale), este un drum extrem de lung, pe care l-a străbătut în timp proprietatea reflectării în și prin evoluția naturii vii.

Diferențierea și specializarea structurală și funcțională este în primul rînd efectul solicitării continue a factorilor de mediu. De la gradientul metabolic și funcțional (Child) în care întîlnim în germene atît dominantă de mai tîrziu a lui Uhtomski, cît și fenomenul de subordonare și reglare, și pînă la apariția, la început sub formă rudimentară, a organelor de simț și a centralizării cefalice a sistemului nervos central, pretutindeni întîlnim efectul dinamizant și neoformator al mediului. Dar după cum ucenicul vrăjitor din poveste găsește formula prin care deslănțuie forțele magiei negre pe care nu le mai poate stăpîni, cam tot așa se întîmplă și în filogeneză. Odată declanșată neoformarea și specializarea prin factorii de mediu, ele se desfășoară în continuare pe făgașul unui drum propriu mai mult sau mai puțin independent. Determinismul intern, concentrat în memoria trecutului acumulat, interferează, contracarează, iar uneori chiar prevalează determinismul factorilor externi. După cum se știe, în procesul evoluției lor, organismele ca sisteme deschise se îndepărtează de stimul, devin mai autonome, mai libere și asta (precizăm noi) nu numai în sensul dezvoltării homeostaziei mediului in-

tern ci și în sensul creșterii posibilităților de alegere și reflectare mediată (și nu imediată). Organismele devin treptat structuri funcționale din ce în ce mai independente față de modificările aleatorii ale mediului înconjurător pentru a câștiga în selectivitate și sensibilitate față de excitanți cu semnificație deosebită.

În perspectiva acestei evoluții corelația structură-funcție se prezintă ca unitate dialectică în care cele două componente se întrepătrund și se condiționează reciproc. Simpla enunțare a acestui fapt arhicunoscut nu ne poate furniza însă decât vagi indicații relativ la dinamica acestei corelații. Pe lângă și odată cu unitatea structură-funcție, este manifestată diversitatea, opoziția și contradicția, o independență relativă a unui fenomen față de celălalt. Kremianski [4, p. 109] arăta că, păstrarea unei independențe relative este absolut necesară și că, coexistența celor două principii contradictorii (structuralizare și păstrarea unei „libertăți“ relative) este una din particularitățile caracteristice ale structurilor biologice superior organizate. El se referă la procesul structuralizării, însă constatarea are o valabilitate mult mai generală.

În general, gradul corelației structură-funcție este determinat pe de-o parte de nivelul de organizare a materiei vii (o mult mai strânsă corelație la nivelul molecular și o mai laxă corelație la nivel organismic) iar pe de altă parte, de gradul de diferențiere și specializare structurală și funcțională. Cu cât o structură este mai amorfă, mai puțin diferențiată, cu atât este mai polivalentă funcțional și, invers, cu cât diferențierea morfo-structurală este mai avansată cu atât polifuncționalitatea scade în favoarea unei funcțiuni dominante. Polifuncționalitatea unei structuri presupune un grad mai slab de corelație structură-funcție, decât paucifuncționalitatea. Tendința spre paucifuncționalitate prin specializare este însă contracarată în procesul evoluției prin complexificare și integrare. Fiabilitatea creierului și, după cât se pare a altor sisteme, imprimă un grad de siguranță în desfășurarea funcțiilor chiar în pofida leziunilor structurale.

Asemenea considerente, precum și faptul că una și aceeași funcție poate fi îndeplinită de către structuri diferite sau posibilitatea localizării funcției într-o porțiune mai activă a aceleiași structuri (cazul enzimelor), constituie doar câteva dovezi de relativă independență a funcției față de structură (de o anumită structură).

Independența relativă a funcției față de o anumită structură bineînțeles că nu înseamnă independență a funcției față de structură în general. Întotdeauna funcția este strâns legată de structură, are un anumit suport, un purtător, însă angrenajul lor presupune și puțin joc liber din care rezultă apariția unor grade de „libertate“, a unei autonomii relative în influențarea și determinarea lor reciprocă. Am putea afirma chiar că în procesul evoluției funcția devine treptat un fel de „suprastructură“ care deși ascultă de baza ei structurală, își are legile ei proprii de manifestare și dezvoltare. Din acest punct de vedere, considerăm că corelația structură-funcție nu trebuie privită pur și simplu ca o interacțiune

reciprocă, ci ca o interacțiune în care funcția joacă un rol din ce în ce mai important. Dacă punctul de vedere al lui Harvey și Descartes nu este greșit ci numai unilateral, nici poziția lui Lamarck în această privință nu este lipsită de exagerare. Cu toate acestea, cu unele rezerve, considerăm că Lamarck a intuit mai bine realitatea. Funcția modifică, perfecționează, formează și chiar distruge structuri. După cum remarcă unii naturaliști, în procesul evoluției modificarea comportamentului precede modificările structurale. Homunculusul cerebral este expresia în oglindă a gradului de exersare a diferitelor segmente corporale. Nu întâmplător centrul motor al vorbirii se dezvoltă în strânsă corelație cu funcția membrilor anterioare. Hipertrofia musculaturii scheletice este corelată cu hipertrofia scheletului, iar atrofia musculară cu atrofia substanței osoase. Exersarea funcțională cerebrală poate determina formarea unor noi conexiuni sinaptice și deci formarea unor noi structuri morfo-funcționale. Neurobiotaxia explică formarea (neo) centrilor nervoși prin influențe tropice exercitate de anumiți neuroni în funcție (Ariens Kappers, Bock, etc.). Am mai putea completa exemplificările prin afirmația lui O. Poupa [10, p. 23] că factorii de mediu afectează în primul rând funcția, respectiv structurile dinamice și numai prin insistența lor în timp sînt afectate și structurile mai profunde. Este justă însă și afirmația opusă, întrucît biologia moleculară subliniază astăzi mai mult ca oricare din științele experimentale faptul că, dacă ne reprezentăm celula ca o structură funcțională ce reunește într-un tot unitar nucleul, citoplasma, organitele, cromosomii, holo-și heteroproteinele, membrana, etc., atunci, funcțiile fiecărui component depind nu numai de starea celulei ca întreg ci, în aceeași măsură, ele depind, vor fi condiționate întotdeauna de modul de structurare a componentelor macromoleculare, biochimici și chimici ce le alcătuiesc. Cu alte cuvinte, unitatea dintre funcție și structură, la nivel subcelular este de așa natură încît orice schimbare de ordin structural (datorită acțiunii unor agenți chimici puternici, a razelor X sau datorită unor mutații a genelor) va atrage după sine modificări ale funcțiilor și funcționării componentelor subcelulare, modificîndu-se și procesele morfogenetice. Este evident că relația structură-funcție, nu poate fi încorsetată în tipare simple, univoce, potrivit cărora s-ar putea afirma că numai structura sau numai funcția este determinantă, tocmai pentru că, în cadrul sistemelor vii, factorii integratori își pun amprenta și pe corelația dintre funcție și structură la oricare din nivelele de organizare a sistemului.

BIBLIOGRAFIE

1. Anohin, P. K., *Metodologhiceskii analiz uzlovih problem uslovnogo refleksa*, în „Filosofskie voprosi fiziologhii vîșsei nervnoi deiatelnosti i psihologhii“, Moscova, 1963.
2. Buytendijk, F. J. Y., *L'homme et l'animal, essai de psychologie comparée*, ed. Gallimard, par traduction française, 1965 (Hamburg, 1958).
3. Gauillaumaud, J., *Cibernetica și materialismul dialectic*, București, 1967.

4. Kremianskii, V. I., *Sootnoşenie metodov razlicnih nauk o issledovaniiah organizma kak ţelogo*, în „Problema ţelostnosti v sovremennoi biologhii“. Moscova, 1968.
5. Laborit, H., *Physiologie humaine*, Paris, 1961: Du soleil à l'homme, Paris, 1963.
6. Mamzin, A. S., *Categoriile de conţinut şi formă în biologie*, „Probleme de filozofie“ nr. 7, 1960.
7. Mēnod, J., *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris, 1970.
8. Norman, A., *Approaches to aging on the molecular level*, „Biology Aging“, Amer. Inst. Biol. Sci. Washington, 1960.
9. Plaget, J., *Le structuralisme P.U.F.*, Paris, 1968.
10. Poupā, O., *Homeostasis, evolution and adaptation The development of homeostasis*, Prague, 1961.
11. Săhleanu, V. *La triade méthodologique: substance, énergie, information comme fondement de la physiologie théorique*, Helgol Wiss, Meermutens, 1966.
12. Sillamy, N., *Dictionnaire encyclopédique pour tous*, Paris, 1965.
13. Soru, E., *Biochimie medicală*, vol. I, 1959.
14. Sviderski, V. I., *O dialektike elementov i structuri*, Moscova, 1962.
15. Ullmo, J., *La pensée scientifique moderne*, Paris, 1958.
16. Wiener, N., *Cibernetica*, Buc., 1966.
17. Zobov, R. A., *O poniatii rezultruiuşcei structuri*, „Vestnik Leningradskogo Universiteta“, Nr. 11, Vipusk 2, Leningrad, 1965.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ О ПОНЯТИЯХ СТРУКТУРЫ И ФУНКЦИИ В БИОЛОГИИ

(Резюме)

Авторы пытаются обратить внимание читателя на важные эвристические аспекты, которые поднимает определение понятий структуры и функции на основе фактического материала, доставленного биологией, останавливаясь на возможности рассмотрения этих теоретических вопросов в перспективе трёх методологических плоскостей: субстанциальной, энергетической и информационной. В этом смысле, данные современной биологии о специфике организации живых систем выявляют динамический и функциональный характер биологических структур, а также возможность определения понятия функции посредством диалектики элементов, объединённых в данную структуру, или путём отнесения частей к целому, составляемому ими. По той же линии, авторы подсказывают возможность обнаружения характеристик, общих как для метаболических функций, так и для функций, присущих клеточному или сверхклеточному уровням организма (анатомическим структурам или „активным“ и „пассивным“ органам). Авторы статьи высказывают также некоторые мысли об особенностях диалектики структура-функция на различных уровнях организации живых систем, показывая методологические последствия рассмотренных понятий.

CONSIDÉRATIONS THÉORIQUES SUR LES CONCEPTS DE STRUCTURE ET DE FONCTION EN BIOLOGIE

(Résumé)

Les auteurs se sont proposé d'attirer l'attention du lecteur sur les aspects heuristiques importants que dégage la définition des concepts de structure et de fonction à partir des faits fournis par la biologie; ils insistent sur la possibilité d'aborder ces problèmes théoriques dans la perspective de trois plans méthodolo-

giques: substantiel, énergétique et informationnel. En ce sens, les données de la biologie contemporaine touchant l'organisation spécifique des systèmes vivants mettent en relief le caractère dynamique et fonctionnel des structures biologiques ainsi que la possibilité de définir le concept de fonction par la dialectique des éléments réunis dans une structure donnée, en rapportant les parties au tout qu'elles constituent. Dans cette ligne, les auteurs suggèrent la possibilité de dépister les caractéristiques communes tant aux fonctions métaboliques qu'aux fonctions inhérentes aux niveaux cellulaire ou supra-cellulaire de l'organisme (structures anatomiques ou organes „actifs“ et „passifs“).

L'étude comprend en outre des réflexions concernant les particularités de la dialectique structure-fonction aux différents niveaux d'organisation des systèmes vivants et dégage certaines implications méthodologiques des concepts abordés.

CREAȚIE (INVENȚIE) SAU DESCOPERIRE (REFLECTARE)?

ION SEMENIUC

Este cunoscut faptul că problema științifică și filozofică cel mai viu disputată de-a lungul secolelor, dar mai ales în secolul nostru, este problema raportului dintre creativitatea și reflectivitatea gândirii umane. Această chestiune este fundamentală pentru explicarea cunoașterii științifice, dar totodată și cea mai dificilă. Dificultatea ei constă în faptul că, dacă analizăm gândirea sub aspectul ei reflectoriu, se maschează sau trece pe planul al doilea aspectul creativ și în acest caz gândirea nu ne apare ca activitatea subiectului cu obiectele reflectate, iar dacă cercetăm gândirea ca activitate, atunci parcă dispare aspectul ei reflectoriu. Iată de ce dezvoltarea gândirii în epoca modernă, ca și în zilele noastre, are un caracter antinomic și de ce, totodată, explicarea gândirii de-a lungul secolelor a îmbrăcat adesea două forme extreme: unii vedeau în activitatea ei numai creație, iar alții numai reflectare. Antinomia gândirii cunoscutoare la care ne referim aici se manifestă în două planuri: „creativitate — reflectivitate“ și „creativitatea-demonstrativitate“. Această din urmă antinomie a fost dezbătută într-un fel sau altul de întreaga filozofie modernă, dar mai ales de epistemologia contemporană. Deși extrem de importantă pentru știință și filozofie, ea este încă insuficient tratată în literatura științifică și filozofică marxistă. În cadrul acesteia din urmă există premisele favorabile pentru dezvoltarea acestor cercetări datorate afirmării de principiu a caracterului activ, creator al cunoașterii omenești. Însă cu toate aceste premise favorabile, aspectele de creație și construcție a cunoașterii umane au fost dezvoltate mai ales de cunoscuții oameni de știință și filozofi contemporani nemarxiști, anume Gonseth și Piaget. Remarcabil este faptul că concluziile fundamentale la care au ajuns acești cercetători sprijină pozițiile de principiu ale materialismului dialectic.

Antinomia la care ne vom referi mai întâi se observă în faptul că structura logică a cunoștințelor gata constituite este riguroasă și din ce în ce mai riguroasă datorită logicii simbolice contemporane, iar procesul gândirii creatoare ține de domeniul intuiției unde nu se pot distinge etapele succesive de elaborare a ideilor și, de asemenea, ideile elaborate au doar un aspect calitativ, imprecis.

După cum se știe, în istoria filozofiei și științei au existat încercări de a demonstra că procesul de elaborare a noilor cunoștințe este tot atât de logic ca și cunoștințele deja constituite și demonstrația lor. Aceștia erau inducțiștii, care considerau teoria științifică drept consecința logică a generalizărilor de fapte experimentale. Alți cercetători, dimpotrivă, considerau creația științifică, ca și creația noilor idei, în oricare alt domeniu, drept un proces ce se situează în afara logicului, în domeniul subconștientului (intuiția, „insight“). Cunoașterea referitoare la procesul de creație a noilor idei ține de domeniul psihologiei, iar logicii îi revine numai sarcina de a structura, ordona și demonstra ceea ce s-a creat. Așadar, legile logice guvernează procesul de comunicare și demonstrație a cunoștințelor, însă nu guvernează procesul de creație a noilor idei. Un asemenea punct de vedere îl întâlnim la K. R. Popper în *The Logic of Scientific Discovery*.

Exprimând punctul de vedere inductivist Popper scrie: „În concordanță cu acest punct de vedere, logica descoperirii științifice ar fi identică cu logica inductivă“ [7, p. 27]. Apoi, filozoful precizează că teoria dezvoltată de el se află în opoziție cu încercările de a opera cu ideea logicii inductive [7, p. 30].

Înainte de a-și elabora punctul său de vedere, pe care îl numește deductivism, Popper face o distincție netă între *psihologia cunoașterii* „care are de-a face cu fapte empirice și *logica cunoașterii* care se interesează numai de relațiile logice“ [7, p. 30]. Popper consideră că pentru adepții logicii inductive este caracteristică confundarea problemelor psihologice cu cele epistemologice.

Precizînd distincția dintre psihologie și logică, Popper socotește că stadiul inițial de elaborare, de invenție a teoriei nu necesită nici să apelăm la analiza logică și nici nu este susceptibil pentru o asemenea analiză. „Chestiunea cum apare o idee nouă — indiferent dacă este vorba de un subiect muzical, un conflict dramatic sau o teorie științifică — poate fi de cel mai mare interes pentru psihologia empirică, dar este străină (irrelevant) de analiza logică a cunoașterii științifice. Aceasta din urmă este legată numai de chestiunea *justificării* sau validării“ cunoștințelor [7, p. 31]. Așadar, în concepția lui Popper „nu există nici o metodă logică care ne-ar permite să lămurim procesul de elaborare a noilor cunoștințe sau reconstrucția logică a acestui proces“ [7, p. 32].

De aici Popper trage concluzia că „orice descoperire conține „un element irațional“ sau „o intuiție creativă“ în sensul lui Bergson“ [7, p. 32].

După părerea noastră cercetarea gândirii cunoscătoare așa cum este ea surprinsă de antinomia „creativitate-demonstrativitate“ nu este suficientă. Această antinomie acoperă doar o parte din problematica procesului cunoașterii științifice, referindu-se doar la raportul dintre cunoștințele dobîndite și structurarea lor ulterioară. Dar cunoștințele elaborate trebuie privite și în raportul lor cu obiectul, trebuie răspuns și la întrebarea: în ce relație se află creativitatea gândirii umane cu obiectul de cunoscut? Acest aspect este surprins de antinomia crea-

tivitate-reflectivitate". Spre deosebire de antinomia precedentă, care reliefează aspectul logic, aceea la care ne referim permite lămurirea aspectului gnoseologic-metodologic al creației științifice, deoarece raportează creativitatea și reflectivitatea minții umane la obiectul cunoașterii. Dat fiind faptul că deseori rolul constructiv al noțiunilor se opune funcției lor reflectorii, este necesar să fie analizat procesul cunoașterii în ambele planuri.

În rindurile de mai jos noi ne vom opri mai ales asupra antinomiei „creativitate-reflectivitate“.

După cum se știe, în cadrul științei clasice, datorită legăturii nemijlocite între simțurile subiectului cunoscător și obiectul de cercetare, s-a născut ideea că teoria apare în urma ordonării datelor empirice și, prin urmare, că noțiunile și teoriile științifice sînt simple descoperiri (reflec-tări) ale datelor de observație, sînt consecințe logice necesare ale acestor date. Empirismul modern, generalizînd o anumită situație din cadrul științei de atunci, a elaborat un model unilinear al trecerii de la empirie la teoretic, crezînd că această trecere este de natură logică și necesară. Ce s-a înțeles sau ce trebuie să se înțeleagă prin caracterul logic al trecerii de la empiric la teoretic? Se pare că această trecere poate fi caracterizată prin trei momente: a) experiența (faptele empirice) conține datele necesare pentru elaborarea noțiunilor abstracte și a principiilor fundamentale; b) noțiunile științifice (enunțurile teoretice) se bazează pe aceste date și sînt induse din ele în urma analizei și a generalizării lor și c) această inducere a generalului din particular, a abstractului din concret este tot atît de logică, ca oricare alt proces logic, cum ar fi, de exemplu, raționamentul deductiv.

De aici rezultă că noțiunile și teoriile științifice sînt simple reflec-tări și descoperiri de către mintea umană a ceea ce există în realitatea externă. Cu alte cuvinte, momentul creativității nu și-a găsit nici un loc în procesul trecerii de la empiric la teoretic.

Reprezentanții cei mai de seamă ai filozofiei clasice germane (Kant, Hegel) au înțeles cu profunzime și anticipativ ceea ce știința contemporană a conchis cu toată gravitatea și amploarea, și anume că noțiunile teoretice și teoria în întregul ei este atît reflectare și descoperire cît și creație și invenție. Marii oameni de știință ai secolului nostru (Einstein, M. Plank, Poincaré, Heisenberg, etc.) au pus în lumină acest caracter antinomic al dezvoltării științei. Poziția lui Einstein ni se pare cea mai lipsită de unilateralitate, cea mai suplă și dialectică, adică aceea care vede o măsură în toate lucrurile și procesele. Astfel, combătînd falsitatea și unilateralitatea concepției machiste cu privire la teoria științifică, Einstein scria: „După părerea mea, slăbiciunea sa (a lui Mach — I. S.) era că el credea, mai mult sau mai puțin, că știința constă într-o simplă ordonare a materialului empiric, adică el nu recunoaște nici un rol elementului de elaborare liberă în formarea conceptelor. Într-un anumit sens, Mach gîndea că teoriile iau naștere prin *descoperiri*, și nu datorită *invențiilor*“ [5, p. 115].

Einstein acordă, prin urmare, momentului creativității o pondere foarte mare în dezvoltarea cunoașterii umane. Dacă la cele spuse mai adăugăm poziția lui Einstein referitoare la raportul dintre empiric și teoretic, dintre senzații și concepte, vom fi în măsură să susținem că marele fizician a depășit în mod dialectic poziția simplistă a empirismului modern. El scria: „Eu văd pe de o parte totalitatea senzațiilor, iar pe de altă parte totalitatea noțiunilor și propozițiilor înregistrate în cărți. Legăturile dintre noțiuni și propozițiuni sînt de natură logică, sarcina gîndirii se reduce exclusiv la stabilirea relațiilor între noțiuni și propozițiuni după regulile riguroase de care se ocupă logica. Noțiunile și propozițiunile capătă sens sau „conținut“ numai datorită legăturii lor cu senzațiile. *Legătura acestora cu primele este intuitivă și prin sine însăși nu este de natură logică. Sistemul de concepte este creația omului ca și regulile sintactice care determină structura acestuia...* [4, p. 135—136].

Din afirmațiile lui Einstein se desprinde cu ușurință faptul că el pune problema dezvoltării cunoașterii științifice în spiritul antinomiei relevate mai sus, aceea a creativității-demonstrativității. Adică, în competența logicului intră numai structurarea conceptelor și propozițiilor, pe cînd crearea cunoștințelor noi ține de domeniul intuiției.

Așadar, cercetînd dezvoltarea cunoașterii științifice în ceea ce are mai esențial, descoperim caracterul antinomic al acestei dezvoltări. Pe de o parte, o teorie nouă nu poate fi dedusă principal din vechea teorie. Apariția ei este întotdeauna legată de apariția unor rezultate calitative noi ale cercetării experimentale sau de adoptarea unor noi postulate. Cu alte cuvinte, o teorie nouă nu poate să apară decît în legătură cu noile experimente și deci în legătură cu apariția unui *obiect* nou de cunoaștere. Pe de altă parte, o teorie principal nouă nu poate fi indusă — după cum subliniam și mai sus — din faptele experimentale, ea apărînd în urma activității creatoare a minții umane, ceea ce presupune elaborarea de ipoteze, apelul la imaginația și fantezia cercetătorului etc. În urma acestei activități apar noi concepte fundamentale care explică mai bine faptele experimentale și deci e posibilă elaborarea logică a unei noi teorii. Elaborarea noului în știință constituie ieșirea dincolo de normele, structurile teoretice existente, ceea ce a permis unor oameni de știință și filozofi să vorbească despre *descoperire* ca despre un act irațional, ca un act de ruptură în lanțul discursului rațional. Recunoscînd existența acestor salturi calitative în dezvoltarea cunoașterii științifice, nu putem admite însă ideea că ele ar apare fără să fie întemeiate pe o îndelungată acumulare de noi date experimentale pe baza și în cadrul teoriei precedente. Tocmai noile fapte de experiență impun în cele din urmă reconsiderarea principiilor teoretice existente.

Din cele spuse rezultă, credem, că deși nu se pot elabora reguli formale, logice în vederea descrierii drumului ce duce de la faptele experimentale la noile concepte fundamentale ale teoriei — așa cum credeau reprezentanții inductivismului — acest drum nu poate fi declarat nici drept ceva irațional, fără nici o întemeiere în cunoașterea precedentă.

O altă antinomie — după cum aminteam și mai sus — ce caracterizează dezvoltarea cunoașterii științifice este aceea a „reflectivității-creativității“. Această antinomie nu se referă la rolul logicului, a formalismelor în crearea și demonstrarea teoriei, ci la raportul dintre conceptele și structurile teoretice și obiectul de cunoscut. Analizînd această chestiune, filozofii și oamenii de știință au încercat să dea răspunsul la întrebarea dacă conceptele și teoriile sînt o reflectare sau o creație, construcție a minții umane. Cu alte cuvinte, dacă conceptele și teoriile științifice sînt o descoperire sau o invenție.

Aminteam și în paginile de mai sus că la elaborarea unei teorii capabile să explice aspectele de creație ale subiectului cunoscător în procesul cunoașterii și-au adus contribuția valoroasă Gonseth și Piaget. Cunoașterea, după Gonseth, nu este un act simplu de reflectare, ci se constituie la toate nivelele printr-un act de schematizare a realului, adică de creare a unor modele mai mult sau mai puțin perfecte ale obiectelor variabile și trecătoare. De aceea, cunoștințele umane poartă întotdeauna urme ale creației subiectului și în același timp schemele, modelele acestea vor reproduce aproximativ realul, adică vor avea funcție reflectorie. Desigur, dacă momentul creativității, al schematizării este prezent pretutindeni, la toate nivelele cunoașterii umane, aceasta, nu însemnează că ponderea ei este aceeași. Are sens, de aceea, să facem distincție între abstracțiuni simple care apar în urma generalizării faptelor de experiență, abstracțiuni la care actul schematizator, constructiv este mai puțin pronunțat și abstracțiunile-idealizări care apar în urma creației prin excelență a minții umane.

Noțiunile de ordinul întâi le vom putea considera drept descoperire a generalului în particular, ele apărînd în urma eliminării treptate a ceea ce este specific, deosebit la o clasă de obiecte sau procese, iar abstracțiunile de ordinul al doilea le vom considera drept invenții sau creații ale minții umane. Deosebirea între aceste abstracțiuni nu constă numai în faptul că primul nivel este reprezentat de noțiuni al căror corespondent îl putem găsi în realitate, iar abstracțiile-idealizări nu au un astfel de reprezentant, ci constă și în procedeele de elaborare a lor. Dacă primul nivel, după cum subliniam, se obține în urma abstragerii a ceea ce este comun, general și a eliminării specificului și individualului, cel de al doilea nivel apare mai degrabă în urma adăugării unor trăsături esențiale noi, pe care prototipul real nu le are. Acest rezultat se obține de regulă în urma *transformării unor însușiri sau tendințe relative ale obiectului particular în absolut și infinit* [2, p. 204]. Dacă de pildă, în cadrul proceselor reale se constată posibilitatea eliminării efectelor frecării, noi ducem această tendință la infinit, imaginîndu-ne inexistența acestor efecte. Sau, dacă grosimea unor bare (liniare) poate varia de la caz la caz, noi ducem această tendință la infinit, imaginîndu-ne existența liniei fără grosime și lățime. În ambele cazuri procesele sau obiectele capătă o însușire sau mai multe însușiri esențiale noi. Astfel, momentul de creație este vizibil. Desigur, distincția pe care am făcut-o între cele două nivele de abstracții este relativă, deoarece creația, construcția este prezentă și în primul caz și în cel de al doilea,

însă în grade diferite. Aceasta pare să rezulte și din următorul text einsteinian: „Este interesant, de altfel, că Mach a respins cu pasiune teoria relativității restrinse [...]. Pentru el, această teorie era speculativă, nu o putea admite. Mach nu știa că acest caracter speculativ se regăsește, de asemenea, în mecanica lui Newton și în orice teorie de care este capabilă gândirea.

Între teorii nu există decît o diferență de grad, în măsura în care lanțurile de gîndire ce merg de la conceptele fundamentale la concluziile ce se pot verifica empiric sînt de lungime și complexitate variabile“ [5, p. 116].

Tocmai datorită faptului că lanțul ce duce de la conceptele fundamentale ale teoriei la faptele de experiență la care se referă Einstein este deseori lung și complicat, greutatea de a lega cele două capete ale lui părea de cele mai multe ori de nedepășit. Soluțiile aprioriste și convenționaliste constituie exemple grăitoare de rupere a lanțului amintit.

Meritul lui Gonthier constă tocmai în faptul că a oferit prin opera sa un amplu model teoretic de legare a capetelor „lanțului“ la care ne referim, model ce se apropie mult de soluția dată de filozofia marxistă.

Credem că conceptele lui Gonthier referitoare la specificul raportului dintre geometrie și realitate exprimă un adevăr mai general, acoperind în general statutul științelor formale, logico-matematice. Specificul geometriei la Gonthier, precizează Clara Dan, va fi conferit de „trecerea de la investigarea directă a realității prin schematizarea mintală la cercetarea relațiilor ce apar în interiorul schemei însăși. Această trecere de la realitatea exterioară — pe care o va exprima totuși — la relațiile interioare ale schemei mintale explică specificul geometriei, ca știință ce se dezvoltă deductiv, posedînd toate caracteristicile științelor formale“ [3, p. 60].

După părerea noastră, investigarea relațiilor ce apar în interiorul schemei însăși însemnează cercetarea relațiilor dintre obiectele idealizate. De aceea, chiar dacă geometria ca și toate celelalte științe formale constituie studiul relațiilor proprii schemelor mintale și nu se referă nemijlocit la realitate, aceste relații exprimă pe acelea ale realității în ceea ce au acestea din urmă mai esențial și legitim. În același mod va discuta Gonthier și raportul dintre logic și real. Relațiile logice, după el, reproduc schematic și mediat relațiile realului. „Ideea ordinii raționale și a metodei deductive — scrie Gonthier — nu pot fi altceva decît legăturile ideale imitînd schematic anumite legături concrete, unele legi profunde ale realului“ [3, p. 69].

Argumentînd, pe baza studiului matematicii și logicii ideea, care și-a găsit mai înainte o amplă dezvoltare în cadrul filozofiei marxiste, și anume că gîndirea umană constituie o reflectare (înțeleasă nu în mod simplist) atît din punctul de vedere al conținutului, cît și din acela al formei, Gonthier își creează premisa explicării științifice corecte a cel puțin două chestiuni epistemologice fundamentale. În primul rînd, poate să explice în mod unitar cunoașterea științifică la toate nivelele de abstractizare și schematizare, adică atît științele empirice, care reproduc în noțiunile lor proprietățile și relațiile obiectelor reale, cît și științele logico-matematice, care studiază relațiile în interiorul schemei, adică reproduc relațiile în

forma lor pură. În al doilea rînd, Gonseth, bazîndu-se pe această idee, are posibilitatea să depășească în mod dialectic opoziția dintre *invenție* și *descoperire*, opoziție la care ne vom referi mai jos. Relațiile logice fiind un reflex schematizat, idealizat al relațiilor reale, deducția va avea, la Gonseth, nu numai funcția de ordonare și demonstrare a cunoștințelor deja constituite, ci și una de *descoperire* [3, p. 73].

Iată de ce, după părerea noastră, renunțarea de către Piaget la ideea acceptată și argumentată de Gonseth îl pune pe primul, după cum vom vedea, în imposibilitatea de a elimina opoziția și ruptura între științele empirice și logico-matematice.

În literatura științifică și filozofică a fost și mai este și azi încetățenită distincția între descoperire (reflectare) și creație (invenție). Se consideră de către unii gînditori că în cazul descoperirii asistăm la dezvăluirea a ceea ce există independent de noi (un fenomen nou, o insulă, plantă sau planetă etc), iar invenția presupune crearea a ceea ce n-a mai existat pînă acum.

Numeroase fapte din istoria științei demonstrează că o asemenea disociere între *descoperire* și *invenție* este simplistă și deci incorectă. Unde vom încadra, de pildă sinteza unei noi substanțe chimice? Este limpede că asemenea „construcție“ din chimie sau din oricare altă știință este rezultatul descoperirii și invenției deopotrivă. Problema descoperirii este problema stabilirii și elaborării noului într-un domeniu sau altul al activității omenești. Orice descoperire este un salt de la necunoscut la cunoscut. Dacă printr-o descoperire științifică înțelegem nu numai dezvăluirea noilor obiecte sau fenomene, ci și crearea sistemelor conceptuale (legilor, principiilor, ipotezelor, teoriilor), atunci schema simplistă de mai sus este inoperantă [8, p. 146].

În consecință, credem că opoziția, sau caracterul antinomic al relației descoperire-invenție este tot atît de artificială, ca și natura antitetică a reflectivității-creativității. Orice descoperire cuprinde atît momentul reflectării a ceea ce există independent de noi, cît și momentul invenției (creativității), adică momentul de construire, adăugire de către subiect a ceea ce obiectele sau procesele nu posedă.

Evident, toate descoperirile pot fi grupate în două clase: descoperiri *empirice* și cele *teoretice*. Făcînd însă această grupare, constatăm cu ușurință că ceea ce unii gînditori înțelegeau prin descoperire se identifică cu descoperiri empirice, iar elaborarea teoriilor s-a considerat a fi invenție și numai invenție, de unde și iluzia independenței totale a teoriei pure de faptele de experiență.

Unii cercetători, ca de pildă Cornelius Benjamin, au încercat să elaboreze chiar o clasificare riguroasă a invențiilor și descoperirilor. În cartea sa *The Logical Structure of Science*, Benjamin propune următoarea împărțire a descoperirilor și invențiilor: a) descoperire inconștientă; b) descoperire conștientă, c) invenție inconștientă și d) invenție conștientă.

Noi nu ne propunem să analizăm aici în mod detaliat această clasificare al lui Benjamin, deoarece, așa cum subliniam mai sus, separația și opoziția dintre invenție și descoperire este artificială. De aici nu rezultă

Însă că analiza conceptelor de invenție, creație, descoperire și reflectare nu reprezintă un interes pentru psihologia creației și epistemologie. Dimpotrivă, elaborarea unei concepții materialiste solide în domeniul epistemologiei e posibilă numai lămurind aceste concepte.

Benjamin, ca și alți autori, consideră că noțiunea „descoperire“ este aplicabilă la dezvăluirea unor fenomene existente independent de voința omului: „Independența de voință este o însușire a obiectelor, în virtutea căreia noi spunem că ele au fost descoperite; când actele de voință sînt date împreună (along with) cu obiectele respective, noi sîntem înclinați să spunem că ele n-au fost descoperite, ci au fost create“ [1, p. 58].

De aici rezultă că sfera caracterizată de noțiunea „descoperire“ este sfera imaginilor nemijlocite, a faptelor brute sau, cum le denumește Benjamin, domeniul „datului clar“.

Spre deosebire de acestea, sfera „datului obscur“ adică a imaginilor indirecte, mijlocite, simbolice, care sînt rezultatul creației, nu poate fi caracterizată cu termenul „descoperire“. Toate evenimentele obscure devin construcții (constructs) scheme (devices) invenții derivate din datul clar, dar fără să fie o parte componentă a acestora [1, p. 162]. Astfel, dihotomia este clară, datul clar este domeniul descoperii, aici conștiința este selectivă, trece de la un eveniment la altul, iar „datul obscur“ este domeniul invențiilor. „Cînd operația este una de descoperire..., conținutul derivat are o natură independentă de operația efectuată. Descoperirile sînt deseori surprize, pe cînd invențiile niciodată nu pot fi surprize“ [1, p. 120]. Spre deosebire de acestea, „simbolul — scrie Benjamin — nu este selectat (descoperit) ci inventat“ [1, p. 104]. Din cele spuse, rezultă cu limpezime concepția lui Benjamin care pune semnul egalității între caracterul selectiv al conștiinței și noțiunea descoperirii științifice, noțiuni valabile în domeniul datului nemijlocit, al datului clar, în terminologia lui. Din analiza lucrării lui Benjamin rezultă deci că termenul „descoperire“ se consideră aplicabil doar la ceea ce am denumit descoperire empirică.

Însă crearea simbolurilor și tot ce se leagă de acestea este considerată de Benjamin ca făcînd parte din sfera invențiilor. Astfel, ceea ce am denumit noi prin termenul descoperire teoretică, Benjamin consideră drept invenție. „Invențiile nu sînt considerate ca făcînd parte din lumea reală, pe cînd descoperirile fac parte“ [1, p. 125]. După părerea lui Benjamin, „între cele mai certe invenții conștiente sînt așa-numitele ficțiuni sau construcții (constructs) ale științei cum ar fi pîrghiile (levers) perfecte și gazele perfecte, triunghiuri și cercuri ideale, indivizii izolați și utopiile“ [1, p. 126—127]. Benjamin precizează că la aceste construcții se ajunge plecînd de la o anumită stare reală de lucruri, căreia îi sînt proprii imperfecțiunile. Prin anumite acte ale gîndirii se ajunge la o entitate lipsită de imperfecțiuni. Așadar, vorbind despre invenție, Benjamin are în vedere, printre altele, crearea unor obiecte idealizate. Datorită faptului că operațiile de elaborare a unor asemenea entități sînt mai mult sau mai puțin arbitrare, unice și irepetabile, adică nu sînt nici generale (public), nici repetabile, asemenea entități sînt invenții. Această părere coincide cu o concepție larg răspîndită după care creația este unică și irepetabilă.

neexistînd reguli generale pentru elaborarea noului în știință. Benjamin adaugă că în cazul în care s-ar putea defini și preciza drumul (procedeul) de obținere a unor asemenea obiecte idealizate și operațiile ar deveni generale (public) și repetabile, atunci aceste obiecte ar trece din sfera invențiilor în cea a descoperirilor [1, p. 127].

Dar chiar și asemenea concepție mai puțin rigidă cu privire la invenție și descoperire, care admite trecerea de la invenție la descoperire, nu poate fi acceptată de noi. Și aceasta, deoarece noțiunea de invenție se opune celei de reflectare. Or, simbolurile și obiectele idealizate, cu toată natura lor de construcții, invenții ale minții umane îndeplinesc funcția reflectorie. Fără această funcție ele și-ar pierde sensul. Un sistem de semne fără funcție reflectorie este posibil și există în cadrul științei contemporane (sisteme formale) dar acestea nu se mai consideră teorii decît după interpretarea lor. Astfel, cunoștințele umane se caracterizează prin reflectivitate, cît și prin creativitate, atît prin invenție cît și prin descoperire.

Subliniind că abstracțiunile și teoriile științifice înalte sînt rodul unei creații, invenții ale minții umane, prin aceasta noi ne-am delimitat de empirismul îngust ce nu vedea în teorie decît o simplă consecință logică a faptelor de observație. Dar făcînd acest pas, oare n-am alunecat pe panta convenționalismului, considerînd conceptele și teoriile științifice drept convenții arbitrare? Credem că îmbrățișarea ideii creativității nu duce în mod necesar la convenționalism. Convenționalismul — poziția extremistă opusă empirismului — apare ca urmare a neînțelegerii aceleiași chestiuni gnoseologice, și anume a raportului dintre empiric și teoretic în cunoașterea științifică.

Și intrucît Einstein a fost printre puținii oameni de știință care a știut să depășească unilateralitatea empirismului și a convenționalismului, elaborînd o imagine dialectică asupra raportului dintre teoretic și empiric, apelăm din nou la gîndurile exprimate de marele fizician în această direcție. „Fizica constituie un sistem logic, de gîndire în dezvoltare, fundamentele căruia pot fi obținute nu pe calea unor metode inductive din experiențele trăite, ci pe calea creației libere. Fundamentarea (adevărul) sistemului se bazează pe demonstrația aplicabilității teoremelor, care rezultă din sistem în sfera experienței senzoriale“ [4, p. 59].

Rezultă din textul reprodus aici că Einstein cere ca teoria — rezultat al creației libere — să corespundă totalității faptelor de experiență, cere deci ca teoria să aibă funcție reflectorie. Vorbind, într-alt loc, despre faptul că gîndirea logică este cu necesitate deductivă, că se bazează pe anumite reprezentări ipotetice și axiome, Einstein se întreba în ce măsură ne putem aștepta ca aceste ipoteze și axiome să fie alese în mod corect? „Situația cea mai mulțumitoare — scria Einstein — se obține atunci cînd ipotezele fundamentale sînt sugerate de însăși experiența“ [4, p. 47].

Cerința ca teoria să aibă funcție reflectorie trebuie să fie mereu subliniată, deoarece numai în acest mod ne putem menține pe poziții consecvent materialist-dialectice. Constructivismul în epistemologie fără prin-

cipiul reflectivității este idealism sau în cel, mai bun caz — calea spre idealism.

Mai sus aminteam că Piaget, datorită interpretării cunoscute a structurilor operatorii, susține și el o disociere tranșantă a descoperirii (reflecției) și invenției (creației). Cu o asemenea concepție ne întâlnim și în cartea sa *Biologie și cunoaștere* recent tradusă în limba română

Ocupindu-se de structuri logico-matematice, de construcția matematică, autorul valoroasei lucrări *Biologie și cunoaștere* pune o serie de probleme referitoare la raportul dintre reflectare și construcție, încearcă să explice ideea fundamentală a întregii științe și a filozofiei moderne, și anume cum se explică necesitatea și universalitatea conceptelor logico-matematice. Din lectura lucrării se desprinde cu ușurință faptul că Piaget, deși oferă numeroase idei pentru depășirea opoziției dintre empirism și raționalism, într-o viziune dialectică, nu reușește pe deplin acest lucru. Văzînd cu toată claritatea opoziția dintre empirism și raționalism în ceea ce privește originea conceptelor științifice generale, Piaget nu acceptă nici ideea că legile logico-matematice ale „existenței” sînt descoperite din exterior, așa cum se descoperă legile fizice, deoarece în acest caz ele n-ar mai avea nimic „care să fie necesar în sensul deductiv și axiomatic al termenului”, nici ideea după care structurile logico-matematice sînt în-născute subliniind că „necesitatea lor nu este decît rezultatul unei construcții treptate” [6, p. 231]. Piaget, împreună cu toți raționaliștii moderni sau contemporani, nu conține ideea că universalitatea și necesitatea conceptelor și legilor logico-matematice își pot avea sursa în experiență. Subliniind „caracterul închis al structurilor operatorii”, Piaget scrie: „A-tîta timp cît, la copil, seriarea, de exemplu, respectiv, $A < B < C$ nu dă loc decît la o construcție prin tatonări empirice, nu se poate spune că structura ar fi închisă și în consecință, trantizivitatea aplicată obiectelor ($A < C$ dacă $A < B$ și $B < C$) nu apare ca necesară ci numai ca posibilă sau probabilă” etc. [6, p. 331—332].

Piaget respinge, așadar, ideea caracterului în-născut, ereditar al structurilor logico-matematice, ca și caracterul dobîndit din experiența externă, propunînd o a treia soluție. El susține că o structură poate să se impună cu necesitate, și pe căi esențialmente endogene, cu titlul de rezultat al unei echilibrări progresive, fără a fi nevoie pentru aceasta ca să fie programată ereditar în conținutul ei structural” [6, p. 332]. Aceste structuri, după părerea lui Piaget, nu sînt rezultatul reflectării obiectului, ale acțiunii acestuia asupra subiectului, adică a experienței externe, ci rezultatul manipulării obiectului, al acțiunii subiectului asupra obiectului. Structurile logico-matematice, necesitatea lor „rezultă din echilibrarea lor progresivă prin autoreglare” [6, p. 333]. Dar „echilibrarea progresivă” nu trebuie să țină seama de anumite legități obiective? Punctul slab al concepției lui Piaget exprimat aci prin întrebare se datorește faptului, după cum subliniam și mai sus, că el nu ține cont de adevărul stabilit deja în filozofia marxistă și mai înainte de Hegel și anume că nu numai conținutul gîndirii noastre, ci și formele logice sînt obiective, sînt reflecții ale unor relații generale ale realității. Numai acceptînd această idee

se poate susține cu consecvență poziția materialistă cu privire la unitatea dintre existență și gândire, se poate combate apriorismul și convenționalismul pe care le combate, de altfel, și Piaget. Susținând ideea originii endogene și numai endogene a structurilor logico-matematice, Piaget își slăbește singur pozițiile îndreptate împotriva apriorismului și convenționalismului.

Oferind soluția amintită mai sus referitoare la originea structurilor logico-matematice, opunându-le de exemplu, noțiunilor fizice care se obțin din experiența externă, Piaget va trata în mod similar și conceptele de „invenție” și „descoperire”.

În paragraful „Construcția matematică” al lucrării la care ne referim, Piaget scrie: „Învățarea și experiența de tip fizic pe care se întemeiază instinctul conduc la descoperiri, în sensul întâlnirii cu realități care existau înainte de acțiunea subiectului. Faptul că structurile logico-matematice nu se reduc nici la combinații ereditare de felul instinctului, nici la învățării se recunoaște „că ele” nu constau nici în invenții nici în descoperiri în sensurile limitate și precise ale acestor doi termeni” [6, p. 333]. După părerea lui Piaget, s-ar putea spune că ele sînt invenții deoarece sînt combinații noi rezultate din activitatea umană, inexistente anterior cum este, de exemplu, numărul imaginar. Întrucît însă, raționează mai departe Piaget, „o invenție implică o alegere liberă și deci ar putea fi diferită de ceea ce este”, structurile logico-matematice nu pot fi încadrate în categoria invențiilor. „În matematici, consideră Piaget, o invenție o dată făcută pare determinată și chiar predeterminată prin tot ce o precede și se impune deci cu necesitate...” [6, p. 334]. Considerînd structurile logico-matematice drept o invenție ce ni se impune cu necesitate, Piaget ridică întrebarea: „Și atunci să fie vorba de o descoperire și nu de o invenție?” Răspunsul la întrebarea pusă este următorul: „Dar nu descoperim decît ceea ce a existat dinainte, fie în exteriorul fie în interiorul nostru, așa cum exista America înainte de Columb sau asociația ideilor înainte de Descartes sau Aristotel. Oare am putea spune, la fel, că și numărul imaginar exista întotdeauna sau cel puțin de cînd există gândirea umană? Dar unde și cum? Și chiar dacă acesta ar fi fost cazul, tot rămînea de «inventat» sau «descoperit» mijlocul de a calcula acest obiect preexistent și ascuns, or, acest calcul își este suficient sie însuși fără ca noi să avem nevoie de a ipostazia rezultatul său sub formă de «existențe» sau «esențe»” [6, p. 334].

Am reprodus pe larg concepția lui Piaget cu privire la noțiunile de „invenție” și „descoperire” pentru că ea este, credem, extrem de semnificativă și din ea putem degaja învățăminte referitoare la direcția pe care trebuie să se angajeze cercetarea epistemologică în general și cea marxistă în special.

Dar mai întîi se cuvine să subliniem asemănarea izbitoare a concepției lui Piaget cu aceea a lui Benjamin prezentată mai înainte. Piaget, ca și Benjamin, consideră că despre descoperire putem vorbi numai atunci cînd avem de a face cu ceva preexistent subiectului și independent de acesta; și unul și celălalt consideră că trăsătura esențială a invenției este

unicitatea, irepetabilitatea, iar repetabilitatea și deci necesitatea sînt tră-sături proprii descoperirii. Dar dacă Benjamin, constatînd repetabilitatea și generalitatea unor structuri simbolice, înclină să le treacă din domeniul invențiilor în acela al descoperirilor, Piaget insistă în continuare asupra faptului să structurile logico-matematice sînt invenții, că acel „calcul își este suficient sie însuși, fără ca noi să avem nevoie de a ipostazia rezultatul său sub formă de «existențe» sau «esențe»“ [6, p. 334].

Rezultă însă din cele spuse că opoziția dintre cunoștințele științifice bazate pe experiență, cum sînt cele din domeniul fizicii etc. și cele logico-matematice, nu este depășită, problema este pusă în esență așa cum o întîlnim la raționaliștii de odinioară și la neopozitiviști. Aceasta însemnează că mergînd pe drumul cercetărilor epistemologice, ales de Piaget, cel puțin în problema tratată de noi aici, nu am putea da soluția mulțumitoare. Gîndirea cunoscătoare nu poate fi caracterizată într-un domeniu prin termenul de „descoperire“ (fizică, chimie, biologie), iar în altul prin „invenție“ (logică, matematică). În toate sferile de activitate ea este și invenție și descoperire, reflectare și creație, construcție. Evident, raportul dintre gradul de creație și construcție, pe de o parte, și reflectare-descoperire pe de altă parte, poate varia de la o știință la alta, dar toate aceste însușiri ale gîndirii sînt prezente pretutindeni.

Rezultă că în cazul explicării gîndirii umane ne întîlnim cu ceva asemănător din domeniul fizicii. Tot așa cum nu putem descrie obiectele microcosmosului numai cu ajutorul noțiunii de „particulă“, sau numai cu cea de „undă“, tot așa nici gîndirea cunoscătoare nu poate fi explicată numai cu conceptul de reflectare-descoperire sau cu acela de creație-invenție.

Analiza cercetărilor unor mari creații științifice de-a lungul istoriei, analiza textelor epistemologice ale unor mari oameni de știință, soluțiile de principiu, date de filozofia marxistă și chiar cercetările desfășurate în psihologia genetică a lui Piaget ne conving de necesitatea descrierii complexe a gîndirii cunoscătoare ca reflectare și creație.

BIBLIOGRAFIE

1. Benjamin, C., *The Logical Structure of Science*, London, 1936.
2. Bibler, V. S., *Tvorceskoie mișlenie kak predmet loghiki (problemî i perspectivi)*, „Naucinoie tvorcestvo“, Izd. „Nauka“, Moscova, 1969.
3. Dan, Clara, *Neoraționalismul*, Ed. șt., București, 1968.
4. Einstein, A., *Fizika i realnost*, Izd. „Nauka“, Moscova, 1969.
5. Holton G erald, *Unde este realitatea? R aspunsurile lui Einstein*. „Știință și sinteză“, Ed. politică, București, 1969.
6. Piaget, J., *Biologie și cunoaștere*, Ed. Dacia, Cluj, 1971.
7. Popper, K., *Logic of Discovery*, Harper Torchbooks, New York, 1965.
8. Rodnii, N. J., *Nekotortie aspectii problemii naucinih otrkrtii*, „Naucinoie tvorcestvo“, Izd. „Nauka“, Moscova, 1969.

ТВОРЧЕСТВО (ИЗОБРЕТЕНИЕ) ИЛИ ОТКРЫТИЕ (ОТРАЖЕНИЕ)?

(Резюме)

Статья посвящена одному из наиболее сложных, но и наиболее важных эпистемологических вопросов, а именно отношению между отражаемостью и творческой деятельностью в выработке научных теорий.

Исходя из мысли о том, что человеческое мышление вообще и научное мышление в частности может быть объяснено правильно лишь если прибегаем к сложной, диалектической картине, включающей в себя два противоречивых момента — отражаемость и творческую деятельность, автор анализирует антиномический характер развития человеческого мышления.

Таким образом, в эпистемологической литературе доказано, что научная теория не является простым логическим следствием фактов опыта. Спротивляясь индуктивизму, отдельные учёные и философы впали в другую крайность, утверждая, что выработка новых идей относится к области иррационального, интуиции; логические законы управляют лишь демонстрацией, структурированием возникших идей. Следовательно, у них наблюдается разрыв не только с опытом, но и с предыдущими знаниями. Поэтому автор статьи анализирует во-первых эту антиномию познавательного мышления: „творческая деятельность — доказуемость“.

В дальнейшем подчёркивается, что эта антиномия недостаточна для объяснения процесса научного познания, так как она покрывает лишь отношение между новосозданными идеями и их последующим логическим доказательством. Для более углублённого выяснения процесса научного познания необходимо также отнести творческую деятельность человеческого мышления к познаваемому предмету. Рассматривая этот аспект, автор показывает, что познавательное мышление характеризуется и другой антиномией, а именно „отражаемостью — творческой деятельностью“. Критикуя позицию мыслителей, противопоставляющих отражение, открытие изобретению, творчеству, автор уточняет тот факт, что любое познание, любая научная теория являются не только плодом отражения, но и творческой деятельностью человеческого ума.

CREATION (INVENTION) OR DISCOVERY (REFLECTION)?

(Summary)

The paper is devoted to one of the most complex and at the same time one of the most important epistemological problems, i. e. the relation between reflectivity and creativity in the elaboration of the scientific theories.

Starting from the idea that human thinking in general and the scientific one in particular can be explained correctly only if we resort to a complex, dialectical image, an image that integrates in itself two contradictory moments — reflectivity and creativity. The study analyses the antinomic character of the development of human thinking.

Thus in the epistemological literature it has been proved that a scientific theory is not a mere logical consequence of the facts of experience and this is why inductivism was, with good reason, rejected. But opposing inductivism some scientists fell into another extreme, maintaining that the elaboration of the new ideas depends on intuition; the logical laws govern only the demonstration, the organization of the new ideas. Consequently there appears a break not only with experience but also with the preceding knowledge. The paper deals primarily with an antinomy of thinking „creativity — demonstration“. This antinomy is not sufficient for explaining the process of scientific knowledge as it covers only the relation between the newly created ideas and their logical demonstration. In view of a more thorough elucidation of the process of scientific knowledge it is also necessary to report the creativity of the human mind to the object which is to be known. Discussing this aspect, the paper shows that the conscious thinking is also characterized by another antinomy, namely „reflectivity—creativity“. Criticizing the stand of the thinkers who oppose reflection, a discovery of invention, to creation, the author specifies that any knowledge, any scientific theory, is both the result of reflection and of human mind creativity.

ESENȚA ȘI DOMENIUL DE REFERINȚĂ A NOȚIUNII DE EURISTICĂ

ȘTEFAN LANȚOȘ

Ca metodă rațională de surprindere a unor noi adevăruri, euristica a fost cultivată încă din antichitate. Printre inițiatorii ei se cuvine amintit numele lui Socrate. Cu trecerea timpului, pe măsură ce scolastica făcea să scadă curiozitatea omului față de nou, euristica intră, în declin, încetînd să mai fie o îndeletnicire la modă.

Spiritul științific modern, prin cele mai semnificative note ale sale, cum ar fi: cerința supunerii la probe atît a fundamentelor cercetării, cît și a rezultatelor ei, reflexia critică purtată asupra problemelor, permanenta deschidere la experiență și, prin aceasta, neconținută căutare a noului, a creativității, fuga de rutină, situarea cercetărilor într-un orizont problematic etc., ca și preocuparea permanentă pentru economia de efort, eficacitate și finalizarea rezultatelor impune din nou o amplă cultivare a euristicii.

Ca urmare a redeșteptării interesului față de această preocupare, termenul de euristică cunoaște astăzi o largă utilizare în scrierile de epistemologie generală, cît și în lucrările de epistemologie de ramură.

Dar o observație chiar și fără pretenții de subtilitate, poate releva sensurile numeroase și adesea contradictorii cu care este investit termenul considerat. Nu odată, pînă și la același autor, noțiunea de euristică apare cu accepții ce nu se acoperă reciproc. Așa, de pildă, G. Pólya, cercetător ce s-a îndeletnicit nemijlocit cu studiul conceptului în cauză, îi atribuie frecvent euristicii înțelesul de disciplină ce se ocupă cu surprinderea regulilor și principiilor ce facilitează rezolvarea problemelor [4, p. 279]. O asemenea indicație nu este suficient de lămuritoare, fiindcă nu clarifică deosebirea dintre problemele euristice și cele neeuristice. Ce-i drept, G. Pólya disociază problemele de *demonstrat* de cele de *aflat* [4, p. 279] dar nu precizează care este raportul dintre euristică și cele două clase de probleme mai sus indicate.

Într-o accepție specială, G. Pólya concepe euristica drept *artă a invenției [ars inventendi]* [5, p. 96], sau, într-o formă mai cuprinzătoare, euristica este definită de același autor ca disciplină ce studiază metodele

și regulile descoperirii și ale invenției [5, p. 96]. Față de cazurile precedente, de data aceasta sfera de aplicabilitate a euristicii este mult lărgită, căci ea acoperă nu numai invenția, ci și descoperirea. Dacă în situația anterioară, euristica este taxată drept o artă, de data aceasta i se recunoaște statutul de disciplină științifică. Același autor precizează, de asemenea, că prin euristică se înțelege „tot ceea ce vizează scopuri practice“ [5, p. 96].

Dacă trecem în revistă și alte puncte de vedere existente în literatura de specialitate, ne vom da seama că euristicii i se rezervă, cel mai frecvent, sensul de activitate omenească prinsă în rezolvarea diferitelor probleme. Legată de această determinare a esenței euristice, se pot pune astăzi în evidență două orientări mai clar conturate. Pe de o parte, există opinii după care euristica ar trebui concepută ca un ansamblu de reguli și procedee specifice, prinse într-un anumit program ce ar permite rezolvarea problemelor prin reducerea variantelor, simplificarea și prescurtarea căii de rezolvare a acestora. După impresia noastră, spre un atare mod de înțelegere a euristicii tind, de pildă, A. Newell, H. Simon și I. Shaw. Amintim în acest sens studiul lor intitulat: *Programele jocului de șah și problema complexității (Chess-playing Programs and the Problem of Complexity)*.

Sensul dat de autorii de mai sus conceptului de euristică îl satisface și pe O. K. Tihomirov. El susține că principala sarcină a euristicii este aceea de a pune în lumină regulile ce permit rezolvarea unei probleme fără a-i avea în vedere toate variantele [8, p. 106].

Deoarece conduce la concluzia că euristica are de clarificat tocmai modul în care rezolvarea problemelor complexe poate fi simplificată, modelată și programată, permițând astfel plasarea lor spre soluționarea mașinilor electronice de calcul, opinia menționată este deosebit de adevenitoare. Totuși, ea comportă unele neajunsuri, fiindcă nu orice problemă cu care se confruntă activitatea umană este pasibilă de simplificări și de diminuare a variantelor ei posibile și, în plus, pentru a se putea săvârși preconizata simplificare și reducere a variantelor, se cere ca acestea să fie în prealabil cunoscute, situație cu care oel ce are de rezolvat probleme se întâlnește mai rar. De aceea, D. Pospelov, N. Pușkin și V. Sadovski, găsind inconsistentă teza după care menirea euristicii se reduce la stabilirea modului de rezolvare simplificată a problemelor și la economisirea efortului investigator, susțin că ea este o disciplină logico-psihologică care studiază legile ce-i permit omului să acționeze eficient atunci când el se găsește într-o situație despre care dispune de o informație problematică.

Potrivit acestei opinii, omul se comportă euristic atunci când operează previziuni și adoptă decizii dispunând doar de date problematice asupra conjuncturii în care se găsesc fenomenele și asupra modului lor de desfășurare [6, p. 56]. Sarcinile subiectului euristic, în condițiile semnalate, sînt deosebit de complexe, ceea ce îl împiedică pe acesta să poată recurge la rezolvarea lor simplificată. În atari circumstanțe, a proceda euristic, nu înseamnă a selecta, a reduce, a diminua numărul variantelor

în rezolvarea problemelor, căci o asemenea rezolvare unică și simplificată nu s-a conturat încă, ci subiectul trebuie să creeze din nou variante de rezolvare, să îmbogățească gama modalităților prin care se ajunge la o anumită soluție. Așadar, potrivit ultimei opinii subiectul se comportă euristic atunci când este solicitat să introducă procedee de rezolvare a problemelor complexe fără a intenționa simplificarea lor, când încearcă să stăpânească inefabilul fără a face ca acesta să înceteze să mai fie inefabil.

Modelarea euristică proprie activității superioare a creierului uman are darul, după autorii menționați mai sus, să permită deci rezolvarea unor probleme complexe, ireductibile la altele mai simple, inexprimabile în scheme formalizate și algoritmizate. Așadar, modelul euristic are darul ca prin presupuneri, tatonări, încercări și printr-o vastă utilizare a experienței din trecut ca mijloc auxiliar, să conducă la rezolvarea problemelor de perspectivă. Potrivit părerilor exprimate, comportamentul euristic uman se caracterizează prin acele particularități ce depășesc diferite automatisme reflexe ale gândirii și activității omenești.

O accepție a euristicii apropiată în conținut cu cea expusă de cercetătorii mai sus amintiți formulează filozoful german G. Klaus. După opinia sa, euristica s-ar suprapune peste acea parte a activității și gândirii umane care nu poate fi cedată spre soluționare, control și îndeplinire mașinilor și dispozitivelor cibernetice. „Euristica — scrie G. Klaus — este, în esență, o treabă a omului. Mașina, de pildă, poate prelucra în adâncime toate consecințele unei ipoteze găsite pe cale euristică și poate constata dacă această ipoteză poate fi prelucrată mai departe sau nu“ [3, p. 191]. Pentru el „Este însă cert că O[Omul, N.n] va avea sarcina de a efectua raționamente euristice, de a face generalizări, de a inventa obiecte ideale“ [3, p. 190].

În prescrierea esenței euristicii, G. Klaus adoptă binecunoscuta teză privitoare la superioritatea omului față de mașina automată lansată de N. Wiener; superioritatea ce ar trebui să se manifeste în capacitatea omului de a gândi și de a proceda creator, de a-și pune probleme și de a găsi cărări încă nebătătorite care să conducă la soluționarea lor. „Automatul . . . poate să-ți dea ceea ce-i ceri — susține N. Wiener — dar el n-o să-ți spună ce să-i ceri“ [9, p. 144]. Această idee apare și la G. Klaus în următoarea expresie: „Capacitatea pe care o are omul este, în primul rînd, aceea de a sesiza problemele complexe în totalitatea lor“ [9, p. 191].

Reducînd înțelesul noțiunii de euristică la o expresie a particularităților creatoare, inefabile, nonformalizabile ale activității omenești, G. Klaus contestă că cibernetica ar putea funcționa propriu-zis euristic. Nu subscriem fără rezerve la opinia klausiană, pentru că, după cum se știe, există dispozitive cibernetice care nu reproduc docil și în toate amănunțele punctele prevăzute în programul de ansamblu, deci au proprietatea de a învăța cum să se descurce în situații speciale. Considerăm că un atare comportament al mișcării cibernetice poate fi calificat drept euristic.

Funcționarea propriu-zis euristică a dispozitivelor cibernetice cu învățare este relevantă și de către întemeietorul acestei discipline, N. Wiener.

El arăta: „O mașină care învață este o mașină care, să zicem așa, nu numai că acționează pe baza unui program stabilit, dar care, din cînd în cînd sau în mod continuu, cercetează rezultatele acestui program pentru a descoperi dacă este avantajos să schimbe anumiți parametri și anumite părți din program“ [9, p. 140].

Un astfel de comportament al mașinilor cibernetice realizează veritabile performanțe euristice, căutînd și introducînd noi parametri sau modificînd, după situație, parametrii din programul inițial. Compartimentul mașinii cu învățare nu se restrînge la a răspunde la problemele din programul inițial prin anumite rezultate și stări finale. El instituie subprobleme în raport cu problemele din programul mare. Omul, creatorul mașinii cibernetice, posesor firesc al calităților euristice, investește cu unele din aceste calități și creația sa, adică dispozitivele cibernetice.

În contestarea valorii euristice a comportării mașinilor cibernetice, G. Klaus pleacă și de la o altă teză, după noi discutabilă, anume aceea potrivit căreia euristica se manifestă numai în faza instituirii problemelor. Firește, faza punerii problemelor este un segment specific al activității euristice, dar departe de a-i epuiza sfera de aplicabilitate. Operațiile metodologice ce țin de clasa euristicii nu-și încheie atribuțiile o dată cu cristalizarea problemelor. Dimpotrivă, cîmpul de manifestare al acesteia se întinde de la prinderea problemei pînă la găsirea soluției, de la elaborarea ipotezelor pînă la transformarea acestora în teorii verificate.

În consecință, faza euristică a activității umane, practice, ca și cea cunoscătoare, formalizabilă sau nu, aptă sau nu de a fi redusă la operații algoritmice și la automatisme reflexe începe cu momentul de frămîntare, de preocupare și de tentație spre instituirea problemei, și se încheie cu aflarea soluției.

Dacă exercitarea euristicii este atît de vastă ca sferă și în conținut atît de bogată, se poate admite că comportamentul dispozitivelor cibernetice dispune de autentici parametri euristici. Mașina cibernetică primește atribuții euristice și atunci cînd își dă concursul la soluționarea problemelor formulate de om și transferate ei spre rezolvare; dar și atunci cînd, prin învățare, ea instituie subprobleme, în funcție de variantele situației problematice întîlnite în activitatea spre dobîndirea stării finale prevăzute în programul global ce i-a fost precris de om.

Relatînd diversele opinii ale autorilor ce s-au îndeletnicit cu decifrirea sensurilor noțiunii de euristică, am constatat că răspunsurile la care s-a ajuns se situează între doi poli. Mai clar s-au conturat, în acest sens, următoarele disjunții:

a) Atribuțiile euristicii se consumă în prescrierea regulilor simplificării și economiei efortului intelectual; nu, euristica are calitatea de a prinde complexul ca și complex, concretul viu fără a tenta la simplificări.

b) Procedeele euristice admit formalizarea și agloritmizarea; nu, euristica exprimă inefabilul, adică ceea ce rămâne neexprimat și de neepuizat prin operații și reguli finite, algoritmizabile.

c) Euristica precizează numai instituirea întrebărilor și problemelor; nu, euristica ocupă și itinerarul de la întrebări și probleme la soluția lor verificată.

Am văzut că literatura consacrată problemei în discuție este departe de a prezenta o poziție unitară cu privire la sensul noțiunii de euristică. Această stare de fapt se datorează mai multor cauze, printre care amintim: stadiul neevoluat al cercetărilor cu privire la conceptul de euristică și complexitatea domeniului ei. Dar o anumită contribuție la bogăția sensurilor euristicii o are însăși istoria constituirii noțiunii în cauză.

O succintă incursiune istorică va arăta că conceptul considerat a parcurs o îndelungată și contradictorie evoluție. Așa cum s-a spus, originile euristicii sînt legate de așa-numita metodă socratică de conversație, care miza pe prinderea adevărului și falsului, făcînd uz numai de reflexia rațională. Pe urmele lui Socrate, școala megarică ajunge la eristică; adică la practica de a purta polemici de dragul polemicilor, fără a viza prin această practică adevărul. Mînuind discuția în contradictoriu, Platon perfecționează în dialogurile sale metoda înaintașului său Socrate, metoda de descoperire a adevărului apodictic.

În activitatea lui Aristotel, metoda euristică conducătoare spre noi adevăruri nu se bucură de aceeași atenție nemijlocită ca la predecesorii săi. Aceasta nu înseamnă că el nu a contribuit la dezvoltarea euristicii. Comentatorii lui Aristotel constată că logica pe care Stagiritul o ridică la o treaptă fără precedent a funcționat ca un veritabil organon și canon al descoperii adevărului, cit și al validării lui [2, p. 36—37].

În istoria euristicii, Aristotel reprezintă, de fapt, un moment de cotitură. El angajează analiza procedeele de descoperire a adevărului în două direcții ce se vor separa și distanța tot mai mult în dezvoltarea lor ulterioară. Este vorba, pe de o parte, de descoperirea adevărului pe calea demonstrației, cale ce duce la adevăruri necesar-apodictice. Pe de altă parte, este vorba de descoperirea adevărului pe calea numită dialectică [1, p. 4—5], cale ce duce la adevăruri de tip inferior, cu valoare plauzabilă și probabilă.

În notele sale la *Organonul* lui Aristotel, Mircea Florian atrăgea atenția că după filozoful stagirit deosebirea dintre raționamentul demonstrativ și cel dialectic — adică pronunțat euristic — ține de natura apodictic-necesară sau dialectică a premiselor lor, ceea ce nu are o influență asupra silogismului ca atare. Prin urmare, sub aspectul formal cele două tipuri de silogisme nu se deosebesc tranșant [1, p. 5].

Printre promotorii euristicii se cuvine să fie menționați Euclid, Pappus și Arhimede în antichitate, urmați în ordine istorica de R. Lullas, F. Bacon, R. Descartes și W. Leibnitz. Gînditorii amintiți s-au impus prin remarcabile preocupări pe linia formulării unor reguli, principii și pro-

cedee menite să îndrume spiritul investigator spre cucerirea unor noi adevăruri în cunoaștere. Dacă euristica ca metodă de dobândire a adevărului pleacă încă de la Socrate, denumirea ei consacrată și-a primit-o mai târziu. Punerea în circulație a termenului de euristică cu sensurile de metodă de descoperire a adevărului, este inaugurată după toate probabilitățile de exclamația: „Eureka! Eureka!“ a lui Arhimede, exclamație de bucurie cauzată de descoperirea legii hidrostatiei [7, p. 66]. Etimologic acest termen trebuie căutat în grecescul *heuriskein*: a afla, a găsi, a descoperi etc.

Euristica îi datorează lui Arhimede mai mult decât simpla introducere a termenului corespunzător. De la el datează inițierea unei noi orientări în evoluția acesteia. Dacă pînă la Arhimede descoperirea adevărului era explicată, de regulă, prin demersuri raționale, în spiritul logicii grecești, în continuare se va înțelege prin euristică și aflarea unor soluții și răspunsuri la probleme prin travaliul subconștientului, sau printr-o luminare subită și cristalizare bruscă, intuitivă, neașteptată a soluției.

Exagerînd pe linia care pleacă de la Arhimede, unii teoreticieni au ajuns să scoată în întregime euristica de sub auspiciile logicii, punînd-o într-o cvasi-dependență de sferele abisale și cețoase ale subconștientului. O atare soluție nu putea să nu trezească obiecții, cel puțin prin absolutizare ei. Pe aceste premise a fost construită concluzia de substanță iraționalistă, care face din euristică o artă opusă științei raționale, ca și cum calitatea euristicii de a fi și o artă ar trebui să o anuleze neapărat pe aceea de a fi și o disciplină rațională, care dispune de determinări logice proprii.

Problematica actuală, ca și istoria euristicii, o prezintă pe aceasta ca pe o preocupare umană greu de circumscris în limitele unei discipline, ca și în limitele unei definiții riguroase, ceea ce impune abordarea și definirea ei multidisciplinară. Astfel, privit din unghiul de vedere al logicii, euristica se ocupă cu întemeierea rațională a supozițiilor făcute de subiect. După expresia lui G. Pólya, supozițiile euristice sînt guvernate de așa-numitele raționamente pentru a afla, caracterizate prin valoarea plauzibilă, și țin de „logica euristică“, spre deosebire de raționamentele demonstrative ce intră în patrimoniul logicii formale. De euristică se interesează și metodologia. În acest sens, ea este concepută ca un ansamblu de metode ce servesc descoperirii și invenției noului în cunoaștere și în practică, în maniera metodelor prezentate de A. Moles în lucrarea sa: *La création scientifique*.

Fiind legate de subiecți umani individuali, creația, descoperirea și invenția de probleme și soluții intră și în obiectivul de cercetare al psihologiei. Ca încercare de cultivare a deprinderilor de gîndire independentă în rezolvarea creatoare a problemelor de către elevi, euristica intră și în preocupările pedagogiei.

Dar pe lîngă investigarea euristicii de pe pozițiile unei oarecare ramuri științifice particulare: logica, metodologia, psihologia, pedagogia etc., ea poate fi abordată și definită într-o manieră unitară sintetică de pe pozițiile epistemologiei filozofice. În acest sens, considerăm că noțiunea de

euristică exprimă înainte de toate o anumită atitudine a subiectului în fața obiectului, atitudine ce se manifestă în preocuparea subiectului pentru anumite reguli, operații, metode, mijloace, fie practice, fie teoretice, care să optimizeze căutarea noului în activitatea cognitivă, și în cea practică a oamenilor.

Analizând laturile componente ale definiției specificate mai sus descoperim că genul proxim al euristicii este *căutarea*. Euristica nu se ocupă nemijlocit de datele existente, nici de rezultatele sau de produsele diferitelor acțiuni, ci de organizarea și structurarea procesului de căutare și de dobândire a menționatei rezultate. Din moment ce căutarea poate fi considerată ca gen proxim pe baza căruia se definește euristica, se cuvine să precizăm mai departe că nu orice căutare și tatonare a căii spre rezultate aparține acesteia. De exemplu, căutarea ce vizează regăsiri sau ilustrări ale unei stări de fapt nu poate fi cotată drept euristică. Dispune deci de atributul de euristic numai *căutarea noului*.

Și a treia remarcă ce trebuie făcută, dar care nu apare atât de exclusivistă ca cele precedente, este aceea că euristica urmărește optimizarea căutării noului. Rezultă, așadar, că adjectivul de euristic semnifică a servi la căutarea optimizată a noului în cunoaștere și în practică.

Deși euristica dispune de un câmp deosebit de vast — ea acoperă întreaga activitate omenească care satisface măcar primele două condiții din cele trei redate mai sus — scapă din competența ei reflexia asupra fundamentelor și motivațiilor activității novatoare. Euristica nu se îndeletnicește deci cu explicații. Ea nu se interesează direct nici de interpretarea rezultatelor cercetării. Prin urmare, euristica se distinge clar de hermeneutică. Ea nu are latitudine de a se îndeletnici nici cu verificarea rezultatelor activităților cognitive, sub aspectul valorii lor de adevăr. Estimarea euristică nu vizează deci adevărul sau falsul, ci economicitatea, fertilitatea și eficacitatea căutărilor și amplexarea rezultatelor. Așadar în măsura în care ele nu amplifică elementul de noutate, explicația, verificarea și hermeneutica nu intră în sfera de aplicabilitate a euristicii.

BIBLIOGRAFIE

1. Aristotel, *Organon*, II, București, Editura științifică, 1958.
2. Dan Bădărău, *Problemele metodei în sistemul filozofic al lui Aristotel*, în „Dialectica materialistă — metoda generală a științelor particulare”, București, Ed. Academiei, 1963.
3. G. Klaus, *Cibernetica și societatea*, București, Editura politică, 1966.
4. G. Pólya, *L'heuristique est-elle un sujet d'étude raisonnable?* în „Méthode dans les sciences modernes”, Paris, Travail et Méthodes [f. a.].
5. G. Pólya, *Cum rezolvăm o problemă?* București, Editura științifică, 1965.
6. D. Pospelov, N. Pușkin, V. Sadovskii, *Euristicskoe programmitovanie i euristika kak nauka*, în „Voprosi filosofii”, nr. 7/1967.
7. R. Taton, *Causalités et accidents de la découverte scientifique*, Paris Masson et Cie, 1955.
8. O. K. Tihomirov, *Euristika celoveka i mašina*, în „Voprosi filosofii”, nr. 4/1966.
9. N. Wiener, *Mașinile mai inteligente ca oamenii?* în „Materialismul dialectic și științele naturii”, vol. IX, București, 1964.

СУЩНОСТЬ И ОБЛАСТЬ ПРИМЕНЕНИЯ ПОНЯТИЯ ЭВРИСТИКИ

(Р е з ю м е)

Автор статьи подчёркивает, что современный научный дух требует применения эвристики в широком масштабе. Подобный поворот привёл к расширению исследований, связанных с понятием эвристики и с его областью применения. Остановливаясь на многоплановом характере исследования проблематики эвристики, автор показывает, что она может быть рассмотрена унитарно и синтетически и под углом зрения общефилософской эпистемологии. В этой перспективе, понятие эвристики выражает определённое отношение субъекта к объекту, отношение, проявляемое заботой субъекта об определённых правилах, действиях, методах и средствах — практических или теоретических, — которые способствовали бы улучшению искания нового в познавательной и практической деятельности людей.

На основе выделения характерных черт эвристики, автор очерчивает область её применения, которая покрывает всю человеческую деятельность, удовлетворяющую условию быть оптимизированным исканием новых результатов.

ESSENCE AND REFERENCE FIELD OF THE NOTION OF HEURISTIC

(S u m m a r y)

The paper insists on the fact that the modern scientific spirit makes it necessary to cultivate heuristic on a large scale. Such a sudden change led to the amplification of the researches concerning the concept of heuristic and its field of application. Dwelling on the many-sided character of the investigation of the problems of heuristic the author shows that it can be tackled as a whole, synthetically, from the point of view of the general-philosophical epistemology. From such a perspective the notion of heuristic expresses a certain attitude of the subject towards the object, an attitude manifested in the subject's preoccupation for certain rules, operations, methods and means, either practical or theoretical, in order to better the search of the new in men's cognitive and practical activity.

On the basis of its characteristic notes the application domain of heuristic has been proved to cover the whole of man's activity in pursuit of new results.

ABSTRAȚIE ȘI IMITAȚIE ÎN ARTĂ

OVIDIU MAGHIARU

Cel care a pus bazele teoretice ale explicării motivelor în care rezidă deosebirea dintre arta imitativă și cea abstractă în istoria creației artistice este Wilhelm Worringer. Este vorba de unul dintre cele mai serioase studii pe care le cunoaștem dedicat problemei pe care o discutăm. Apărută în 1908, *Abstracție și intropatie* este o lucrare care își păstrează, nu în amănunt ci în spiritul ei, actualitatea.

După părerea lui Worringer, motivele fundamentale ale aspectului abstract sau imitativ al artei la diferite popoare și în diferite perioade istorice sînt de ordin subiectiv. Artă este abstractă sau imitativă în funcție de predominanța nevoii de abstracție sau a nevoii de intropatie. Aceste nevoi, Worringer le exprimă cu ajutorul termenului de *instinct* de abstracție sau intropatie. Atunci cînd predomină la un popor instinctul de intropatie arta este fidelă obiectului natural, este imitativă, iar cînd predomină instinctul de abstracție arta este abstractă, se îndepărtează, după caz, de forma naturală a lucrurilor, de culoarea sau de relațiile spațiale ale lucrurilor. „Rezumăm acum încă o dată rezultatul cercetărilor acestui capitol, spune Worringer, care ni se prezintă în definiția potrivit căreia în sfera noțiunii de stil pot fi concentrate toate elementele operei de artă ce-și găsesc explicația lor psihică în nevoia de abstracție a omului, pe cînd noțiunea de naturalism cuprinde toate elementele operei de artă, care rezultă din instinctul de intropatie“ [1, pag. 57]. Este interesant de notat curiozitatea că noțiunea de stil are cu totul altă semnificație în concepția lui Worringer în comparație cu alți autori. Fiindcă în concepțiile anterioare noțiunea de stil desemna tendințele de reprezentare prin artă a obiectelor conform cu proprietățile lor formale și spațiale reale, acest fel de reprezentare fiind considerat ca principala trăsătură a naturalismului și fiindcă modelul natural are un rol secundar în opera de artă, Worringer respinge acest sens al noțiunii de stil, asociindu-l cu tendința de abstractizare. „...după ce am pus noțiunea de naturalism în legătură cu procesul de intropatie, vrem să punem noțiunea de stil în legătură cu celălalt pol al simțirii artistice omenești, adică cu instinctul de abstractizare“ [1, pag. 46].

Observăm că creația artistică este studiată de Worringer plecând de la necesitatea găsirii impulsurilor de ordin psihologic care stau la temelie ei. Astfel, puțința de a crea este rezultatul unei „voințe artistice absolute“, idee preluată de la predecesorul său Alois Riegl. „Prin „voința artistică absolută“ se înțelege acea latentă cerință interioară, care — total independent de obiect și de modul creației — există pentru sine și se comportă ca voință de plăsmuire. Ea este momentul primar al oricărei creații artistice și orice operă de artă este, după ființa sa cea mai lăuntrică, numai o obiectivare a acestei voințe artistice absolute, existente aprioric“ [1, pag. 27].

W. Worringer observă și afirmă insuficiențele provenite din obiectivismul esteticii anterioare lui. De aceea, el simte necesitatea reconsiderării esteticii în așa fel încât să poată explica mai complet fenomenul artistic pornind de la principiul că nevoia de abstracție este firul roșu al întregii istorii a creației artistice. Această prismă teoretică pe care se construiește întreaga arhitectură a concepției sale înnoitoare poate fi privită și apreciată din puncte de vedere diferite în funcție de care valoarea ei este, de asemenea, diferită. Primul și cel mai important merit al teoriei lui Worringer ni se pare a fi depășirea esteticii clasice care avea ca premisă principiul fidelității operelor de artă față de realitatea naturală și care considera obiectul natural și frumusețea sa drept o condiție și criteriu al creației și al aprecierii operelor de artă. Este limpede că estetica clasică nu mai poate cuprinde și explica, datorită îngustimii principiului său mai sus amintit, creația artistică a unor popoare ne-europene din trecut și nici pe cea europeană contemporană. Concepția lui Worringer reprezintă bazele unei estetici capabile să explice anumite mecanisme de ordin psihic care îl fac pe om să creeze opere ce neagă realitatea sub aspectul ei fenomenal, exterior, vizual, impunându-se în raport cu opera de artă nu obiectivul ci subiectivitatea artistului. Cea mai mare parte a creațiilor din secolul nostru poartă această amprentă a predominanței subiectului asupra obiectului. În lucrarea la care ne referim, autorul respinge părerea străveche, formulată inițial de către Aristotel, despre opera de artă născută din nevoia de imitație proprie omului. Worringer nu neagă existența instinctului de imitație, ca parte componentă a subiectivității, dar îi acordă importanță numai atunci când este vorba de îndemânarea umană. Imitarea naturii nu are nimic comun cu estetica pentru că satisfacerea acestui instinct nu înseamnă artă.

Este evident că avem aici de-a face cu o înțelegere limitată a termenului de artă imitativă și teorie a imitației. Imitația are sensul de reproducere pasivă a mediului natural înconjurător. Știm însă că nici în antichitate (mai cu seamă în opera lui Aristotel) termenul de imitație nu a avut sensul simplist pe care i-l acordă Worringer ci sensul de veridicitate, de fidelitate în linii foarte generale față de natură și viață. Numai pentru acest motiv, Worringer utilizează pentru arta figurală, obiectuală, realistă, termenul de naturalism. Astfel, intropatia și arta naturalistă izvorită din nevoia satisfacerii acestui instinct au o aplicabi-

litate restrînsă fiindcă se întemeiază numai pe experiența antichității greco-romane și cea a Renașterii. Worringer observă înainte cu doi ani de apariția primei opere de artă abstractă că o premisă a explicării artei este principiul abstracției. În funcție de acesta își definește și intențiile: „Căci ideea de bază a încercării noastre este de a arăta cum această estetică modernă, care pleacă de la noțiunea de intropatie, este inaplicabilă în multe domenii ale istoriei artei. Punctul său arhimedic se află numai pe unul din polii simțirii artistice omenești. Ea se va dezvolta ca un sistem estetic cuprinzător abia atunci cînd se va uni cu liniile care-și au originea în polul opus.

Acest pol contrar îl socotim a fi o estetică în care cercetarea pornește de la instinctul de abstracție, în loc să pornească de la instinctul de intropatie al omului. Așa cum instinctul de intropatie, ca premisă a trăirii estetice, își găsește satisfacția în frumusețea organicului, tot așa instinctul de abstracție își află frumusețea sa în anorganicul care neagă viața, în domeniul cristalin, în general vorbind în orice legitate și necesitate abstractă“ [1, pag. 23].

În afară de o lărgire a sferei esteticii atît sub raportul geografic cît și a eficacității sale teoretice, Worringer, putînd fi considerat din acest motiv adevăratul întemeietor al esteticii moderne, realizează o motivație psihologică a tendinței de abstractizare în creația artistică manifestată în mai toate epocile istorice, pe lângă cealaltă tendință, de intropatie considerată a fi de importanță artistică minoră. Sub acest raport, ne aflăm în fața unei teorii de incontestabilă valoare, ce contribuie la înțelegerea raporturilor din planul subiectivității în istoria creației artistice precum și la înțelegerea artei moderne a cărei trăsătură fundamentală constă în preponderența subiectivității. Știînd că estetica tradițională a avut ca preocupare principală studiul prezenței realului obiectiv în operele de artă, lucrarea lui Worringer și altele care s-au elaborat în zilele noastre studiază cu precădere exprimarea eului, a subiectivului în creația contemporană.

Limitele concepției lui Worringer constau în neglijarea factorilor de origină obiectivă care determină „instinctul de abstracție“. Pentru el există pur și simplu un instinct de intropatie și altul de abstracție; în funcție de ponderea unuia sau a celuilalt la diferite popoare sau în diferite epoci istorice la același popor, arta va fi naturalistă sau abstractă. Originea acestor instincte, complexul de cauze care fac să predomine unul sau altul dintre cele două instincte nu-l interesează. Afirmarea rolului hotărîtor al instinctelor de intropatie sau abstracție în creația artistică fără menționarea originii acestor instincte, îl situează și pe Worringer în rîndul esteticienilor de origine subiectivistă.

Studiînd arta pregreacă și, în general, arta primitivă, constatăm că ea este neimitativă sau mai puțin imitativă. Faptul se datorește, credem noi, relațiilor deosebite ale omului din această perioadă cu natura înconjurătoare, care nu au fost atît de intense și multilaterale încît obiectele naturale să aibă o valoare în sine. Dincolo de obiectele naturale se află întotdeauna ceva, un plus în raport cu natura, plus cu semni-

ficații multiple pe care omul și le reprezintă în conștiință obiectivându-le în creațiile sale. În creațiile egiptene, de exemplu, aceste semnificații sînt deosebit de evidente și, putem spune, scopul omului creator, al artistului, nu este acela de a-l reprezenta pe om ca om ci de a-i conferi acestuia un plus merit să-l situeze pe un plan superior datelor sale naturale, reale. Aceste semnificații nenaturale erau mult mai intense la egipteni decît la greci. Tocmai de aceea, arta egipteană manifestă un interes scăzut față de aspectele strict naturale ale omului, preocupîndu-se esențialmente de exprimarea unui conținut care să evidențieze credința lor în eternitate. Această credință în eternitate, element dominant în arta egipteană, nu poate fi redată decît prin, mijloace artistice abstracte. Încinăm să credem că plusul pe care creatorul îl transmite creațiilor sale în perioada primelor civilizații de mare amplasare istorică, cum este și cea egipteană, își are sorgintea în minusurile raporturilor omului cu natura.

Dezvoltarea cunoașterii, pe fondul general al dezvoltării practicii, înseamnă apropierea omului de natură și începutul procesului de demitizare a naturii și a omului, de separare a semnificației mitice a obiectului de obiectul însuși. Natura și obiectele sale apar din ce în ce mai mult ca obiecte cu valoare naturală, ca obiecte în sine utile omului și din ce în ce mai golițe de semnificația lor mitică anterioară. Se pare că aspectul abstract al artei primitive se datorește sărăciei de relații practice și cognitive dintre om și natură, fapt care explică încărcătura mitică a obiectelor naturii, iar pe planul creațiilor de imagini consecința constă în neglijarea reprezentării obiectelor ca atare și insistența asupra evidențierii semnificațiilor nenaturale.

Caracterul imitativ al artei din Grecia sau Roma antică îl putem explica pornind de la o cunoaștere incomparabil mai amănunțită a proceselor naturale și de la creșterea importanței practice a lucrurilor din natură. Motive de ordin practic și gnoseologic stau, după părerea noastră, la baza procesului de trecere treptată de la reprezentarea abstractă la cea imitativă pe planul creației artistice. Aceste raționamente ne vor permite, la locul potrivit, să explicăm caracterul abstract al artei bizantine sau procesul de îndepărtare de natură a artei moderne.

Problema explicării evoluției relațiilor artei cu natura, a motivelor ce stau la baza modificării acestor relații în istorie, este o problemă de principiu în estetică. Fără dezvăluirea resorturilor acestor modificări nu poate fi definit conceptul de artă și mai ales nu poate fi explicată arta secolului XX a cărei deosebire fundamentală în raport cu arta secolelor anterioare este renunțarea la reprezentarea ei imitativă prin renunțarea la reprezentarea proprietăților spațiale reale ale obiectelor, a raporturilor lor spațiale cu alte lucruri, a formei lor reale și a culorii lor reale.

În estetica contemporană nu vom găsi prea multe încercări de exegeză a evoluției raporturilor practice dintre om și natură, evoluție care constituie fondul general pe care sînt așezate transformările ce privesc relațiile dintre artă și natură. Cu excepția cîtorva esteticieni,

cum este E. Fischer sau Mario De Micheli, de exemplu, asistăm azi la o deosebită amplificare a factorului subiectiv în explicarea genezei, a ființării și a receptării operelor de artă. În general, predomină subiectivismul în acest domeniu, subiectivism ce decurge logic din neglijarea condițiilor obiective care influențează creația artistică în calitatea ei de proces istoric. La rîndul ei, neglijarea condițiilor obiective este o consecință a ruperii creației artistice de activitatea generală de creație, de munca productivă a omului, de practică. Istoricitatea relațiilor dintre artă și realitate nu se poate altfel studia, decît avînd în vedere influențele complexe pe care activitatea generală de muncă și cunoaștere o are asupra societății în ansamblu și asupra creației artistice în mod special. În această direcție, filozofia marxistă ne oferă, sub raport metodologic, principiile generale care ne permit să ne apropiem de soluționarea mai justă a acestei complicate probleme.

În ansamblul dezvoltării societății omenești deci, specificul reprezentărilor pe care azi le numim opere de artă a depins în mare măsură de dialectica obiectivului și subiectivului, de predominanța unuia sau a celui-lalt dintre acești doi factori. Creațiile cu caracter abstract sînt produsul unor epoci al căror specific, din acest punct de vedere, constă în rolul preponderent pe care factori de natură subiectivă l-au avut în raport cu natura, practica și cunoașterea științifică. Dimpotrivă, în acele epoci în care practica și cunoașterea științifică sînt în plină dezvoltare, creațiile artistice sînt mult mai apropiate de formele obiectelor naturale. În acest fel ne putem explica deosebirea dintre arta bizantină și cea a Renașterii, de exemplu. Calitățile generale ale artei bizantine o fac să fie mult mai abstractă, mai îndepărtată de natură. Hieratismul ei și convenționalismul de conținut și tematic se datoresc predominanței credinței religioase, cu alte cuvinte a factorului subiectiv în viața societății în general și, în consecință, și în creația artistică. În comparație cu epoca bizantină, Renașterea a însemnat un important pas înainte pe calea cunoașterii legilor naturii și a dezvoltării practicii sociale; în artă consecința constă în descoperirea legilor perspectivei, ceea ce a apropiat pe artist și opera sa de aspectul natural al obiectelor sau al omului.

În această problemă sîntem de părere că principiul care ne permite să reconstituim motivația de la baza multiplelor variații ale artei diferitelor epoci istorice — faptul că în anumite perioade *abstracția* este o caracteristică generală a operelor create iar în altele *imitația* — este principiul marxist al practicii și al rolului ei în viața socială. Practica socială cuprinzînd interrelațiile dintre om și natură și dintre oameni stabilite în procesul de însușire prin transformare și cunoaștere constituie fondul general care determină în ultimă instanță și natura creației artistice. Plecînd de la această premisă putem formula ideea, general valabilă în istoria artelor, că opera de artă, în orice epocă istorică, este o atitudine specifică a omului față de natura spontană, față de mediul creat ce formează aspectul obiectiv al civilizației sale. De aceea, aprecierea creației artistice a oricărei epoci nu poate evita raportarea ei la mediul înconjurător, fie că este vorba de o afirmare, o subliniere a

acestui mediu, așa cum procedează arta imitativă, fie că este vorba de o negare mai mult sau mai puțin profundă, așa cum procedează arta abstractă. Din activitatea socială practică, în fiecare epocă, rezultă o anumită experiență în care factori de ordin obiectiv sau subiectiv sînt prezenți cu intensitate mai mică sau mai mare. Dialectica celor doi factori în experiența umană, pe fondul general al practicii, explică în ultimă instanță natura imitativă sau abstractă a artei diferitelor epoci istorice.

Principiul marxist menționat mai sus nu constituie, desigur, o premisă suficientă pentru a explica în detaliu fiecare modificare de stil sau manieră în activitatea de creație și receptare a artei. Au existat și există numeroși factori de ordin subiectiv sau obiectiv de importanță locală și momentană în viața și activitatea fiecărui popor sau în diferite etape ale dezvoltării unui popor, care îi scapă istoricului de artă sau esteticianului și de care depind, fără îndoială, multe din particularitățile creațiilor din domeniul artei. Privind însă în general fenomenul artistic vom descoperi aspecte unificatoare care definesc și fac, deci, să se deosebească creațiile aceluiași popor în diferite epoci sau creațiile diferitelor popoare. Numai în acest sens general înțelegem noi principiul după care premisele oricărei arte se află, în ultimă instanță, în activitatea practică. Cu alte cuvinte putem exprima aceeași idee: natura artei din orice epocă istorică nu depinde nici de factori exclusiv obiectivi și nici de factori exclusiv subiectivi. Din păcate în literatura critică, de istoria artei sau estetică, din trecut și din prezent, nu vom găsi preocupări prea insistente în sensul studierii corelației dialectice dintre obiectiv și subiectiv din a căror interferență rezultă, în linii mari, modul de a reprezenta artistic existența.

*

Principiul menționat de noi mai sus, care explică aspectul abstract sau naturalist al artei, a fost ilustrat cu exemple din trecut. Sîntem de părere că eficiența sa teoretică se extinde și asupra artei contemporane. Pentru a evidenția această eficiență ne vom referi la cîteva din caracteristicile artei contemporane, așa cum sînt ele tratate de cei ce se ocupă de teoria artei azi, însoțindu-le de cîteva aprecieri critice.

Operele de artă create în secolul nostru sub impulsul unei multitudini de motive, majoritatea de ordin social, se disting printr-o sumă de particularități ce le fac să se deosebească radical de cele create pînă atunci. Aceste deosebiri au determinat pe plan teoretic preocupări menite să stabilească raporturile dintre principiile de creație anterioare și cele ce stau la temelia noilor orientări.

Cei dintii care au sesizat deosebirile dintre operele de artă muzicale, plastice, literare, create începînd cu primul deceniu al secolului nostru și cele anterioare acestei perioade au fost criticii. La nivelul criticii de artă au apărut primele opinii care fie că exprimau încredere în noile modalități de creație fie le dezavau. Treptat, renunțarea la principiile de pînă atunci în conceperea și realizarea operei de artă a determinat o criză a principiilor estetice anterioare care nu mai acopereau, sub ra-

port teoretic, noile creații. A început astfel căutarea, de către esteticieni, a elementelor comune care caracterizează noile creații, noile raporturi dintre creator și operă, noile caracteristici formale ale operei, noile relații dintre opere și receptorii lor. Au apărut numeroase teorii estetice, profund contradictorii, menite să fundamenteze teoretic noile orientări. Mulți dintre esteticieni considerau noile direcții ca o adevărată revoluție artistică, ca o negare parțială sau totală a artei tradiționale și a principiilor teoretice izvorâte din ea. Ca atare, pe planul esteticii, s-au inițiat critici la adresa conceptului de artă așa cum fusese el elaborat anterior, respectiv au fost atacate teoria imitației și principiile realismului derivate din ea. Vom încerca să arătăm în cele ce urmează că principiul imitației și cel al abstracției nu sînt incompatibile, ci permanente în istoria creației artistice; vom arăta, de asemenea, că tendințele abstractizante ale artei contemporane nu epuizează fenomenul artistic, ci constituie numai o modalitate a creației care nu exclude orientarea realistă.

Enumerarea determinantelor artei moderne a fost realizată de mulți esteticieni și critici de artă. Dincolo de unele deosebiri de detaliu se remarcă unitatea părerilor referitoare la aceste determinante, mai cu seamă cînd este vorba de artele plastice. Noi vom cita pe cea făcută de R. Garaudy pentru că este mai succintă.

„*Desenul* este din ce în ce mai puțin conturul unei imagini sau semnul abstract al unui sentiment și din ce în ce mai mult urma sau dîra unei mișcări, a unui act.

Culoarea nu mai e necesarmente tonul local al lucrurilor, nici jocul impresionist al soarelui și al vieții, nici un simbol de valoare pur emoțională, ea capătă o valoare constructivă, creînd un spațiu care nu mai este dat ci construit.

Compoziția nu mai e necesarmente o variantă a punerii în scenă, care se supune legilor fizice și geometrice ale lucrurilor, și nici un aranjament pur decorativ sau muzical; ea este construirea unui „model“ care exprimă structura unui act. Ea nu mai este supusă lucrurilor exterioare sau exclusiv participării creatoare la procesul de devenire a lumii.

Tabloul este astfel un obiect a cărui valoare nu se măsoară în raport cu o lume pe care e presupus a o reprezenta“ [2, pag. 193—194].

Observăm că datele operei de artă nu mai sînt impuse de lumea obiectivă, ci de subiectul creator. Artistul nu mai reprezintă în opera sa o lume ale cărei date le extrage din realitatea obiectivă, ci *inscrie* în realitatea operei o viziune ce izvorăște din propriul lui eu. Această răsturnare a raportului dintre obiectiv și subiectiv în arta modernă este numită „eliberare a creatorului de sub dominația teroristă a naturii“, eliberare ce definește condiția fundamentală a artistului în societatea contemporană. De la această constatare reală, s-a ajuns la formularea principiului, fals, al autonomiei artei atît față de natură cît și față de societate.

Fără îndoială că analizînd caracteristicile principale ale operelor de artă din secolul nostru, fie ele poezie sau pictură, putem constata faptul că dacă arta tradițională poate fi caracterizată ca un *dialog* între creator și natură sau societate, în care interlocutorii aveau un rol aproximativ

egal, în arta modernă se tinde către un *monolog* al creatorului, absența elementelor de proveniență naturală sau socială fiind un scop. Dacă în arta tradițională asemănarea cu natura sau realitatea socială era un criteriu al aprecierii estetice, în arta modernă non-*asemănarea* a devenit un criteriu al aprecierii operei.

Din punctul de vedere al criticului, care studiază evenimente artistice particulare, analiza motivelor subiective care îl determină pe creator să realizeze opera sa într-un anumit fel este inevitabilă și necesară; pentru estetician acest demers nu este suficient. El trebuie să caute motivele obiective care se află în viața practică a societății și care determină, în ultimă instanță, formația subiectivă a creatorilor, fără să neglijeze, desigur, particularitățile lor psihice individuale.

Arta contemporană și tendințele ei dominant abstractizante sînt o consecință a schimbărilor de ordin calitativ în viața practică a societății. Dacă arta primitivă, egipteană și cea bizantină ilustrează relativ limpede teza formulată de noi cu scopul de a găsi o explicație justă faptului că în unele epoci arta este mai apropiată iar în altele mai îndepărtată de natură, arta contemporană este și ea, ca fenomen social, efectul unor factori noi în practica societății. Am încercat să arătăm că arta greacă și romană antică și, mai ales, arta Renașterii sînt mai apropiate de datele vizuale ale obiectului pentru că se realizează un salt pe calea cunoașterii științifice a naturii, cunoaștere care îl apropie pe om de obiect, face să crească sentimentul dominării obiectului în procesul practicii. Momentele de apropiere a omului de natură prin cunoaștere și însușire practică se traduc pe planul creației artistice printr-un interes crescînd față de datele științifice ale obiectului, prin reprezentarea artistică a obiectului în funcție de proprietățile lui mecanice, geometrice etc. Treptat, în secolele următoare, datorită evoluției cunoașterii și practicii, sentimentul dominării naturii se amplifică din ce în ce mai mult. În secolul nostru, atingîndu-se un grad foarte înalt de cunoaștere și dominare practică asupra naturii, sentimentul dominării obiectului este atît de profund încît interesul în sensul reprezentării lui, a obiectului, în conformitate cu elementele formale și geometrice care îi sînt proprii, devine minim. Astfel, obiectul este transfigurat, supus unor transformări multiple în funcție de subiectivitatea artistului. Predominanța subiectivității artistului în creațiile sale se datorește, deci, unui sentiment de posesiune a obiectului, atît teoretic cît și practic, atît de adînc, încît reprezentarea în limitele lui naturale devine o banalitate și nu mai constituie ceva atractiv pentru unii dintre artiști.

În concluzie, sîntem de părere că arta de tendință realistă sau abstractizantă este, în ultimă instanță, reflexul, pe planul creației, al unor cauze ce rezidă în practica socială. Numai analizînd relațiile dintre viața practică a societății și creația artistică vom putea evidenția cauzalitatea profundă a variațiilor de stil și viziune, succesiunea sau simultaneitatea modalităților realiste sau abstracte în istoria creației artistice.

În al doilea rînd, ni se pare că termenul de artă modernă este îngust înțeles și de Garaudy și de alți esteticieni care s-au ocupat cu evidențierea

dintre arta tradițională și cea contemporană. În două direcții este îngustat termenul de artă modernă: se apreciază sau se subînțelege că arta abstractă contemporană este superioară artei secolelor precedente care manifestă fidelitate față de obiect. Apoi, se uită faptul că tendințele moderne abstractizante nu sînt singurele modalități de creație în zilele noastre. Pe lângă numeroasele orientări care se îndepărtează de realitate, continuă să existe arta realistă. Numeroși esteticieni și chiar istorici de artă confundă termenul de artă modernă cu tendințele non-realiste.

Nu avem aici posibilitatea să alcătuim un sistem de argumente care să demonstreze insuficiența ierarhizării valorice a creației artistice în funcție de natura realistă sau abstractă a operelor de artă în diferite epoci. Vom aminti doar faptul că istoria artelor dovedește cu prisosință că *valoarea artistică* a operelor de artă nu este, în primul rînd, dependentă de gradul de apropiere față de natură. Nu putem aprecia, de exemplu, că opera lui Brîncuși sau Moore este superioară celei a lui Donatello sau Michelangelo pentru că este mai abstractă, mai îndepărtată de aspectul natural al omului.

Pe de altă parte, arta modernă, așa cum este ea definită de unii esteticieni, nu se află în relații de incompatibilitate cu arta fidelă realului. Ea a dovedit doar că este posibilă crearea operei de artă și în alt mod decît respectînd datele formale ale realului. Artă abstractă și cea realistă sînt două modalități de creație care au existat și în trecutul istoric și vor continua să existe și de aici încolo fără a se exclude reciproc și oferind posibilitatea opțiunii față de una sau alta dintre cele două modalități.

BIBLIOGRAFIE

1. Wilhelm Worringer, *Abstracție și intropatie*, Editura Univers, București, 1970.
2. Roger Garaudy, *Marxismul secolului XX*, Editura politică, București, 1969.

АБСТРАКЦИЯ И ПОДРАЖАНИЕ В ИСКУССТВЕ

(Резюме)

Автор рассматривает спорный вопрос отношения между абстрактным искусством и искусством, верным действительности. Изложены социальные причины абстрактного или подражательного направления в создании произведений искусства в разные исторические эпохи, исходя из критического анализа решений, предложенных в этом смысле В. Воррингером в его работе *Абстракция и интропатия*. Автор пытается решить этот вопрос, основываясь на принципах марксистской философии, на диалектике объективного и субъективного в практической деятельности общества.

ABSTRACTION ET IMITATION EN ART

(R é s u m é)

L'article traite du problème très discuté du rapport entre l'art abstrait et l'art fidèle à la réalité. On met en discussion les causes sociales de l'orientation soit *abstraite*, soit *imitative* dans la création des oeuvres d'art aux différentes époques historiques, en partant de l'analyse critique des solutions proposées en ce sens par W. Worringer dans son ouvrage *Abstraction et intropathie*. On tente de résoudre ce problème en s'appuyant sur les principes de la philosophie marxiste et la dialectique de l'objectif et du subjectif dans l'activité pratique de la société.

DIN ISTORIA FILOZOFIEI

ENGELS DESPRE ISTORIA FILOZOFIEI

EUGEN RÓZSA

Deși n-a consacrat numeroase lucrări istoriei filozofiei, problemele dezvoltării filozofice sînt puternic prezente în gîndirea lui Friedrich Engels, întemeietor, împreună cu Karl Marx, al marxismului. Opera lui Engels este, și ea, o dovadă grăitoare despre inseparabilitatea filozofiei de istoria filozofiei în marxism.

Corelația aceasta strînsă între filozofie și istoria filozofiei face ca concepția marxistă despre filozofie să întărească și felul marxist de a considera istoria filozofiei.

Filozofia marxistă a lui Engels constituie un antidot de mare forță împotriva tuturor tendințelor de a reduce orizontul filozofic, prezentînd filozofia într-o formă mai mult sau mai puțin hotărîtă și, într-un sens sau altul, ca fiind închisă în cadrele prea înguste ale antropologiei. Preocupările deosebit de intense ale lui Engels privind problemele filozofice ale cercetării naturii, prețuirea înaltă a științelor naturii, bine conturată în general și în special în rezultatele noi relevînd dialectica lucrurilor în lume, orientarea gîndirii sale spre înglobarea firească a ontologiei, se afirmă ca excluzînd tendințele de îngustare a domeniului filozofic. Poziția aceasta a lui Engels, ca expresie a spiritului filozofic marxist în general, prezintă un deosebit interes actual. Fenomenul ce s-ar putea numi antropologizarea filozofiei a fost prezent, desigur, în vremea lui Engels ca un revers al accentuării caracterului activ al cunoașterii și al conștiinței în tot conținutul ei. Dar fenomenul acesta nu s-a prezentat atunci ca generalizat. Chiar și mai tîrziu, și chiar și în aria de prezență a idealismului, a existat rezistență, care s-a manifestat ca militînd pentru integralitatea domeniului filozofic, în gîndirea unor filozofi ca Henri Bergson și, într-un anumit sens, ca Edmund Husserl. Dar se poate afirma cu bună dreptate că în contemporaneitatea occidentală acest fenomen cîștigă din ce în ce mai mult teren. Sigur este că cercetările multiple spre a de-

termina de aproape obiectul științelor umane împing oarecum gândirea contemporană în acest sens. Dar existența acestor studii necesare, utile, promițătoare de importante rezultate, dintre care unele nu puțin însemnate au și fost realizate, — nu implică nimic determinant în această direcție a îngustării. În astfel de condițiuni gândirea marxistă operează o adevărată reprimire a ontologiei în orizontul filozofic și accentuează totodată sensul uman și menirea socială a filozofiei.

Acest fel de a privi filozofia salvează de îngustări și domeniul istoriei filozofiei. În felul acesta este neutralizată tentația de a neglija, sau de a subaprecia acele concepții de o covârșitoare importanță din trecutul filozofic, care, avînd în vedere domeniul filozofic neciuit, au asigurat locul cuvenit ontologiei. Marxismul intervine în acest sens și în cearta dintre secole, și în special, între altele, și în cearta pe care secolul al XVIII-lea a căutat-o secolului al XVII-lea. Cearta aceasta secolul al XVIII-lea, născînd, a început-o în primul rînd, prin celebrul Pierre Bayle, care a acuzat secolul precedent de „metafizică“, vizînd și preocupările ontologice foarte accentuate ale celor mai mari reprezentanți ai acestei epoci. Se poate considera ca o soluție a problemei astfel ridicate prețuirea înaltă de către Engels a unor filozofii în multiplele lor aspecte, ca cea a lui Descartes sau cea a lui Spinoza, de către Engels care de altfel le cunoaște foarte bine și accentuează în consecință marea valoare și a secolului al XVIII-lea, și care apreciază mult și pe Pierre Bayle ca liber cugetător. Dar abdicarea parțială, ce o constituie renunțarea la ontologie, se reînnoiește în decursul vremurilor, și istoricul marxist al filozofiei are continuu nevoie să aibă în vedere poziția lui Engles, pentru a caracteriza în mod just această autochinuire a filozofiei ori de cîte ori ea se ivește în diferite forme, în cursul istoriei.

Engels atribuie un rol deosebit de mare științei, contopind spiritul filozofic cu cel științific fără să dizolve filozofia în științele pozitive. Împotriva pretențiilor de valabilitate contemporană a filozofiilor vechi, face apel la științele pozitive, dar lasă totodată neatins specificul filozoficului. Engels situează filozofia pe planul celei mai înalte generalități în domeniile naturii, societății și gândirii, fără ca să creadă însă că la generalitatea filozofică s-ar putea ajunge printr-o simplă generalizare. În adevăr Engels consideră că „științele naturii s-au transformat din științe empirice în științe teoretice și astfel se realizează, pe baza sintezei rezultatelor dobîndite, sistemul materialist de cunoaștere a naturii“.

După Engels la filozofie se ajunge pe întregul ei domeniu nu prin simpla generalizare, ci pe bază de sinteză, deci prin virtutea creatoare a sintezei, ce evidențiază planul deosebit al filozofiei.

În conformitate cu această concepție despre legătura strînsă între filozofie și știință se consideră la Engels relația între dezvoltarea filozofică și cea științifică, și se scoate în evidență rolul imens al dezvoltării științei în acest domeniu. Rolul științei este în adevăr deosebit de mare, întrucît ea nu influențează numai imaginea despre lume și viață a filozofiilor, ceea ce este ușor de înțeles, dar diferitele filozofii nu pot fi înfățișate, după Engels, în întregime nici chiar în fundamentul lor mate-

rialist, sau idealist, fără a ține seamă de dezvoltarea științelor din epocile respective. Scoaterea în evidență în gradul cel mai înalt a rolului dezvoltării științei se realizează în adevăr de către Engels care afirmă că materialismul își modifică forma cu fiecare descoperire epocală făcută în domeniul științelor naturii, și că de cînd și istoria este supusă studierii materialiste se deschide și aici o cale nouă de dezvoltare.

Fără a lua o atitudine negativă în această privință, afirmînd chiar cu hotărîre relativă autonomie a dezvoltării filozofice, Engels accentuează rolul dezvoltării științelor pentru a arăta că filozofii n-au fost împinși înainte prin forța ideii pure. În adevăr influența „progresului formidabil și din ce în ce mai impetuos al științelor naturii și al industriei“, spune Engels, apare la suprafață la materialisti, dar ea se manifestă și prin faptul că și sistemele idealiste se umplu din ce în ce mai mult cu un conținut materialist. Se înțelege de la sine că nu toate sistemele idealiste sînt în egală măsură receptive față de penetrația științifică. Dar despre un sistem ca cel al lui Hegel, Engels a putut afirma că „nu reprezintă decît un materialism răsturnat“. Iată că nu numai dialectica hegeliană cere o operație de punere pe picioare, ci grație pătrunderii masive a științei, și conținutul sistemului lui Hegel poate să beneficieze, în multe privințe, de o astfel de operație. Dar importanța deosebită a dezvoltării științifice pentru dezvoltarea filozofică este ilustrată și prin faptul că Engels explică atît ivirea formelor dialecticii cît și apariția concepției mecaniciste prin stadiul de dezvoltare a cunoașterii în general și prin faza de dezvoltare a științelor în epoca respectivă în special.

Astfel Engels arată în mod multilateral că dezvoltarea științei are efect de mare importanță asupra dezvoltării filozofice nu numai pe aria largă a imaginilor filozofice despre lume și viață, ci și în profunzimea filozofică a fundamentelor materialiste și idealiste, precum și a bazelor dialectice și mecaniciste. Știința nu este desigur factorul ultim de explicare, și ea avînd nevoie să fie explicată. Dar exprimînd gîndirea marxistă în general, Engels arată că spiritul științific este cu multă eficacitate operant pe întregul domeniu filozofic.

În sinteza superioară, în cea filozofică este totdeauna implicat în mod necesar un răspuns la problema fundamentală a filozofiei și anume la problema privind primordialitatea gîndirii sau a ființei — a spiritului sau a naturii —, teză marxistă a lui Engels pe baza căreia se afirmă, în fond, că în ultimă analiză filozofia este determinată de dezvoltarea relațiilor sociale și economice, curente filozofice fundamentale fiind expresii ale luptei de clasă, conținînd un mesaj social.

Determinarea de către Engels a mesajului social, cuprins în materialism sau idealism, reprezintă o unitate ce se poate realiza numai cu prețul unei adevărate măiestrii a scrupulozității științifice și a simțului delicat al nuanțelor, unitate deschizătoare de largi orizonturi de cercetare în istoria filozofiei. Din analizele lui Engels reiese limpede că poziția afirmînd primordialitatea ființei față de gîndire, a naturii față de spirit, baza materialismului, nu implică totodată și determinarea felului mate-

rialismului. Concepția afirmînd în mod just relația de primordialitate, tocmai din motivul caracterului just al acestei afirmații, are, în orice formă s-ar prezenta, o însemnătate imensă. Dar ea poate să nu aibă plenitudinea valorii sale în toate privințele, manifestîndu-se în anumite forme pe care le poate lua. În adevăr poate exista — și Engels a arătat că a existat de fapt — și un materialism aristocratic, de exemplu cel al lui Hobbes. Engels recunoaște meritele incontestabil de mari ale filozofiei materialist-ateiste a lui Hobbes, și apreciază și influența ulterioară a acestei filozofii. Dar materialismul aristocratic al lui Hobbes îl caracterizează ca atare. Materialismul acesta nu putea să caute și să obțină legătura cu masa revoluționară care a înaintat în Anglia de atunci sub alt semn. Engels adaugă că la început concepția materialistă și trecînd în Franța a rămas aristocratică, dar că după scurtă vreme materialismul și-a revelat caracterul revoluționar. Unitatea între scrupulozitatea științifică și arta de a scoate în evidență nuanțele se manifestă și atunci cînd Engels, vorbind despre secolul al XVIII-lea, afirmă că „materialiștii francezi au fost adevărați filozofi ai burgheziei și chiar ai revoluției burgheze“. Este limpede cît de departe merge Engels în nuanțare atunci cînd, referindu-se la burghezia în ascensiune, face deosebire între a fi folozof al burgheziei și a fi filozoful revoluției burgheze.

În același spirit metodologic consideră Engels filozofiile idealiste, respingînd principal idealismul ca idealism.

Ceea ce permite lui Engels o asemenea prețioasă enunțare în interpretare este faptul că nu are în vedere numai fazele de ascendență și descendență ale claselor, dar și mobilitatea atitudinii lor în acest cadru general și condițiile de existență ale diferitelor formații sociale în deplina lor concretitudine. Iată de ce spune următoarele: „Concepția noastră despre istorie e mai întii de toate o călăuză pentru studiu, și nu o pîrghie pentru construcții în genul lui Hegel. Intreaga istorie trebuie studiată din nou, condițiile de existență ale diferitelor formații sociale trebuie cercetate fiecare în parte înainte de a încerca să se deducă din ele concepțiile politice, juridice, estetice, filozofice, religioase etc., care le corespund... Aici avem nevoie de un ajutor masiv, domeniul este nesfîrșit de vast...“.

În condițiile inseparabilității filozofiei de istoria filozofiei, corelație valabilă pentru întreaga gîndire marxistă, este firesc că aria de preocupări privind istoria filozofiei este foarte largă la Friedrich Engels, și că nu există foarte mulți filozofi însemnați în gîndirea filozofică în lunga sa dezvoltare care să fi evitat privirea sa pătrunzătoare. Gîndirea antică, prin Thales, Anaximandru, Anaximene, Pitagora, Leucip, Democrit, Aristotel, Epicur, i-a reținut atenția, fără ca contemporaneitatea de atunci, cuprinzînd și pe neokantieni, să rămînă în afara terenului său de cercetare. Renașterea l-a atras. A prețuit secolul lui Descartes, Spinoza, Bacon, Leibniz. A cunoscut în mod aprofundat secolul al XVIII-lea. Găsim în opera sa magistrala prezentare a filozofiei clasice germane. Marea varietate a ideilor sale asupra figurilor și curentelor filozofice, Engels a prezentat-o în toate operele sale filozofice, exprimîndu-se ca istoric al filo-

zofiei nu numai în *Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane*, ci și în *Anti-Dühring*, în *Dialectica naturii*, în scrisorile sale, etc.

Meritele lui Engels în domeniul istoriei filozofiei nu se reduc însă la caracterul larg al privirii sale și la ideile interpretative de mare preț pe care le-a exprimat. De o incontestabil de mare valoare este contribuția sa la elaborarea metodei de cercetare a istoriei filozofiei. Dar o deosebită însemnătate are și faptul că prin unele idei ale sale Engels a dat și un program de cercetare, bazat pe o concepție adâncă a dezvoltării filozofice. Vorbind despre înrîuririle economice asupra materialului filozofic existent în adevăr, Engels spune: „Economia nu creează aici nimic a nevo (nemijlocit din ea însăși), dar ea determină felul modificării și dezvoltării mai departe a materialului ideologic preexistent, ba și aceasta în majoritatea cazurilor indirect, dat fiind că oglindirile politice, juridice și morale sînt acelea care exercită cea mai mare înrîurire directă asupra filozofiei“. Dezvoltarea filozofică în fond nu se poate înțelege deci decît înglobată în dezvoltarea culturală în ansamblul ei, concepînd cultura societății ca fiind determinată, în ultimă analiză, de existența socială.

ЭНГЕЛЬС ОБ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

(Резюме)

Автор статьи показывает, что творчество Энгельса является красноречивым доказательством неразрывности философии и истории философии в марксизме. Эта тесная корреляция приводит к тому, что неисключение онтологии из философского горизонта сочетается с оппозицией по отношению к недооценке тех концепций философского прошлого, которые проявляют интенсивные онтологические интересы. Показывается зависимость истории философии от философии, иллюстрированная марксистским творчеством Энгельса, и что касается отношения между философским и научным духом. Исходя из основного вопроса философии, автор показывает образцовый способ, которым Энгельс изучает социальное назначение философий. Автор останавливается на широкой сфере интересов Энгельса в области истории философии. Показывается, что, в основном, согласно марксистскому мировоззрению, основоположниками которого были Карл Маркс и Фридрих Энгельс, философское развитие можно понять лишь включая его в культурное развитие в целом, постигая, что культура общества определена в конечном итоге общественным бытием.

ENGELS SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

(Résumé)

On montre dans cette étude que l'oeuvre de Engels constitue une preuve éminente de l'inséparabilité de la philosophie et de l'histoire de la philosophie dans le marxisme. Cette étroite corrélation permet à la fois de ne pas exclure l'ontologie de l'horizon philosophique et de s'opposer à la sous-appréciation des conceptions philosophiques passées qui impliquaient d'intenses préoccupations ontologiques. L'auteur présente la dépendance de l'histoire de la philosophie à l'égard

de la philosophie, illustrée par l'oeuvre marxiste de Engels, en ce qui concerne également la relation entre l'esprit philosophique et l'esprit scientifique. A partir du problème fondamental de la philosophie, on montre la manière exemplaire dont Engels étudie le message des philosophes. On insiste sur la vaste étendue des préoccupations de Engels dans le domaine de l'histoire de la philosophie. On montre que, au fond, selon la conception marxiste dont le fondateur est aussi, à côté de Karl Marx, Friedrich Engels, le développement philosophique ne peut être compris qu'englobé dans le développement culturel dans son ensemble, en concevant la culture de la société comme déterminée, en dernière analyse, par l'existence sociale.

PRIMA DELIMITARE CRITICĂ A LUI MARX DE HEGEL ȘI SEMNIFICAȚIA EI ÎN FORMAREA MARXISMULUI

TRAIAN POP

Problema relației dintre Marx (cu deosebire în perioada tinereții sale) și Hegel a preocupat și preocupă mult pe cercetătorii de diferite orientări, determinînd deseori dispute aprinse. Temeiul acestora îl constituie platforma filosofică dominant hegeliană de pe care Marx ni se prezintă în primele sale scrieri. Exagerînd-o, „criticii“ nemarxiști ni-l înfățișează pe tînărul (și nu rareori chiar și pe maturul) Marx ca pe un hegelian neaoș, ceea ce nu corespunde situației reale. Exegeții marxiști afirmă justificat că Marx n-a fost niciodată un hegelian ortodox, dar analizele lor nu clarifică în suficientă măsură momentele principale ale procesualității desprinderii și îndepărtării lui Marx de Hegel și particularitățile acestor momente. Prezentul articol își propune o contribuție tocmai în acest sens, urmărind problema de la începuturile sale și insistînd asupra primului moment hotărîtor al acestei desprinderi, un moment nu numai conștientizat ci și teoretizat de însuși Marx.

Scopul astfel definit ne duce mai întîi către renumita *scrisoare* a lui Marx către tatăl său din 10 noiembrie 1837. Mărturisindu-i tatălui că simțea dorința să-și încerce puterile în filosofie și că a încercat să aplice „un sistem de filosofie a dreptului întregului domeniu al dreptului“, tînărul Marx ni se prezintă cu intenția de a opera pe calea semnalată în spirit hegelian. Și e semnificativ faptul că, oprindu-se la Hegel, după ce a trecut prin opera lui Kant și Fichte, enunțînd chiar cîteva teze în manieră fichteiană, studentul cu sclipiri de geniu va proceda cu un manifest spirit de discernămint, mărturisind că îi displăcuse melodia „grotescă și sălbatică“ a filosofiei hegeliene, dar reținuse în schimb spiritul ei dialectic. În acest sens el scria: „Cu totul altfel stau lucrurile cu exprimarea concretă a lumii vii a ideilor, ca, de pildă, dreptul statul, natura, întreaga filosofie: aici *obiectul însuși trebuie privit* cu atenție *în dezvoltarea lui*, și nu trebuie introduse nici un fel de clasificări arbitrare, rațiunea lucrului însuși trebuie să se desfășoare ca ceva *contradictoriu în sine* și să-și găsească în sine unitatea“ (subl. n. T.P.) [1, p. 10].

Concluzia spre care ne duc mărturisirile tânărului Marx e că în încercările lui de a aplica un sistem de filosofie a dreptului la întregul domeniu al dreptului s-a oprit la Hegel exclusiv din considerente de ordin științific. În dezideratele dialecticii hegeliene el vedea un îndreptar metodologic indispensabil pentru o teorie științifică a dreptului, lucru ce ne explică atitudinea mai ales apreciativă față de mai sus-subliniatele idei hegeliene, deși „melodia grotescă și sălbatică“ a filosofiei lui Hegel, adică construcția speculativă și ermetismul ei, îi displăcuse.

Pentru moment, Marx se mărginește doar la astfel de observații, fără a întreprinde vreo analiză critică la adresa hegelianismului. Cu mici deosebiri, care reflectă radicalizarea treptată a gândirii lui Marx, cam în felul acesta se prezintă relația Marx-Hegel și în anii imediat următori. Ne referim la *Caietele de istorie a filosofiei epicuriene, stoice și sceptice* (1839), ce i-au servit ca material pregătitor tezei de doctorat, la teza de doctorat *Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit și filosofia naturii la Epicur* (1841) și la *Articolul de fond din nr. 197 al lui „Kölnische Zeitung“* (1842). Putem chiar spune că pe măsură ce cunoștea direcția imprimată moștenirii hegeliene prin creația și atitudinea „tinerilor hegelieni“, direcție contrară unui spirit dialectic nealterat, Marx simte nevoia apărării notelor pozitive ce decurg din dialectica hegeliană. În această situație, lipsa de discernămint îi determină de obicei pe autorii nemarxiști să-l îngroape pe Marx în hegelianism, iar pe unii din autorii marxiști să nu vadă în suficientă măsură distincția dintre Marx și Hegel. Realitatea e că apărarea hegelianismului dovedită de Marx are altă semnificație decât cea a simplei reduceri a filosofiei de la preceptele idealismului subiectiv moderat al „tinerilor hegelieni“ la statutul prescris de Hegel. Marx apără numai acele temeuri teoretice ale filosofiei care se conjugă cu cerințele mersului obiectiv al lucrurilor și cu un mers, trebuie să precizăm, nu numai al trecutului, ci și al prezentului și viitorului, ceea ce și înseamnă a pune în fața filosofiei o altă perspectivă decât cea hegeliană. În acest sens el scria că „așa cum în istoria filosofiei există puncte nodale care ridică filosofia pînă la concret, care unesc principiile abstracte într-un tot unitar și întrerup astfel mișcarea rectilinie, tot așa există și momente cînd filosofia își aruncă privirile asupra lumii exterioare, dar nu pentru înțelegerea ei; manifestîndu-se ca un personaj, ea, ca să zicem așa, leagă intrigi cu lumea, iese din nevăzuta împărăție a lui Amenti și se aruncă în brațele sirenei lumești“ și că „asemenea lui Prometeu, care, după ce a răpit focul din cer, începe să construiască case și să se statornicească pe pămînt, filosofia, după ce a cuprins lumea întreagă, se ridică împotriva lumii fenomenelor. Așa este în zilele noastre filosofia hegeliană“ [1, p. 197]. Esențialul aici nu e tributul plătit încă hegelianismului prin elogiul ultimei precizări, ci faptul că, după ascensiunea ce a imprimat-o Hegel filosofiei, Marx consideră că aceasta trebuie îndreptată spre lume dar nu numai pentru înțelegerea ei. Ca atare el ne vorbește de intrigi și de ridicarea filosofiei împotriva lumii fenomenelor, făcînd referiri la Prometeu. Mai mult decât atît, cu cîteva rînduri mai jos, vorbește de „transformarea filosofiei în atitudine practică față de realitate“ [1, p. 197], vizînd o reală

mişcare revoluționară și precizînd că „nu trebuie să te lași dezorientat de această furtună care urmează unei filosofii mărețe, universale“ [1, p. 198].

În lumina noii perspective ce o pune în fața cititorului, dar subliniind totodată *inspirația* ei hegeliană (dar *inspirația* numai și nu reluarea și promovarea pur și simplu a hegelianismului) Marx, referindu-se la „tinerii hegelieni“, nota într-un ton dojenitor: „Cel ce nu înțelege această necesitate istorică trebuie, dacă e consecvent, să conteste că, în general, după o filosofie unitară dialectica măsurii ca atare drept cea mai înaltă categorie a spiritului care ia cunoștință de sine și să afirme împreună cu unii hegelieni care îl înțeleg greșit pe dascălul nostru, că *moderația* este manifestarea normală a spiritului absolut...“ [1, p. 198].

Excluzînd *moderația* din dezideratele dialecticii întemeiate de Hegel, tînărul autor, în mod cu totul logic, va respinge și părerile celor care în „unilateralitatea lor absolută“ susțineau că filosofia lui Hegel „și-a dat ea însăși sentința de condamnare“.

Rezultă deci că interesul lui Marx se îndreaptă exclusiv spre laturile viabile ale creației hegeliene. Aceste laturi vrea să le ferească de denaturările „tinerilor hegelieni“, pentru a le duce apoi consecvent spre noi trepte de ascensiune de pe noi poziții de clasă și animat de idealul binelui și fericirii omenirii.

În sprijinul acestei păreri mai vin apoi și observațiile critice la adresa lui Hegel și a filosofiei sale. Deși puține la număr în perioada de început a activității publicistice a lui Marx, aceste observații sînt extrem de semnificative în sensul că prevestesc apropierea mării confruntări ce va avea loc pe tărîmul filosofiei și care va face din Marx portdrapelul unei „filosofii noi“.

În teza de doctorat și notele anexate ne rețin atenția trei observații critice. Prima e cea din prefață, cînd arată că tocmai ceea ce numea Hegel speculativ prin excelență îl împiedica să-și dea seama de adevărata importanță ce o au cele trei sisteme ale antichității (epicurian, stoic și sceptic) pentru istoria filosofiei elene și pentru spiritul elen în general.

Corelînd această observație critică cu încercările de desprindere și apărare a notelor pozitive ne dăm ușor seama că Marx era deja pe calea înțelegerii contradicției interne a filosofiei hegeliene.

Spre această convingere ne duce și cea de a doua observație la adresa lui Hegel, anume, aceea că el a respins toate dovezile teologice ale existenței lui Dumnezeu pentru a le justifica [1, p. 99].

Cea de a treia observație vizată de noi pare a fi de o esență și mai adîncă. În expunerea ei, Marx pleacă de la punctul de vedere al discipolilor lui Hegel care „nu fac — nota el critic la adresa lor — decît să-și manifeste ignoranța atunci cînd explică cutare sau cutare trăsătură a sistemului său prin adaptare etc., într-un cuvînt îi dau o explicație de ordin moral“ [1, p. 78]. Reproșîndu-le acestor discipoli că ei uită că nu demult încă repetau toate unilateralitățile lui Hegel, Marx, admițînd implicit existența acestor unilateralități și inconsecvențele ce decurg de aici, scria că „e întru totul posibil ca un filosof să comită o inconsecvență

aparentă din nevoia de a se adapta la o împrejurare sau alta; se poate întâmpla chiar ca el să fie conștient de acest lucru“ [1, p. 78]. Problema ce se pune, însă, e ca aceste unilateralități și inconsecvențe să fie explicate prin temeiurile lor reale. În cazul concret, Marx cere înlocuirea explicațiilor de ordin moral cu o analiză care să pună în lumină temeiurile gnoseologice. În acest sens, vizîndu-l direct pe Hegel, el arăta că amintita posibilitate de adaptare a acestuia, unilateralitățile și inconsecvențele ce decurg de aici își au rădăcinile cele mai adînci „în insuficiența principiu-lui său sau într-o insuficiență înțelegere de către filosof a acestui principiu“ [1, p. 79].

Trebuie să spunem că Marx, fără a-și propune cituși de puțin o analiză critică a gândirii hegeliene, a intuit și deschis calea de urmat pentru o astfel de analiză. Și o cale, putem spune, care nici pînă astăzi nu e urmărită cu destul curaj și hotărîre de către majoritatea exegeților operei hegeliene.

Cînd spunem acest lucru avem în vedere faptul că aceștia analizează cu precădere contradicția dintre sistem și metodă la Hegel, uitînd că insuficiențele sistemului își au rădăcina în insuficiențele principiului metodei hegeliene. Hegel n-a despărțit niciodată metoda pentru a o transforma într-o formă exterioară, ci a subliniat cu tărie că ea este „sufletul și conținutul“.

Revenind la firul ideii noastre mai trebuie subliniat că dacă pentru moment Marx nu și-a propus să facă o analiză critică a adaptării și inconsecvențelor hegeliene, el a semnalat necesitatea acesteia, scriind că „dacă un filosof s-a adaptat într-adevăr e de datoria discipolilor lui să caute în conștiința lui intimă, esențială explicarea a ceea ce a avut pentru el însuși forma de conștiință exoterică“ [1, p. 79].

A căuta însă forma de *conștiința exoterică* în *conștiința lui intimă, esențială*, înseamnă a înlocui explicațiile de ordin moral cu altele de ordin științific, care să ducă la depășirea acestora. Indicînd o astfel de cale de analiză, cu un astfel de rezultat, Marx scria: „Aici nu este suspectă conștiința morală particulară a filozofului, ci este reconstruită forma esențială a conștiinței lui care capătă astfel un contur și o semnificație bine precizate și prin aceasta se depășesc limitele ei“ [1, p. 79].

Observațiile de pînă acum ne duc spre concluzia că la absolvirea facultății Marx avea o poziție destul de bine conturată față de creația filosofică hegeliană. Fiind pe deplin conștient de valorile acesteia, el va căuta să le apere față de „tinerii hegelieni“ care goleau marea filosofie de conținutul ei viabil.

În condițiile date apărarea acestui conținut însemna reînnoarea firului progresului în gîndirea filosofică și deci asigurarea unei condiții esențiale pentru mersul înainte. Acestei condiții i se subscrie și tangențiala apreciere critică a unor laturi negative ale filosofiei hegeliene. Bineînțeles, Marx nu avea încă precis conturată calea care va aduce după sine progresul gîndirii filosofice. El spera să facă acest lucru prin activitatea desfășurată în cadrul unei catedre universitare, dar la absolvirea facultății și-a dat seama că acest lucru va fi imposibil de realizat, fiind nevoit să

înceapă o carieră politică în calitate de corespondent și redactor șef la „Gazeta renană“.

Activitatea desfășurată la „Gazeta renană“, în contact mai strâns cu problemele reale ale vieții, l-a radicalizat treptat, lucru ce a avut serioase consecințe pe tărîmul activității teoretico-științifice. Dezideratul pus în fața „tinerilor hegelieni“ corespondenți ai „Gazetei renane“, exprimat în scrisoarea către A. Ruge din 30 noiembrie 1842, și anume: „mai puține raționamente vagi, fraze răsunătoare și autoadmirație plină de încântare și mai multă claritate, mai multă atenție la problemele concrete și o mai bună cunoaștere a problemelor este și un deziderat al activității filosofice“ [1, p. 253]. Aceasta însemna că pentru Marx momentul cînd filosofia își aruncă privirile asupra lumii exterioare, dar nu numai pentru înțelegerea ei, e un moment al prezentului, nu al unui timp indefinit. Activitatea desfășurată la „Gazeta renană“, va fi o activitate de transformare a filosofiei în atitudine practică față de realitate.

Radicalizarea amintită se va manifesta atît în notele și nuanțele critice la adresa filosofiei germane, în speță a celei hegeliene, cît și în modul de abordare filosofică a problemelor și de precizare a statutului social al filosofiei. Și sub un aspect și sub altul distanța dintre Marx și Hegel se va mări, chiar dacă încă nu se încearcă o analiză critică a filosofiei hegeliene.

În spiritul amintitei radicalizări, Marx va nota în *Articolul de fond din nr. 179 al lui „Kölnische Zeitung“*, că „filosofia, și în special filosofia germană are o tendință spre izolare, spre închistare în sistemele sale, spre o introspecție lipsită de orice patimă... Filosofia luată în dezvoltarea ei sistematică este nepopulară, tainica ei îndeletnicire a toarcerii unui fir interior apare ochiului profan ca o activitate pe cît de exaltată pe atît de nepractică; ea este privită ca un profesor de științe oculte ale cărui formule magice au o rezonanță solemnă pentru că nu sînt înțelese de nimeni“ [2, p. 107].

Însăși observația făcută de Marx, observație critică în esența ei, îl opune pe acesta filosofiei germane, cu deosebire celei hegeliene, căci nu acceptă izolarea, închistarea în sistem, introspecția lipsită de patimă și ermetismul ei. După el, filosofia adevărată, ca chintesență spirituală a epocii ei, „stabilește un contact și intră în interdependență cu lumea reală a timpului ei nu numai lăuntric prin conținutul ei ci și în exterior, prin manifestările ei. Filosofia încetează atunci de a mai fi un sistem determinat față de alte sisteme determinate; ea devine filosofia lumii actuale“ [2, p. 107].

De pe aceste poziții, în spirit prometeic și punînd în fața activității filosofice o cu totul altă perspectivă, Marx proclamă că „înțelepciunea lumii acesteia, filosofia, este mai îndreptățită să se ocupe de împărăția acestei lumi, de stat, decît înțelepciunea lumii de dincolo, religia. Întrebarea care se pune aici — conchidea el — nu este dacă se filosofează despre stat, ci dacă e cazul să se filosofeze despre el, bine sau rău, în mod filosofic sau nefilosofic, cu prejudecăți sau fără prejudecăți, conștient sau

inconștient, consecvent sau inconsecvent, în mod cu totul rațional sau numai pe jumătate rațional“ [2, p. 110].

Activitatea la „Gazeta renană“ ni-l prezintă pe Marx deplin hotărît pentru o astfel de activitate filosofică, concretizată — cum se exprimă el în sept. 1843 — în „critica necruțătoare a stării de lucruri existente, necruțătoare în sensul că această critică nu se teme nici de concluziile la care ajunge și nici de conflictele cu puterile existente“ [2, p. 379].

Începută fiind o astfel de critică în coloanele „Gazetei renane“, ea n-a putut fi continuată aici, căci guvernul prusian a interzis în martie 1843 apariția acesteia și în plus l-a obligat pe Marx să ia calea emigrației.

Hotărît să-și realizeze însă planul, Marx se gîndi la editarea în afara granițelor a unui alt organ de presă“ („Analele germano-franceze“) pentru care a elaborat apoi un program concret de acțiune.

Acum însă e momentul cînd Marx devine conștient că realizarea programului său de luptă împotriva realităților sociale și a orînduirii de stat existente, în care scop preconiza formarea conștiinței maselor în spiritul înțelegerii acestei lupte, nu se putea realiza fără o critică prealabilă a filosofiei germane, și în mod expres a celei hegeliene, căci „filosofia germană este *prelungirea în idee* a istoriei germane“. „... Poporul german trebuie să treacă această istorie imaginată alături de rînduiriile existente în țara sa și să supună criticii nu numai aceste rînduiri, ci și continuarea lor abstractă“ [2, p. 418 și 419].

Prima acțiune de critică a filosofiei hegeliene a întreprins-o în vara anului 1843 la Kreuznach, unde se stabilise pentru un timp înainte de a ajunge la Paris și unde a scris *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului*.

Subiectul acestei prime critici îl constituie filosofia dreptului, dar nevoia de a explica și pune în lumină conținutul și esența acesteia îl determină pe Marx să facă referiri și aprecieri și la adresa logicii, fiind astfel vizat întregul sistem hegelian.

O primă observație de principiu făcută de Marx e că întreaga filosofie hegeliană a dreptului reprezintă în sinea ei o construcție speculativă.

Concret, Marx relevă că la Hegel statul a pus temelia spiritualității numai, fiind considerat „ca un rezultat al activității ideii“; că familia și societatea civilă sînt desprinse de orice realitate și concepute numai ca sfere ale noțiunii de stat, ca finități ale spiritului ca spirit. Ideea numai sau spiritul ca spirit infinit, ca subiect de sine stătător e ceea ce acționează după un principiu determinat și avînd un scop determinat. Acest spirit subiect se divide în cele două sfere finite: familia și societatea civilă.

Procedeul speculativ de a privi lucrurile „răsturnate — după expresia lui Marx — cu capul în jos“ străbate ca un fir roșu întreaga filosofie hegeliană a dreptului. Acest lucru îl determină pe Marx să facă observația că în așezarea hegeliană întregul conținut al dezvoltării capătă înfățișarea unui „misticism logic panteist“ sau a unei „pure aparențe“, deoarece trecerea de la formele inferioare (familia și societatea civilă) la cele superioare

(stat) este determinată exclusiv prin activitatea ideii. „Este absolut aceeași trecere pe care o execută Hegel, în logică de la sfera esenței la sfera noțiunii. Aceeași trecere se face și în filosofia naturii de la natura anorganică la viață“ [2, p. 233]. În paragraful referitor la raportul dintre familie, societatea civilă și stat „este cuprins, conchidea Marx, întregul mister al filosofiei dreptului și al filosofiei hegeliene în general“ [2, p. 232].

Prin transformarea ideii în subiect, iar a subiectului propriu-zis în predicat (dezvoltarea făcându-se întotdeauna pe latura subiectului), Hegel răstoarnă raporturile reale și transformă condiția în condiționat, determinantul în determinat, producătorul în produs al produsului său, punându-l mereu pe cititor în fața unei construcții speculative inopinabile.

Mai trebuie menționat că nu numai originea, ci și esența statului e explicată tot prin forța demiurgică a ideii.

Intrat adînc în tainele construcției hegeliene, Marx simte nevoia să atragă atenția asupra unei particularități de stil a lui Hegel, introducînd astfel cititorul spre înțelegerea în micro a speculației hegeliene cu legăturile ei fortuite.

Prin analiza făcută în această direcție se pune în lumină deosebirea marcantă existentă la Hegel între intenție și rezultat și implică sterilitatea filosofiei speculative care se complace în a dizolva realizarea vie în abstracțiuni logice. În acest sens, Marx scria: „Esența determinărilor statului nu constă în aceea că ele sînt determinări statale, ci în faptul că, în forma lor cea mai abstractă, ele pot fi considerate ca determinări logice-metafizice. Adevărata preocupare nu constituie în acest caz filosofia dreptului, ci logica. Munca filosofică nu constă aici în faptul că gîndirea e întruchipată în determinări politice, ci în faptul că determinările politice existente sînt volatilizate în idei abstracte. Aici prezintă importanță din punct de vedere filosofic nu logica obiectului, ci obiectul logicii însăși. Nu logica servește drept argumentare a statului, ci statul servește drept argumentare a logicii“. „În felul acesta întreaga filosofie a dreptului constituie doar o paranteză a logicii“ [2, p. 240 și 241].

De la relevarea conținutului idealist și a construcției speculative, analiza critică a lui Marx trece la evidențierea funcției sociale apologetice a filosofiei hegeliene a dreptului. În acest sens el remarca faptul că Hegel își imagina statul ideal în forma monarhiei prusiene, susținînd că adevărata *esență a statului* ne este oferită de statul monarhic prusian.

După ce arată că Hegel caută să-l înfățișeze pe monarh ca pe adevăratul „dumnezeu-om“, ca pe adevărata întruchipare a ideii, Marx, remarciînd apologia hegeliană în finalitatea ei, scria: „Hegel dă *logicii sale un corp politic*; el nu dă însă *logica corpului politic*“; „Hegel merge... aproape pînă la servilism. Se vede clar că este cu totul molipsit de jalnica aroganță a funcționării prusace, care, în mărginirea ei birocratică, privește de sus „încrederea în sine“ a „părerii subiective a poporului“. Pre-tutindenii „statul“ se identifică, pentru Hegel, cu „guvernul“ [2, p. 277 și 365].

Urmărind apologia hegeliană pe linia consecințelor ei practice, Marx atrăgea atenția că Hegel, coborînd de la înălțimea punctului de vedere filozofic, militează pentru *modificarea treptată doar a orînduirii de stat*.

Dezvăluind sub acest aspect minusul gândirii hegeliene, Marx scria: „Categorica trecerii *treptate* este, în primul rînd, eronată din punct de vedere istoric și, în al doilea rînd, ea nu explică nimic“; „pentru instaurarea noii orînduiri a fost întotdeauna nevoie de o adevărată revoluție“ [2, p. 286].

Secvențele prezentate prin vasta analiză critică făcută de tînărul Marx ne conving că acesta era deplin conștient de unele neajunsuri fundamentale, nu numai ale sistemului ci și ale însăși metodei hegeliene și, înainte de toate, ale acesteia, neajunsuri explicabile, în afara poziției de clasă pe care se situa, în spiritul căreia milita Hegel, și prin erori de ordin gnoseologic.

Sub acest ultim aspect, semnalatele neajunsuri manifestate în filosofia hegeliană sînt rezultatul inconsecvenței cu sine însăși a gândirii hegeliene, sau a unei posibile neînțelegeri depline de către Hegel a principiului însuși.

Relevînd această inconsecvență, Marx nota că „în genere pretundeni unde se ocupă de puterea legislativă, Hegel coboară de la înălțimea punctului de vedere filozofic la celălalt punct de vedere care nu privește lucrul în raport cu sine însuși“; că „Hegel cade peste tot de pe culmile spiritualismului său politic (e vorba de gîndirea dialectică suplă, T.P.) în *materialismul* cel mai grosolan (adică în mecanicism și metafizică, T.P.)“ [2, p. 353 și 342].

Concluzia ce se desprinde din relatările de pînă aci e că observațiile critice la adresa filosofiei hegeliene a dreptului rezultate din prima încercare de abordare critică a hegelianismului ni-l prezintă pe Marx ca pe gînditorul care, știind să prețuiască, să apere și să apropie de viața reală concluziile fundamentale ale dialecticii hegeliene, nu s-a identificat totuși nici un moment cu Hegel. Dacă scrierile anterioare ne lasă să înțelegem acest lucru, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului* ne oferă suficiente probe pentru argumentarea lui.

Adevărata semnificație însă a acestei prime critici a filosofiei hegeliene a dreptului se relevă și mai mult prin soluțiile teoretice enunțate ori preconizate de Marx în opoziție cu cele hegeliene, la problemele puse în discuție de Hegel.

Remarcăm în acest sens că replica la adresa lui Hegel, anume că „realitatea nu este considerată drept ea însăși, ci ca o altă realitate“ sau că în filosofia dreptului Hegel „nu privește lucrul în raport cu sine însuși“ [2, p. 230 și 353] constituie totodată enunțul unei noi ipoteze de lucru, care duce la o rezolvare pozitivă a problemelor după un principiu opus hegelianismului și diferit — o spunem prin opoziție cu unii exegeți marxiști* — și de cel al portdrapelului gândirii materialiste din acea

* Ne referim cu deosebire la A. Cornu și T. I. Oizerman.

vreme, adică al lui Feuerbach, după cum o să ne dăm concret seama ceva mai târziu.

În spiritul acestei noi ipoteze privind lucrurile și raporturile dintre ele, constatăm că în locul subiectului imaginar (idee), postulatul de Hegel ca subiect de sine stătător, e pus un subiect real; autoînstrăinarea ideii în stat e înlocuită cu autoînstrăinarea unor existențe reale — familia și societatea civilă — făcându-se astfel corecturi esențiale în stilul gândirii hegeliene. În consecință Marx va urmări procesualitatea fenomenului pe latura conținutului său obiectiv, adică pe latura exoterică, pe care și are în realitate loc dezvoltarea. Ca atare, familia și societatea civilă constituie după el premisele statului, părțile lui reale. Mișcarea dialectică de unire a lor în stat este și ea privită tot pe linia conținutului real în sensul că această mișcare este considerată drept „rezultatul propriului lor proces de viață”. „Familia și societatea civilă se transformă ele însele în stat, constituind forța motrice“ [2, p. 231].

În acest caz, mișcarea dialectică de unire în stat a celor două premise conduce spre o cunoaștere reală, căci pune capăt și readuce în poziție normală răsturnarea hegeliană a condiției în condiționat, a determinantului în determinatul produsului său ș.a.

Și mai pregnant iese la iveală spiritul real al ipotezei de lucru adoptate de Marx atunci când acesta ia în discuție dezvoltarea organismului statului. În locul ideii ca factor propulsiv sînt puse în discuție realitățile obiective ale existenței sociale. Este grăitor în acest sens reproșul făcut la adresa lui Hegel, anume că acesta „ajunge... să înfățișeze peste tot „statul politic“ nu ca realitate supremă, existînd în sine și pentru sine, a existenței sociale, ci ca o realitate subordonată, *dependentă de altceva*“ [2, p. 353].

Intr-o perspectivă de gândire mai cuprinzătoare Marx enunță ideea că „elementul *politic care reprezintă stările* nu este nimic altceva decît expresia efectivă a raportului real dintre stat și societatea civilă, *separația lor*“ [2, p. 301], dovedind că privea gândirea hegeliană de pe pozițiile materialismului determinist și impunînd astfel de poziții în domeniul în care întreaga gândire filosofică anterioară rămăsese tributară idealismului.

Considerarea orînduirii politice în raport de dependență de relațiile economice de proprietate dovedește că reproșul făcut lui Hegel, respectiv că acesta coboară de la înălțimea punctului de vedere filosofic la altul nefilosofic, care nu privește lucrul în raport cu sine însuși, nu rămîne un simplu element de critică, ci e transformat într-un viabil principiu metodologic ce are ca deziderat esențial viziunea concret-istorică asupra fenomenului sau procesului în cauză. O astfel de viziune îl duce pe Marx la dezvoltarea fenomenului de adîncire a opoziției dintre stat sau organizarea statală determinată de interese particulare și popor și implicit (contrar părerii susținută de T. I. Oizerman în *Formirovanie filosofii marksizma*) la dezvoltarea esenței de clasă a statului sau organizării statale.

Poziția teoretică diferită de cea hegeliană se reflectă în cele din urmă într-o atitudine politică diferită față de rînduiriile existente. Respectiv, Marx nu numai că nu va considera ca Hegel drept esență a statului statul monarhic prusian, ci va critica acest stat și relațiile social-politice prusiene în genere, înlocuind apologia hegeliană cu ideea luptei și chemarea la luptă, fondată pe legități sociale înțelese în esența lor.

În această perioadă încă, legat de critica monarhiei prusiene, optînd pentru suveranitatea poporului pe care o va opune suveranității monarhului, Marx abordează problema *democrației*, înțeleasă, printre altele ca „autodeterminare a poporului“, ca orînduirea în care „nu omul există de dragul legii, ci legea de dragul omului, legea exprimînd o *existență umană*“ [2, p. 256] punînd astfel în lumină noi dimensiuni ale semnificației criticii întreprinse acum. Anume se poate spune că e o abordare a problemei de pe pozițiile comunismului științific, Marx vizînd aici — contrar părerii lui A. Cornu din lucrarea *Marx-Engels, Viața și activitatea* — orînduirea socialistă și organizarea statală a acesteia. Spre această concluzie ne duc și aprecierile că „suprimarea birocrăției nu este posibilă decît atunci cînd interesul general devine *în realitate*, și nu — ca la Hegel — numai în gîndire, în *abstracție*, un interes particular, ceea ce nu este cu puțință decît dacă interesul particular devine într-adevăr un interes *general*“ [2, p. 276].

De pe semnalatele poziții teoretice în care se intercondiționează și interferează idei de factură materialist-dialectică cu altele ce denotă opțiuni pentru comunism, și unele și altele fiind subordonate marelui său ideal — binele și fericirea omenirii, emanciparea socială a omului — Marx, respingînd moderația reformistă la care coborise Hegel dialectica, vedea mersul spre realizarea idealului său prin revoluție, căci — zicea el — „pentru instaurarea *noii* orînduirii de stat a fost întotdeauna nevoie de o adevărată revoluție“ [2, p. 286].

Calea pe care se proiectează gîndirea lui Marx prin analiza critică a filosofiei hegeliene a dreptului ni se dezvăluie în final în dimensiuni mult mai largi decît cele ale unei opoziții de tipul celei feuerbachiene față de Hegel. Dacă la început această opoziție părea a fi avut atributele celei feuerbachiene, acum avem elementele deosebiri de aceasta: o mai profundă viziune dialectică și poziție materialistă deterministă în explicarea unor fenomene ale vieții sociale, revoluționarismul dus pînă la opțiunea pentru comunism etc. Și completăm această imagine prin întîlnirea, în *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului* a lui Marx, a unei alte viziuni asupra omului, decît cea feuerbachiană, atunci cînd, pornind de la critica lui Hegel, el scrie, depășind și stilul gîndirii feuerbachiene, că „esența unei „personalități particulare“ nu constă în barba ei, în sîngele ei, în natura ei abstractă, ci în *calitatea ei socială*“; că „indivizii trebuie considerați după calitatea lor socială și nu după cea privată“, în fine, că numai determinarea omului ca ființă socială „apare ca determinarea lui omenească. Căci toate celelalte determinări ale lui în societatea civilă *apar* ca neesențiale pentru om, pentru individ, ca determinări *exterioare*

care — e drept — sînt necesare ca legături cu întregul, dar sînt legături de care el se poate lepăda tot așa de bine pe urmă“ [2, p. 247 și 31“].

Constatăm astfel că observațiile și apoi analiza critică făcută hegelianismului constituie implicit o afirmare a unor poziții de principiu ale gândirii și metodologiei materialismului dialectic și istoric și ale comunismului științific ce licărea deja la orizont.

Delimitarea critică de hegelianism și proiecția acestor principii noi de gîndire formează un tot unitar, indisolubil. Fiecare din ele se profilează pe deplin numai prin cealaltă.

BIBLIOGRAFIE

1. Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968.
2. K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, Editura politică, București, 1960

ПЕРВОЕ КРИТИЧЕСКОЕ ОТМЕЖЕВАНИЕ МАРКСА ОТ ГЕГЕЛЯ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В СТАНОВЛЕНИИ МАРКСИЗМА

(Резюме)

Автор пытается выяснить процесс отрыва и отдаления Маркса от Гегеля.

Он прослеживает аналитически важнейшие моменты этого процесса в отношении их особенностей, подчёркивая значение первого решающего момента этого отрыва — критика, которой Маркс подверг Гегеля в 1843 г.

На всём протяжении анализа констатируется, что замечания и критический анализ в адрес гегельянства явились выражением принципиальных позиций марксистского мышления и методологии. Автор показывает также, что критическое отмежевание от гегельянства и очертание этих новых принципов составляют единое целое, причём каждый из них полностью обрисовывается лишь через другой.

THE FIRST CRITICAL DELIMITATION OF MARX FROM HEGEL AND ITS SIGNIFICANCE IN THE FORMATION OF MARXISM

(Summary)

The present paper is meant as a contribution to elucidating the process of Marx's detachment and estrangement from Hegel.

The principal moments of this process are followed analytically dwelling on the significance of the first decisive step of this detachment — Marx's criticism of Hegel made in 1843.

It has been ascertained that the remarks on, and the critical analysis of, Hegelianism implicitly constituted an assertion of a stand of principle of the Marxist thinking and methodology; that the critical delimitation from Hegelianism as well as the protection of these new principles constitute a single whole, each of them standing out completely only through the other one.

VASILE CONTA — CÎTEVA IMPLICAȚII ALE SISTEMULUI SĂU MATERIALIST

GHEORGHE TOMA

Materialismul lui Conta, primul sistem filozofic materialist în cultura românească, trebuie gîndit în contextul istoric, european și românesc, în care a apărut. E un aspect asupra căruia critica marxistă din țara noastră a insistat suficient. De aceea, în acest eseu ne vom opri doar asupra cîtorva aspecte și nu dintre cele care pînă acum au trecut drept caracteristice fundamentale, ci mai puțin discutate. Nu vom insista deci prea mult asupra unor probleme ca *materialitatea* lumii sau asupra problemelor principale ce se desprind din *Teoria undulației universale*. Eșeul nostru vizează mai ales probleme legate de principalele forme de cunoaștere, de felul cum înțelege acest filozof să întemeieze valoarea *cunoștinței filozofice*, nuanțele pe care le introduce în alte lucrări decît în *Teoria fatalismului și Teoria undulației universale*.

*

Prima întrebare pe care îndreptățit ne-o putem pune ținînd seama de nivelul pe care îl atinge, uneori, abstracțiunea la Conta este următoarea: *dacă există ceva și ce există cu adevărat*. Credința noastră că ceva există, spune Conta, „se confundă în principiu cu însăși conștiința noastră, căci aceasta din urmă nu este, în ultimă analiză, decît expresiunea intelectuală a existenței“ [p. 495]¹. Negarea, deci, a oricărei existențe de către noi, subiectul cunoscător, care bazăm orice știință pe conștiință, „este o contradicere în termeni și, prin urmare, o imposibilitate intelectuală“ [p. 495].

Prin urmare, conștiința mărturisește nu numai despre existența ei proprie, ci și despre o mulțime de alte lucruri ca existînd unele în legătură cu altele. În legătură cu conștiința de la existența căreia pleacă gînditorul nostru, nu se poate nega nici *totul* și nici *partea*, întrucît a nega existența unora din lucruri „mărturisite ca existente“, „ar fi a se face

¹ Toate citatele sînt extrase din: Vasile Conta, *Opere filozofice*, Ed. Academiei, București, 1967.

o deosebire între ele tocmai din punctul de vedere din care ele nu se deosebesc în realitate, adică din punctul de vedere al mărturisirii conștiinței, ultima dovadă a existenței“.

Din cele de mai sus rezultă faptul cum gânditorul materialist Conta sprijină în punctul de plecare caracterul necesar al existenței pe conștiință, reluând teza carteziană a *cogito-ului*, lucru mai rar printre materialişti premarxişti. Faptul existenței este dat deodată cu conștiința; lumea exterioară deci există. Dar această lume existentă nu este nici simplă și nici omogenă; din diversitatea de determinări — spațiul și timpul, cauzalitatea, realitatea, nesfârșitul — două sînt esențiale: *materia și forța*.

Aici gîndirea lui Conta s-a mișcat dialectic de la *abstract la concret*, de la nedeterminat la determinat, de la *ceva la altceva*. Și întrucît ideile sale referitoare la cele două categorii — *materie și forță* — suportul întregii existențe, au mai fost expuse, noi ne mulțumim mai ales să semnalăm acest moment. Pornind de la *subiect*, sau de la *eu*, spre obiect, Conta deschide una din cele mai interesante și mai originale perspective filozofice materialiste.

Constatăm, spune Conta, că în univers, la baza sa există numai materie și materia cu însușirile sale se conduce după *legi fatale*. Experiența arată că nu există în lume lucru *pur, nedeterminat*, care să nu aibă proprietăți. Aceste proprietăți sau însușiri ale materiei „iau denominațiunea de puteri“ în așa fel încît „nu e materie fără forță, nici forță fără materie. În virtutea chiar a proprietăților sale, materia este într-o mișcare continuă și veșnică. Această mișcare nu este uniformă, ea urmează, între altele, *legea undulației universale*, de care să ocupă în altă lucrare, și dă loc la metamorfoza materiei care îmbracă în spațiu și în timp o înfinitate de *forme trecătoare*“ [p. 106]. Sub fiecare formă nouă materia are o nouă înfățișare și constituțiune și, prin urmare, proprietăți noi. Căci *materia și forța* „fiind inseparabile“ urmează că „una nu poate să se schimbe fără cealaltă. La o nouă formă a materiei corespunde totdeauna o nouă formă, adică un nou mod de lucrare a forței și viceversa“ [p. 106].

Afirmînd unitatea indisolubilă, dialectică, între materie și proprietățile sale, legătura pe care o face aici legea undulației universale, Conta ajunge la concluzia că nici sufletul nu este altceva decît proprietatea creierilor; „cu alte cuvinte nu e decît o nouă formă a forței, corespunzînd la o nouă formă a materiei“. Și întrucît jocul facultăților sufletești este foarte subtil și complicat, tot așa și materia care-i servește de bază are o structură și o organizațiune „de cea mai mare delicatețe și complicațiune“ [p. 106]. Acesta este temeiul pe care Conta respinge toate formele idealismului începînd cu idealismul obiectiv, subiectiv, și continuînd cu diferitele forme ale agnosticismului. Toate argumentele sale se referă la *ideea pivotală* asupra existenței, a valabilității eului, ca moment care nu mai poate fi tras la îndoială; în ultimă analiză aceste concluzii converg cu marea idee conteiană a posibilității metafizicii.

Gînditorii materialişti nemarxişti, mai ales cei ce fac parte din grupa *naturaliştilor*, pornesc direct de la faptul că lumea dată nemijlocit, materială, există. Aceasta este ultima abstracție și temelia tuturor formelor

de existență. Conta întâlnește aici punctul slab al naturalismului necritic pe care îl atacă mereu pozitivismul și neokantianismul. De aceea, apărînd filozofia ca ontologie, ale cărei drepturi le contesta și le mai contestă și astăzi pozitivismul, Conta arată că fixarea limitelor *cognoscibilului* nu atrage după sine negarea ontologiei sau, cum spune el, „pretenția poziti- viștilor de a discuta și de a fixa limitele cognoscibilului nu exclude me- tafizica“ [p. 576]. Pe lîngă agnosticism, el critică și empirismul, cealaltă latură a pozitivismului originar, arătînd că pretenția de a nu trece mult dincolo de ceea ce este sigur este un lucru respectabil numai pentru știin- țele particulare, însă pretenția de a izgoni din știință tot ceea ce nu este experimental e și ridicolă și complet naivă. Această pretenție e cu totul naivă și ridicolă mai ales atunci cînd e vorba de filozofie, temei pe care pozitivismul a încercat să elimine metafizica sau teoria existenței, pe care vedem că gînditorul nostru o apără într-un impozant sistem materialist.

Pentru a fixa locul teoriei existenței în cadrul cunoașterii să spunem, după Conta, că cunoștința omenească se reduce în ultimă instanță „la constatarea *deosebirii* și *asemănării* între două sau mai multe lucruri“. Aceasta înseamnă că, pentru a se produce o cunoștință, trebuie să existe cel puțin următorul lucru: operațiunea inteligenței reducîndu-se la stabi- lirea *asemănării* sau *deosebirii* între două idei. Ceea ce este important este faptul că deși cunoștința filozofică parcurge același drum — *clasificarea, analogia, unitatea* — „la gradul de analogie cel mai îndepărtat de certitu- dine se află metafora“. Aceasta este clasificarea artificială, pe care o între- buințăm în deplină cunoștință de cauză numai pentru a ne da seama de lucrurile neclasificate încă definitiv, pe care nu le putem înțelege altfel [p. 488] și care marchează esența atitudinii metafizice.

Filozofia după Conta deși este, în primul rînd, o cunoaștere, ea se ase- mănă în această privință cu arta. Iar forma ultimă a ideilor metafizice o marchează ieșirea lor din faza *panteistă* și intrarea în faza materialistă, cea mai înaltă formă a evoluției ideilor filozofice. Acum, spune el, *morală*, făcînd un progres paralel cu ideile metafizice, „este mai pură, mai înaltă și mai puternică în perioada materialismului decît în toate celelalte pe- rioade anterioare. Se afirmă prin agitațiunile de a face ca în societate să domnească o moralitate mai înaltă decît înainte, fără ajutorul niciunei cre- dințe metafizice spiritualiste“ [p. 449].

*

Referindu-ne la teoria lui Conta asupra istoriei, să amintim, după această trecere în revistă a principalelor probleme filozofice, de *legea on- dulației universale*, lege care cuprinde totul, inclusiv evoluția ideilor me- tafizice. Această lege este, după cum se vede, „una din cele mai generale ale materiei, și va fi, poate, una din cele mai fecunde pentru cercetările științelor pozitive în genere“.

Acțiunea universală neagă existența repaosului absolut. Legea ondu- lației se realizează sub două forme. Cînd două sau mai multe forțe de natură sau de direcție deosebite se întîlnesc, atunci ele încep o luptă care nu-i altceva decît „un șir de triumfuri și de contrabalansări parțiale“.

Acea luptă nu încetează — și acesta e al doilea moment — decît în momentul cînd se stabilește echilibrul forțelor. Așadar, după Conta, toate forțele se întîlnesc dînd naștere la „acțiuni combinate“ [p. 229]. Acesta este motivul pentru care a subîmpărțit toate acțiunile în două categorii, adică în *lupte* și în *echilibruri* de forțe.

Din aceste lupte și echilibruri de forțe iau naștere *formele de existență*, adică undele care lasă loc legii fatale a ondulației universale. Prin ce se definește o undă? Formele luptelor și ale echilibrurilor variază veșnic, pînă la nesfîrșit, iar universul nu trece niciodată de două ori prin același punct. La o nouă formă a forței corespunde o formă nouă a materiei și, invers, de unde rezultă că nu poate exista în univers un corp care să nu se transforme, *undele* fiind forma de existență și mișcare în același timp.

După Conta există două forme de unde: *evolutive* și *neevolutive*. Formele evolutive, „formele universale și esențiale ale materiei“ [p. 231], care interesează în primul rînd, se caracterizează înainte de toate prin *echilibrul* principal al forțelor ce le constituie, de aceea putem zice că creșterea și descreșterea unei forme de felul acesta nu este altceva decît întărirea și slăbirea echilibrului principal ce o constituie și care „absoarbe toată cantitatea forțelor în luptă [p. 232]. Dar atît forțele determinante, atît cele echilibrate, cît și cele care constituiesc lupta secundară, converg către un singur punct. Această convergență are ca efect *conservarea* și *unitatea* formei materiale. În fiecare formă evolutivă, remarca Conta, există un fel de atracție către ceea ce am putea numi centru, pe care el îl denumește *principiu conservator* al formei. Orice formă evolutivă este o undă și din cauza relativității ce cunoaștem, fiecare undă conține alte unde secundare, care constituie tot atîtea trepte pe curbele ei suitoare și coborîtoare; valurile sale ondiforme se aruncă în toate direcțiile legii ondulației. Noțiunea de undă este unul dintre conceptele fundamentale ale gîndirii lui Conta, căreia îi conferă nu numai o anumită complexitate, dar și o vizibilă notă de originalitate. Dar nu atît asupra acestei legi a evoluției, deci și a istoriei sociale, intenționam să insistăm în continuare, cît asupra unui alt aspect; distincția între fapte *statistice* și fapte *istorice*, ceea ce Xenopol numea fapte de *coexistență* și fapte de *sucesiune*, de serie.

În legătură cu concepția lui Conta asupra istoriei se poate vorbi, cum am spus și mai înainte, în sensul larg al acceptării ideii că toată teoria ondulației este și o teorie a evoluției, a istoriei, dar și în sens restrîns, de a desprinde numai acele elemente *specifice* de teorie a istoriei umane. Dar oricît de sumar am expune, aceste idei se impune și aici de la sine o anumită mișcare de la abstract la concret în expunerea concepției de care ne ocupăm. Nu vrem să spunem deci că ar fi lipsit de interes să vedem valoarea mai concretă a *conceptului de undă*, aplicat la social-politic și la idei.

Fiindcă cele mai multe considerații pornesc de la felul cum a înțeles Conta ideea de lege, determinismul în general, e bine să amintim că în *Întîile principii*, redefinind legea, el afirmă că legea cauzală nu este

matematică, pur mecanică, că și întîmplarea este posibilă în măsura în care legea însăși este „aproximativă“. Se poate spune din cele arătate pînă aici că universul lui Conta nu este conceput geometric, deși niciodată nu dispăre o anumită linie metafizică din gîndirea sa, deși la un moment dat, în primele două lucrări fundamentale, a încercat să demonstreze că întîmplarea nu este reală, judecată global și în spiritul său filozofia lui Conta afirmă multe elemente de dialectică prin reala sa suplețe, prin interesul viu pentru *concret, calitativ*, prin acea originală deschidere teoretică în fața existenței.

*

După Conta *statistica și istoria*, cu disciplinile ei auxiliare, sînt cele două domenii care oferă teoriei fapte sociale. Statistica, spune Conta, arată mai cu seamă „legătura între fapte ce coexistă în unitate de timp“, în timp ce istoria studiază îndeosebi „legătura de *cauză și efect*, sau legătura de *evoluțiune* ori *metamorfozare*“ [p. 101] ce există între faptele sociale care se succed în curgerea timpului.

În legătură cu obiectul istoriei, cu sarcina ei ca știință și în consecință și cu teoria asupra evoluției sociale, avem puse aici în legătură trei concepte, care constituie scheletul teoriei sale: *legătura de cauză la efect*, *legătura de evoluțiune* și aceea de *metamorfozare*. Noi am arătat mai înainte că toate acestea, inclusiv legăturile între faptele ce coexistă în unitate de timp, adică statistice, constituie determinări ale conținutului legii undulației universale. Or, dacă așa stau lucrurile, atunci putem spune că elementele de *teoria istoriei* sau de *logica istoriei* au un fundament filozofic foarte larg. Dar pe Conta, cum am văzut, nu teoria istoriei l-a preocupat, ci metafizica, teoria existenței, filozofia în sens larg. Chiar și în legătură cu faptele statistice, care ne procură cele mai puternice dovezi în legătură cu existența fatalității în domeniul social, se poate observa o anumită flexibilitate, ca urmare a tendinței de interpretare cît mai multilaterală, concretă. Distincția dintre aceste *două tipuri de fapte*, ca și alte aspecte asupra cărora nu insistăm, aruncă o punte de legătură între teoria sa și cea a contemporanului său, Xenopol, chiar dacă pentru ultimul separația este fundamentală și metodologic.

Întreagă concepție filozofică elaborată de Conta se bazează în primul rînd pe experiența științifică, pe științele pozitive care antinseseră un anumit nivel de dezvoltare. Sfera metafizicii, spune Conta, „cuprinde, totuși, pe lîngă sfera filozofiei pozitive sau a științelor, pe care am comparat-o cu globul terestru, și sfera creațiunilor imaginare, pe care am comparat-o cu atmosfera Pămîntului“ [p. 470]. Prin aceasta din urmă sferă, filozofia ca metafizică — la a cărei terminologie în limba română și-a adus o mare contribuție — ține de domeniul artei. Ea are, continuă Conta, prin natura ei o parte cu totul *ipotetică*, care e inaccesibilă științelor pozitive și e lăsată, de aceea, pe seama imaginației, a artelor frumoase, a plăsmuirii. Metafizicianul se comportă aici, cu această parte ipotetică, în parte chiar și fără știrea lui, întocmai ca un artist. El o întocmește, o sistematizează, o modelează, „o fasonează după gustul și predilecțiunea sa

personală sau, cum s-ar zice în limba artiștilor, după idealul ce el a conceput“ [p. 471], face din ea nu numai fapt de pură cunoaștere, ci și de atitudine, de plăsmuire. Ideea că filozofia este știință, însă o știință și cu alte implicații decât cele strict epistemologice, între care cele estetice, ocupă un loc important, are o mare valoare în acest context și definește încă o dată atitudinea nepozitivistă și antipozitivistă a gânditorului nostru, originalitatea poziției sale materialiste.

Așa cum am văzut că există o legătură între filozofie și morală, există și legătură între evoluția ideilor științifice, filozofice și artă. Cu cât omul, artistul în general, este mai civilizată, mai cult, are un orizont mai larg, „cu atât el găsește frumuseți mai în adâncul lucrurilor, fiind mai impresionat de părțile cele mai delicate, mai intime și mai puțin evidente ale acestora, și cu atât el se cufundă mai în infinit — în infinitul mare și în infinitul mic —“ pentru a-și crea acolo în libertate frumusețile „a căror lipsă o simte și pe care nu le găsește în sfera cunoștințelor pozitive“ [p. 469].

Conta a criticat pe cei ce se limitau la modelele de artă clasică, rămase de la greci și romani. Opunându-se spiritului rutinar, cerînd artei și esteticii să se armonizeze cu știința și filozofia în sisteme superioare, el conchide că „sfera generală a concepțiunilor și a creațiunilor artistice se află mai largă în perioada materialismului decât totdeauna“ [p. 469], așa cum, arată el, prin apariția ideilor și mișcărilor socialiste această etapă în evoluția filozofiei dă dovadă de cea mai pură și mai înaltă moralitate. El își întemeiază morală nu pe idei filozofice sau pe principii abstracte, ci chiar pe *instinctul moral*, care nu este decât o specie, o formă superioară a instinctului general al conservării, ideea care relevă, la rîndul ei, un aspect al umanismului său materialist.

ВАСИЛЕ КОНТА. НЕКОТОРЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ЕГО МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ

(Р е з ю м е)

Философия Василе Конта, первая материалистическая философская система в румынской культуре, может быть понята лишь путём её интерпретации в зависимости от конкретно-исторических условий, в философской обстановке того времени. Автор останавливается на этом аспекте, а на некоторых оттенках и последствиях этой философской системы. Среди немарксистских материалистических мыслителей современной ему эпохи, Конта был выдающимся философом, что объясняет и тот факт, что социалисты, в их борьбе против идеализма, неоднократно ссылались на его аргументы. Конта защищал материализм от нападок разных идеалистических направлений и, одновременно, защищал философию, пытался развить её как теорию бытия. В сциентистской обстановке, в обстановке эмпиристического, метафизического материализма, который Энгельс называл вульгарным, некритическим материализмом, Конта проявляет себя по традиционной линии современной философии, в том смысле, что, рассматривая его творчество в целом, он начинает доказательство от субъекта к объекту: от *субъекта к бытию, к действительности, пространству и времени, причинности, бесконечному, материи и силе*. Бесконечный мир является материальным и находится в непрерывном преобразовании. Автор статьи толкует некоторые моменты

этого движения, этого необходимого логического перехода — движение, которое называем диалектикой.

Другой аспект касается предмета философии, метафизики, отношения между философией и наукой, опытом вообще. Конта различает два вида философии: специальную философию, непосредственно связанную с научными исследованиями, и общую философию или метафизику. Общая философия — и здесь возникает другой важный аспект, представляющий интерес, если учесть уровень немарксистского материалистического мышления — имеет по её природе гипотетическую часть, недоступную положительным наукам, будучи оставлена на счёт аналогии воображения, область, в которой дух творит по законам рассудка, но и искусства. В этой области философ ведёт себя как художник.

Наконец, другой аспект, хотя и не развивающий значительно эту идею, состоит в том, что этот философ сознал большую истину. По его мнению в материалистическую фазу (как любой крупный мыслитель, он думает, что благодаря его системе — теории универсального фатализма, материализм вступил в новую фазу) идеи социализма стимулируют в высшей степени и эстетические и моральные ценности. Конта придерживается мнения, что материалистическая фаза сопровождается качественным движением, которое проявляется и в области эстетики, искусства, общественного мышления и морального поведения. Истина, которая тогда только предвиделась, ныне лежит в основе нашего разносторонне развитого социалистического общества.

VASILE CONTA. QUELQUES IMPLICATIONS DE SON SYSTÈME MATERIALISTE

(Résumé)

La philosophie de Conta, le premier système matérialiste de l'histoire de la culture roumaine, ne peut être comprise que si elle est interprétée en fonction des conditions historiques concrètes, dans le climat philosophique du temps. Ce n'est pas sur cet aspect que veut insister le présent essai, mais, comme l'indique le titre, sur quelques-unes de ses nuances et implications. Parmi les penseurs matérialistes non-marxistes de l'époque respective, Conta nous paraît très intéressant, ce qui explique aussi le fait que les socialistes, dans leur lutte contre l'idéalisme, ont souvent fait appel à ses arguments. Conta défend le matérialisme en face des attaques venues des différents courants idéalistes, en même temps qu'il défend d'autre part la philosophie et s'efforce de la développer comme théorie de l'existence. Dans le climat scientifique du matérialisme empirique et métaphysique qu'Engels appelait le „matérialisme vulgaire“, noncritique, Conta s'affirme dans la ligne traditionnelle de la philosophie moderne, en ce sens que, en considérant globalement son oeuvre, on le voit commencer sa démonstration, en allant du sujet à l'objet: du *sujet à l'existence*, à la *réalité*, à l'*espace* et au *temps*, à la *causalité*, à l'*infini*, à la *matière* et à la *force*. Le monde infini est matériel et dans une métamorphose sans fin. Le présent essai commente quelques moments de ce mouvement, de ce passage logique et nécessaire, mouvement que nous appelons dialectique.

Un autre problème se rapporte à l'objet de la philosophie, de la métaphysique, du rapport entre philosophie et science, à l'expérience en général. Conta distingue deux sortes de philosophie: une philosophie spéciale, directement liée aux recherches scientifiques, et une autre, la philosophie générale ou métaphysique. La philosophie générale — et ici apparaît un autre aspect important, encore plus intéressant si l'on tient compte du niveau de la pensée matérialiste non-marxiste — a par nature une partie hypothétique qui est inaccessible aux sciences positives, étant réservée à l'analogie imaginative, domaine où l'esprit crée selon les lois de la raison mais aussi de l'art, et où le philosophe se comporte comme un artiste.

Enfin un autre aspect — quoique notre philosophe ne développe pas beaucoup cette idée — consiste dans le fait qu'il s'est rendu compte d'une grande vérité: dans la phase matérialiste (comme chaque grand penseur, il croit que grâce à son système, la théorie du fatalisme universel, le matérialisme est entré dans une phase nouvelle) les idées socialistes stimulent également au plus haut point les valeurs esthétiques et morales. D'après Conta la phase matérialiste a pour effet d'être accompagnée d'un mouvement qualitatif, qu'on peut constater aussi dans le domaine de l'esthétique, de l'art, de la pensée sociale et de l'attitude morale. Cette vérité, alors seulement entrevue, se trouve aujourd'hui un des fondements de notre société socialiste, au développement multilatéral.

MEMENTO MORI — WELTANSCHAUUNG EMINESCIAN

GHEORGHE NEAMȚU

Dintre toate creațiile lui Eminescu, cea care pe lângă vibrația metafizică și marea bogăție de idei și teze ale filozofiei, ilustrează mai pregnant termenii filozofiei istoriei, este, fără îndoială, poemul *Memento mori*.

Multă vreme publicul n-a cunoscut din acest poem decât fragmentul *Egipetul* citit de poet la 1 septembrie 1872 în ședința Junimii [5, p. 457] și publicat la 1 octombrie, același an, în *Convorbiri literare*.

Semnalat de Chendi în prefața lucrării *Literatură populară* (1902) și apoi în *Eminescu. Material nou de studiu în Preludii*, ediția I (1903) și ediția a II-a (1905), poemul, elaborat prin anii 1871—1872 în cea de a doua versiune a lui, a fost publicat integral de G. Călinescu în *România literară* nr. 13, 15, 19 și 21 din 1932.

Alături de filozofia și literatura universală, gândirea și literatura noastră populară și cultă ofereau lui Eminescu material din destul, atît pentru soarta schimbătoare a omului în lume — *fortuna labilis* —, cît și pentru *viziunea ruinelor*, a distrugerii valorilor create de om, a mormîntului civilizațiilor, *motive* pe temeiul cărora el își construiește poemul.

Astfel, pentru *fortuna labilis*, motiv definit și cultivat încă din antichitate, poetul afla numeroase locuri în versul și zicala populară, în *Biblie* și *Cronografe*, în scrierile cronicarilor, și, mai ales, în *Viața lumii* a lui Miron Costin și în *Divanul sau gilceava înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul* a lui Dimitrie Cantemir, în versurile unor poeți culti și în traduceri ca cea a lui Simeon Marcovici, profesor de retorică la Sf. Sava — *Culegere din cele mai frumoase nopți ale lui Young* și *Omul povățuit de mînte* a lui P. Lupulov (Lupul), profesor de teologie la Zara, capitala Dalmației.

Cît privește celălalt motiv, de care aminteam, instalat în literatura Țărilor române prin *Ruinele* lui Volney și încetățenit, mai cu seamă, prin creațiile lui Cîrlova, Alexandrescu și Bolintineanu, îi este, așijderea, familiar lui Eminescu încă din lectura întreprinsă la Cernăuți.

Dar, indiferent dacă creațiile menționate, și, bineînțeles, altele similare lor pe care le va fi cunoscut Eminescu, sînt construite pe îmbinarea

ambelor motive pe care le-am numit, sau numai pe unul din ele, în ansamblu toate poartă încărcătură afectivă de colorit depresiv și conduc la simțămîntul sumbru, deprimant, al zădărniceii vieții omului și lucrărilor lui.

Supus acțiunii fermentului schopenhauerian de care poetul se pătrunsese prin studiu și-l absorbise din atmosfera epocii, materialul unor astfel de creații, bogat fecundat prin lucrarea geniului înclinat el însuși spre reflecție și durere, se ordonează într-o operă pe deplin originală și unică în felul ei în literatura noastră, care stă, fără scădere, alături de cele mai valoroase lucrări din literatura universală pe această temă cum sînt de pildă *La légende des siècles* a lui Victor Hugo, și *Tragedia omului* a lui Emerich Madách.

În literatura română creația cea mai apropiată ca tematică de *Memento mori* este *Anatolida* lui Eliade Rădulescu.

Lăsînd la o parte problemele realizării artistice și examinînd doar aspectul de ordin filozofic, constatăm că deși între cele două creații există o reală corespondență tematică, ele se deosebesc fundamental prin viziunea de ansamblu generată de concepții cu totul diferite. Așa, în timp ce *Memento mori* este construită în spiritul concepției filozofice a *ci-clului istoric* a lui Vico și a viziunii lui Montesquieu în termenii căreia istoria se realizează trecînd prin faze de înălțare și de decădere — *incrementa atque decremента* — omenirea fiind sortită să rămîină mereu între aceleași limite, refăcînd în mișcarea ei neconținut același cerc fără vreo perspectivă de a se sălta și a se depăși, *Anatolida*, care se articulează miltonian, este elaborată sub influența saint-simonienilor în ideea triumfului revoluției, a noului în luptă cu vechiul și a concepției că omenirea evoluează în cercuri care nu se suprapun nicicînd integral realizînd o spirală al cărei ultim termen, deschis la infinit, nu poate fi gîndit.

Deși, cum se vede, Eminescu adoptă o poziție depășită sub aspect de concepție a filozofiei istoriei comparativ cu cea adoptată de bardul țirgoviștean, reține totuși faptul pozitiv că el privește în poem soarta omenirii nu la modul general, ci prin referire la popoare care trăiesc și își făuresc istoria într-un anumit loc și timp, în condiții și după norme caracteristice și specifice fiecăruia, aliniindu-se din acest punct de vedere viziunii înaintate a unui V. Hugo în literatură, a lui Hegel în filozofie, și a lui Michelet în istorie.

În aceeași ordine de idei menționăm că se instituie ca elemente pozitive în numitul poem de suflu titanian al lui Eminescu orizontul istoric vast pe care ni-l dezvăluie, profunzimea fanteziei lui vizionare, și, mai ales, mănunchiul de idei sociale înaintate, care, așa cum se va vedea în cursul analizei, îl apropie mult de concepția materialismului istoric.

Dar, referindu-ne în primul rînd la viziunea de ansamblu în care se construiește poemul, remarcăm că poetul izbutește în tablouri succesive să înfățișeze adevărate fresce ale istoriei universale pe care le compune magistral din cîteva linii de cea mai mare expresivitate. Sub

măiastra lui paletă, istoria popoarelor, asemeni unui fluviu uriaș, curge, când liniștit și grav, când aprig și involburat. Valuri de popoare pier înghițite de neant, precum pier apele în nesățioasa împărăție a nisipurilor. Și totuși, fluviul istoriei pășește neistovit înainte prin valuri reînnoite de popoare, tot atît de impetuos și năvalnic, pentru ca și ele la rîndul lor să ajungă la pustiire.

De aici imaginea, care se perpetuează, a refacerii aceluiași cerc întotdeauna în limitele pe care le-a avut, apar popoare, se înalță, cad și se sting, altele luîndu-le locul. Urmînd însă fiecare aceeași traiectorie, rezultă că omenirea apare vecinic captiva aceleiași zădărnicii căreia îi este supusă printr-un tragic destin cu neputință de a fi depășit.

Adoptînd poziția menționată, deși, într-un fel, Eminescu procedează dialectic deoarece înfățișează evenimentele istorice procesual, în înlăntuire și conflictualitate, totuși această mișcare, acest proces uriaș al istoriei rămînd în viziunea sa blocat în limitele lui — *corsi e ricorsi* — apare ca o simplă zbatere pe loc, într-o frămîntare lipsită de noimă și perspectivă, menită a rămîne fatal și etern sterilă.

În acest context socotim că, deși justă observația lui Popovici că în numitul poem viziunea lui Eminescu nu se articulează exclusiv la filozofia lui Schopenhauer [3, p. 260], o astfel de nearticulare rămîne, după părerea noastră, mai mult formală, de vreme ce, oricum ai privi lucrurile, ea generează deprimarea ca pe un inevitabil corolar pesimist schopenhauerian.

Ceea ce îl distanțează însă pe poetul nostru în mod distinct și real de Schopenhauer, și într-o măsură chiar îl opune acestuia în cuprinsul lui *Memento mori* instituindu-se ca element esențial al nearticulării la concepția pesimistului german, este, după părerea noastră, faptul că el exprimă o seamă de idei înaintate, apropiindu-se uneori în interpretarea fenomenelor sociale, așa cum menționam ceva mai sus, de pozițiile materialismului istoric.

Remarcabilă ni se pare, de asemenea, sub acest aspect, și *opțiunea* lui Eminescu *pentru poezie și gîndire* din finalul poemului, care, deși reprezintă o deschidere limitată considerînd natura destinului uman, oferă totuși o perspectivă ce promovează atitudinea pozitivă de afirmare a rosturilor vieții, rază de lumină ce fulgeră noaptea sumbrei construcții a imensului edificiu al civilizațiilor succesive, pieritoare.

Dacă mai ținem seama și de împrejurarea că Eminescu lucrează la poem chiar în perioada vieneză cînd mintea i se încinsese de preceptele lui Schopenhauer, valoarea atitudinii sale sporește deoarece accentuează conturul originalității lui.

Reținînd aprecierea lui G. Călinescu că *Memento mori* constituie argumentarea prin datele istoriei a ideii zădărnicii omenești [2, p. 35], și considerația lui T. Vianu că este poemul morții succesive a civilizațiilor impregnat de pesimism schopenhauerian [6, p. 579], considerăm că pentru a facilita apropierea de viziunea cît mai reală a poetului asupra lumii și vieții, încercarea de a reliefa acele elemente de gîndire care îl disting și uneori chiar îl opun pe Eminescu pesimistului german este nu numai o

întreprindere utilă, ci și necesară și aceasta cu atât mai mult cu cât pînă în prezent nu cunoaștem să se fi făcut vreo analiză sub acest aspect.

Poemul impune, încă de la bun început, prin splendoarea și bogăția versului. Dar nu-i mai puțin adevărat că, tot de pe acum își face loc și un aer de tristețe și amărăciune.

Pentru a comunica, poetul se instalează schopenhauerian în vis, uzînd, bineînțeles, și de preceptele maestrului:

Las-să dorm . . . să nu știu lumea ce dureri îmi mai păstrează.

Căci ș-așa ar fi degeaba ca să văd cu ochiul bine;
De văd răul sau de nu-l văd, el pe lume tot rămîne
Și nimic nu-mi folosește de-oi cerca să rămîn treaz.

Toate încercările de a dezbăra lumea de rele au rămas practic fără ecou, cu alte cuvinte, s-au soldat cu eșec:

Toate au trecut pe lume numai răul a rămas.

Caracterul pesimist al unor asemenea constatări conclusive, ca cele de mai sus, este evident.

Panorama deșertăciunilor se infiripă din — „templul unde secolii se torc“ —, căci de aici, mărturisește poetul:

Ascultînd cu adîncime glasul gîndurilor mele,
Uriașa roat-a vremii înapoi eu o întorc
Și privesc . . .

Ca un adevărat mag stăpîn pe cheia misterelor, el procedează la descifrarea semnelor încorporate în istoria omenirii, și în vîlmășirea de idei oprește „roata . . . cite-o clipă“:

La vo piatră ce însamnă a istoriei hotară,
Unde lumea în căi nouă, după nou cîntar măsoară.

Astfel, după ce punctează stadiul primitiv al omenirii prin menționarea negrilor sălbatici — „cu topoarele de piatră“ — poetul zugrăvește aspecte ale orînduirii sclavagiste cu oameni angajați într-o amplă operă de construcție materială și spirituală:

Babilon, cetate mîndră cît o țară, o cetate
Cu muri lungi cît patru zile, cu o mare de palate
Și pe ziduri uriașe mari grădini suite-n nori;

Relevant este faptul că poetului nu-i scapă, în contextul dat, nici modul în care sînt așezate raporturile sociale și nici starea de spirit revoluționară a maselor făuritoare ale mărețelor construcții, menționînd că:

. . . poporul gemea-n piețe l-a grădinei lungă poală
Cum o mare se frămîntă, pe cînd vînturi o răscoală,

Înceindu-și considerațiile în spiritul concepției cunoscute, poetul conchide că lumea Semiramidei și a lui Sardanapal, a superbiei și a plăcerilor „molateci“, se prăbușește.

Fastuos și grav își face intrarea în istorie Egiptul:

Nilul mișcă valuri blonde pe câmpii cuprinși de maur —
Peste el cerul d-Egiptet, disfăcut în foc și aur,
.

Sînt înălțate construcții ca Memphis — „o cetate de giganți“ —, piramidele — „trufașe și eterne ca și moartea“ —, toate reprezentînd concretizarea unor „gîndiri arhitectonici de o grozavă măreție“.

Dar, sub acțiunea aceleiași legi ce cîrmuiește istoria are loc și pieirea Egiptului:

Memphis, Theba, țara-ntreagă coperită-i de ruine,
.

Așijderea, pier Palestina cu templul lui Iehova de pe Sion, Ierusalimul, Libanonul și Iudeea cu conducători ca David și Solomon — „poetul-*rage*“.

Ne este apoi înfățișat destinul Greciei antice, relieful ei fizic și universul ei spiritual. Bineînțeles, poetul evocă mai întîi Grecia bucolică din foarte îndepărtata epocă de aur, cînd:

Nimfe albe ca zăpada scutur ap-albastră, caldă,
Se împroașcă-n joacă dulce, mlădiindu-se se scaldă,
Scuturîndu-și părul negru, înecîndu-se de ris.

Și pe valuri luminoase oceanul lin le saltă
Orice undă linguşește arătarea lor cea naltă
Pe nisipul cald le-aruncă marea-n jocu-i luminos
.
Apoi fug să-mpopuleze verdea noapte dumbrăvană
.

În acest cadru unde totul se petrece sub semnul lui Eros, poetul reînvie universul antropomorfic al vechilor elini:

A fi rîu e-o fericire, căci în nopțile-argintie
Cite grații tănuite se descopăr, i se-mbie
Și ascultă cu iubire tot ce valurile-i mint
.

Dar, totodată, el ne conduce și dincolo de această față idilică și dulce a plăcerilor, „în camera îngustă lîngă lampa cea cu oliu“, unde filozoful, muncit de gînduri, încearcă în zadar să grămădească „lumea într-un singur semn“, căci în taină, deși propagă semnul, însuși nu crede în el. Vorbește noaptea cu umbra lui din perete:

Umbra-și rîde, noaptea tace, mută-i masa cea de lemn.

Comentind conținutul celor de mai sus, T. Vianu găsește că ar fi posibil ca Eminescu să fi construit imaginea cugetătorului gândindu-se la filosofii presocratici (sec. VI—V), frământați de gândul de a descoperi substratul original și comun al lumii [6, p. 581]. De asemeni, consideră că prin expresia „Palid stă cugetătorul, căci gândirea-i e în doliu“, poetul intuiește nuanța de pesimism a filozofiei eline presocratice, lucru demonstrat mai târziu de Nietzsche în *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* și de către Diels în *Fragmente der Vorsokratiker* (1903) [6, p. 582].

Vianu face, în același timp, și o seamă de referiri la Schopenhauer care citează în lucrarea sa principală *Die Welt als Wille und Vorstellung* (I, 1819, cap. 2, § 27, II, 1844, cap. 2 § 22, 23, 26) și în *Parerga und Paralipomena* (1850, I) cap. *Fragmente zur Geschichte der Philosophie* pe Empedocle pentru teoria lui cu privire la *philia kai neikos* — lupta dintre iubire și discordie — care face ca întreaga lume să fie un „cîmp al durerii“ (atis leimon), recunoscînd în ea o anticipare a propriei sale teorii asupra voinței universale [6, p. 581—582].

Cît privește convorbirea cu „umbra din părete“, din partea ultimă a strofei, despre care Vianu nu se pronunță, ea aparține procedului romantic de soluționare, procedeu pe care poetul îl folosește în *Umbra mea* și în *Sărmanul Dionis* cu toată larghețea, fără a ține seama de vreun canon ci doar de solicitarea imaginației raportată în permanență la nevoile construcției, a creației.

Alături de gânditor în care Eminescu concentrează una din fețele splendidei spiritualități eline — *filozofia* —, el înfățișează și *sculptura*, arta prin care ideea de frumos se obiectivează la vechii greci mai ales în marmură:

Orbul sculptor în chilie pipăie marmura clară.
Dalta-i tremură . . . înmoaie cu gândirea-i temerară
Piatra rece.

Ideea sculptorului orb, observă Vianu, putea să-i vină lui Eminescu de la legenda transmisă de antichitate cu privire la Homer, care, așa cum se știe, era inchipuit orb. Iar faptul că în viziunea poetului, întregul ce iese de sub mîna sculptorului „orb“ se modelează mai întii în „gîndirea“ acestuia, îl determină pe același să aprecieze că Eminescu împărtășea concepția lui Platon și Plotin pentru care lucrarea artistică începe cu viziunea interioară a operei — *endon eidos* —, spre deosebire de teoria lui Aristotel, care consideră arta ca fiind o imitație — *mimesis* [6, p. 582].

Intuind imaginea lucrării sculptorului „orb“, poetul sesizează și veșnicia artei față cu vremelnicia vieții:

. . . Neted iese de sub mînă-i un întreg,
Ce la lume își arată palida-i, eterna-i fire,
Stabilă-n a ei mișcare, mută-n cruda ei simțire —
O durere-ncremenită printre secolii ce trec.

Reține ideea că opera creată de sculptorul „orb“, constituie expresia durerii.

Prin cîntarea arfei lui Orfeu ce pune pietrele în mișcare înălțînd zidurile Thebei și imprimă universului legile cîntecului transformîndu-l într-un *Tot armonios*, într-un „cosmos“, Eminescu ne sensibilizează pentru o altă față a spiritualității eline, *muzica*.

La marginea mării cu cotul răzimat pe arfa sfărîmată, Orfeu:

Ochiu-ntunecos și-ntoarce și-l aruncă aiurind
Cînd la stelele eterne, cînd la jocul blind al mării.
Glasu-i, ce-nviase stîncă, stîns de-aripa disperărei,
Asculta cum vîntu-nșală și cum undele îl mint.

Imaginînd dependența lumii de arfa lui Orfeu, poetul, angajîndu-se pe dimensiunile colosalului sugerează în poem ideea că legile pe care este clădit universul sînt legi ale muzicii, și prin aceasta poemul reflectă alături de alte vederi ale filozofiei și concepția pitagoricienilor pentru care principiul constitutiv al lumii rezidă în numere și în raporturile dintre ele, armonia din univers, cîntarea sferelor, ce nu o dată le numește Eminescu, fiind în viziunea lor emanația acelorași raporturi care alcătuiesc armonia muzicală [1, p. 65—66].

Memento mori, în episodul Grecia, reflectă pregnant această viziune:

De-ar fi aruncat în chaos arfa-i de cîntări îmflată,
Toată lumea după dînsa, de-al ei sunet atîrnată,
Ar fi curs în văi eterne, lin și-ncet ar fi căzut . . .
Caravane de sori regii, cîrduri lungi de blonde lune
Și popoarele de stele, universu-n rugăciune,
În migrație eternă de demult s-ar fi pierdut.

Rezultă așadar că, lipsită de armonia arfei lui Orfeu, lumea și-ar fi pierdut și ritmurile și măsura, și s-ar fi destrămat în haos.

Din fericire, Orfeu și-a aruncat arfa „în mare“ . . . :

. Și d-eterna-i murmuire
O urmă ademenită toat-a Greciei gîndire,
Implînd halele oceanici cu cîntările-i de-amar.

Azvîrlirea arfei în mare de către Orfeu, salvează, ce-i drept, lumea, dar aceasta marchează totuși un moment al durerii, căderea Greciei:

De-atunci marea-nfiorată de sublima ei durere,
În imagini de talazuri, cînt-a Greciei cădere
Și cu-albastrele ei brațe țărmi-i mîngîie-n zădar . . .

Apreciînd episodul ca cea dintîi pagină mare de evocare a Greciei antice în literatura română, T. Vianu relevă că, deși departe de informația unui savant de talia lui Iacob Burckhardt care în a sa *Griechische Kulturgeschichte* dezvăluia o altă față a vechii lumi eline decît cea a seninătății încetățenită de Johann Joachim Winckelmann, care, prin al său *Gedanken*

über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst, încă înainte de a da *Istoria artei antice*, recomandă artiștilor vremii modelul grecesc, avînd un puternic ecou în opera lui Goethe, Schiller și Hölderlin, Eminescu izbuteste sinteza vizionară a celor două imagini ale lumii eline, cea bucolică, saturniană, și cea contorsionată, pesimistă, expresie a fondului îndurerat al sufletului elin care își caută compensare în artă, în realizarea armoniei l6, p. 585l.

Întregul spectacol de pînă acum, toate înălțările și căderile, inclusiv cea a Greciei, îl duc pe poet la reflecția însoțită de motivul pitagorician care sub mătasa grea a fanteziei s-ar părea că ascunde și un simbul rațional concentrat în dialectica devenirii:

Dar mai știi? . . . N-auzim noaptea armonia din pleiade
Știm de nu trăim pe-o lume, ce pe nesimțite *cade*?

Comentînd ideea exprimată de Eminescu în aceste versuri, Vladimir Streinu [4, p. 47] găsește, și pe bună dreptate, o izbitoare apropiere cu ceea ce Nietzsche va spune, mai tîrziu, în *Nebunul din Fröhliche Wissenschaft*:

„Încotro ni se mișcă pămîntul acum? Încotro ne mișcăm noi înșine? Nu ne aflăm noi într-o cădere neîncetată?“ Reținem apropierea ca pe o anticipare din partea lui Eminescu și ca pe o confluență intervenită la Nietzsche.

Merită, de asemeni, menționat *fenomenul amalgamării* unor idei și teze extrem de variate și diverse ca fiind relativ frecvent, nu numai în poemul analizat, ci, în genere, în compozițiile de mai largă respirație ale lui Eminescu. O interesantă amalgamare a unor elemente pitagoriciene cu intuiții de esență schopenhaueriană și cu anticipări de nuanță existențialistă întîlnim de pildă în versurile de încheiere ale episodului privind Grecia:

Oceanele-nfinirei o cîntare-mi par c-ascult.
Nu simțim lumea pătrunsă de-o durere lungă, vană?
Poate-urmează-a arfe'-antice suspinare-aeriană,
Poate că în văi de chaos ne-am pierdut de mult . . . de mult.

Dar, în poem, într-un anume fel, este prezent și elementul științific, învesmîntat, firește, în haina poeziei, ca de exemplu surprinderea conturului legității sistemului solar și dialectica luptei contrariilor în univers:

Sau ghicit-ați vre odată ce socoate-un mîndru soare
Cînd c-o rază de gîndire ține lumi ca să nu zboare,
Să nu piard-a lor cărare, să nu cadă-n infinit?
Zvîrcolindu-se aleargă turburate și rebele
Și să frîng-ar vrea puterea ce le farmecă pre ele
Și s-alerge-ar vrea în caos de-unde turburi au ieșit.

Desigur, elementul științific, la modul poetic, este afirmat și în multe alte locuri la Eminescu.

Părăsind pentru moment terenul reflecției, aci legată de soarta Greciei, poetul reia firul istoriei pentru a ne face cunoscut procesul apariției poporului roman.

Inzestrînd — „veșnicia“ — cu atribute umane, poetul îi găsește și puteri zămislitoare:

Și din secolii ce trecură ea s-apucă să adune
Toată viața și puterea, sucii tot de-înțelepciune
Și să pună să zidească-un uriaș popor de regi.

Poetul încheagă, cu măiestrie desăvîrșită, din sonuri și culori, ființa, parcă aieva, a Cetății eterne:

Și atunci apare Roma în uimita omenire.
Gînduri mari ca sori-n caos e puternica-i gîndire
Și ce zice-i zis pe veacuri, e etern nemuritor;

Cetăți vechi, popoare mîndre stau sub falnica-i domnire
Și cezarii-mpart pămîntul în Senatul cel de regi.

Sugerînd mai mult decît să descrie, victoriile Romei, poetul sesizează dialectic și germenii prăbușirii ei, dînd în episodul Nero apropierea sfîrșitului:

Pe sub arcuri triumfale trece-mîndru-nvingătorul
Și-amețit abia aude cum vuieste surd poporul,
Cum a mării glasuri multe se repetă, gem și fug;

Evul arde — Roma este oceanicu-i mormînt.

Vezi neatins cu arcuri-de-aur un palat ca o minune
Și din frunte-i cîntă Neron . . . cîntul Troiei funerar.

Uzînd de o paletă de culori unică în literatura noastră, printr-o suită de imagini în care fantasticul se îmbină, în mod strălucit, cu realul, Eminescu ne conduce în plaiurile patriei străvechi, în Dacia. Este cadrul firesc de desfășurare a lumii mitologiei și legendei dace, ca și a basmului popular românesc. O întregă lume mirifică și fastuoasă ne întîmpină și ne învăluie aici ca o vrajă, inundîndu-ne, pur și simplu, simțurile. Este — „raiul Daciei veche“ — cu *Cetatea soarelui*, „împărăție a zeilor“ și lăcaș al sufletelor „mari viteze“ de eroi.

Dar, firește, nici Dacia nu se poate sustrage cunoscutei legi ce acționează în istorie. „Raiul dacic“ este supus cutropirii romane.

Printr-o subtilă mișcare a gîndului, reflecția eminesciană ia de astădată contur heraclitian. Desfășurarea istoriei este intuitiv procesual ca o curgere de ape, ca o veșnică trecere în cursul căreia neconținut are loc dispariția vechiului și apariția noului. Precum valurile Dunării „mișcîn-

du-se adormite merg în marea de amar“, așa și „miile de secoli cu vieți, gândiri o mie“, se scufundă în „vecinicie“:

Și în urmă din izvoare timpi răcori și clari răsar.

Trecînd Dunărea, oștile romane angajează războiul cu dacii, război zugrăvit de poet în culori de epopee. Alături de oșteni, atît de o parte cît și de alta, participă zeii.

Neangajați, zeii nordici ai Valhalei în frunte cu Odin privesc — „grandoarea“ — bătăliei care ia sfîrșit prin înfrîngerea lui Zamolxe de către Joe.

Triumfători, zeii Romei, după ce privesc un moment — „armia din văi“, se îndreaptă spre apus, în timp ce zeii daci se reîntorc prin „portalele“ deschise în halele „sure“ ale mării. Marea îndurerată cîntă „în imagini de talazuri“ căderea Daciei.

În timp ce „armia“ romană se odihnește, sub scutul nopții, pe pajiști și sub stînci, Traian meditează „culcat pe paie“, și gîndul i se încheagă în vedenii. Astfel la Sarmisegetuza cea „în rădăcinată-n munte“, cezarul îi vede pe ducii daci într-un decor straniu la „masa morții“, sub pîlpîirile lugubre ale făcliilor de smoală:

Ducii-s naltți ca brazi de munte, tari ca și săpați din stîncă,
Crunt e ochiul lor cel mare, tristă-i raza lor adîncă,
.

Ei trec măreți în moarte, preferînd-o sclaviei.

În timp ce ducii daci se sting unul cîte unul, Decebal, cu ultima licărire de viață ce i-a mai rămas, clamează vestind profetic migrația popoarelor și sfîrșitul imperiului roman:

— Vai vouă, romani puternici! Umbră, pulbere și spuză
Din mărirea-vă s-alege! Limba va muri pe buză,
.
Cît de naltă vi-i mărirea tot așa de-adînc' căderea.

Prin glasul regelui muribund, poetul descifrează montesquiean, din desfășurarea istoriei, semnele căderii romanilor care sînt putrefacția morală, asuprirea altor popoare și coruperea moravurilor acestora, și formulează concluzia:

Moartea voastră: firea-ntreagă și popoarele o cer.

Încheindu-și profetica rostire, Decebal își aruncă „coroana-ntunecată“ în „abisul văii-adînci“ și intră statuar în moarte.

Asupra tuturor acestor întimplări, cezarul meditează în spiritul nunitelor concepții deprimante:

Avem noi în mîni a lumii soarte sau cortegi de vise?
Hotărîți de-a ta gîndire urmăm azi ziua de ieri? . . .

Cezare! cît pai de mare — și ce mic în adevăr!

Dar, șirul de reflecții este impregnat și de spirit dialectic:

Sîmburele crud al morții e-n viață . . . Și-n mărire
Afli germeii căderei. Astfel toate sunt în fire,
Astfel au căzut romanii, mari în bine, mari în rău.

Rememorînd evenimentele ce marchează măreția spiritului Romei, în contextul soartei vitrege a poporului român, și apreciind că acel spirit viețuiește în urmași, poetul conchide:

Și ne simțim mari, puternici, numai de-i gîndim pe ei . . .

Din tenebrele mitului este adus apoi, în planul istoriei, pe aceleași dimensiuni ale colosalului, regele Nord — Odin — care pornește în fruntea zeilor Valhalei pentru a pune capăt domniei și puterii Cetății eterne. Sosirea lor în fața Romei prilejuiește din nou poetului reflecții de încărcătură schopenhaueriană:

Ei apar pe-un dîmb al Romei — ea dormea sfîntă ș-antică.

.
Cugetat-ați vre odată noaptea ce-i lumea întinsă?
Visurile Omenirei, dorurile ei nenvinse
Dorm . . . dacă ar dormi vecinic — cine-ar ști că ele-au fost?

O dată cu atacul lui Odin asupra Romei și cu moartea sa, ia sfîrșit păgînismul, și își face intrarea în istorie creștinismul.

Desprinzîndu-se, în continuare, de proecția schopenhaueriană a gîndului, Eminescu surprinde, într-o izbutită viziune apropiată celei materialist-istorice, amploarea spiritului revoluționar al maselor asuprite de milenii și o exprimă magistral prin imagini legate de marea revoluție burgheză din Franța (1789). Aidoma măruntaielor „de-aramă“ ale pămîntului care țin sub stînci în întuneric „sufletul vulcanului grozav“:

. . . secolii de-ntuneric țin în lanțuri d-umilire
Spiritul, ce-adînc se zbate într-a populilor fire
Spiritul, ce-a vremii fapte, de-ar ieși, le-ar face prav.

Dar de secolii fierbea lumea din adîncuri să se scoale.

Ca și vulcanul ce „irumpe“ făcîndu-și cale printre nori, așa și „fiii tari și tineri“ ai unor „secole bătrîne“ vor să smulgă lumea din „țîțîne“ și „s-o arunce în zbuclirea noiei eri“.

Tradusă în limbaj istoric, imaginea evocă pe revoluționarii francezi pregătiți de epoca luminilor pentru a instaura noua eră. Astfel, Franța forțelor sociale înaintate se angajază în luptă:

Tricolorul plin de sînge e-implîntat în baricade,
Clopotele url-alarmă pe Bastilia ce cade
Și poporul muge falnic, ca un ocean trezit;

Printre firile „cumplite“ pe care le „înalță“ revoluția încredințîndu-le conducerea luptei, „să îngroape sub ruine, ce-n picioare a strivit“, Eminescu relevă pe Robespierre al cărui chip îl creionează dur, închegîndu-l în final prin expresia definitorie:

Într-un cran săpat ca-n piatră fierb gîndirile-i de fier.

Deși Robespierre cade, revoluția își continuă mersul, căci duhul ei a pătruns adînc în conștiința maselor.

Prin modul cum poetul își apropie evenimentele și cum le interpretează, putem afirma, fără exagerare, că, pentru un timp, el se situează foarte aproape de pozițiile materialismului istoric descifrînd din precipitarea faptelor rolul revoluționar al maselor, raportul între ele și personalități, precum și sensul și forța revoluției, marcînd tendința ei de a străpunge limitele naționale și a penetra pretutindeni cu tăria pe care o prezintă în istorie noul. Sînt:

... puteri neliniștite, ce trăiesc în adîncime,
Ar vrea țărmul să-l evadă, să înece cu mărime
Lumea.

Dialectica raportului mase-personalitate reiese cu limpezime din prezentarea lui Napoleon ca expresie a puterilor „neliniștite“ din „adîncime“ care se concentrează în „suflarea unui om“. Cu alte cuvinte, Napoleon devine personalitate ca fiu al revoluției, exponent al vremurilor pe care le trăiește și polarizator a tot ce acel „secol de mîndrie“ considera ca fiind bun și generos:

Mare, că-i purtat pe umeri de adînci și mîndre vremuri:
Căci gîndiri, cari ieșise dintr-a lumii lung cutremur,
El le poart-unite-n frunte și le scrie pe stîndard;

Deslușim aici imaginea acelui Napoleon pe care îl salută popoarele ce zac sub jugul oprimării dat fiind că „ridică arma pentru drepturi“. Sub flamurile stîndardului pe care îl poartă el, masele se adună cu „însuflețire“, iar cine moare în bătălie „moare-n cuget c-a rămas trăind în el“. Și, pe lîngă toate acestea, mulțimile îl însoțesc cu credința fermă că la capătul bătăliilor, urmîndu-l, vor instaura țelul mîndru și luminos al „păcii eterne“.

Episodul dezvăluie, în afara celor menționate, și simpatia lui Eminescu pentru revoluție, simpatie care în elaborarea *Împărat și proletar*

devine verb înflăcărat împotriva stărilor de lucruri nedrepte ale vremii lui. Această atitudine îl opune, pînă la evidență, pe poet, pontifului pesimismului german, reliefînd puterea originalității și autonomiei lui spirituale și infirmînd, totodată, teza acelor care înclină a vedea în Weltanschauung-ul lui Eminescu, în genere, un simplu transfer schopenhauerian.

În cele din urmă, angajat în război împotriva Rusiei, Napoleon iese înfrînt:

Nordul m-a învins — *ideea m-a lăsat.*

Recunoscînd în el, așa cum am remarcat, o personalitate excepțională, ridicată de revoluție, adînc pătrunsă în conștiința Franței și a numeroase popoare care năzuiau spre libertate, Eminescu va spune:

N-a fost om acel ce cade, ci a veacului gîndire
A trăit în el . . . ,

și distingîndu-i dimensiuni titaniene îl situează lîngă Prometeu:

Exilat în stînce sure și-n titanica-i gîndire,
Ca Prometeu ce-a-adus lumii a luminei fericire,
De pe-o piatră el privește lingușirea mării-adînci;

Aducînd în planul durerii și marea, element primar, originar al naturii, poetul amplifică dramatismul situației:

Cu durere-adîncă marea vrea pămîntul să-l răstoarne —
Și izbea mugind de doliu în mormîntul lui de stînci.

Descifrăm, așadar, din soarta lui Napoleon că și destinul individului se mulează sub acțiunea aceleiași legi ca și cel al popoarelor, cunoscînd aceeași traiectorie.

Introducînd în încheierea episodului constatarea că o dată cu înfrîngerea lui Napoleon „*cartea lumii iar s-a-nchis*“, Eminescu sugerează instaurarea uneia din perioadele de cea mai neagră reacțiune din cîte cunoaște istoria universală modernă, perioada de după *Congresul de la Viena* (1814—1815), dominată de *Sfînta alianță* a marilor monarhi ai Europei în frunte cu țarul Rusiei.

Prin reluarea, ceva mai tîrziu, a problematicii revoluționare în *Impărat și proletar*, și mai cu seamă prin secvența *Comunei din Paris*, Eminescu continua și completa, într-un fel, planul vast al lui *Memento mori*, întreprins cu momentul căderii lui Napoleon I.

În ultima parte a marelui poem, Eminescu dezvoltă o sumă de reflecții pe teme ale gnoseologiei și, lucru demn de remarcat, începe șirul reflecțiilor prin a aduce un adevărat elogiu gîndirii umane, reliefînd măreția și puterea ei.

Sori se sting și cad în caos mari sisteme planetare,
Dar a omului gândire să le măsoare e-n stare . . .

.
Cît geniu, cîtă putere — într-o mînă de pămînt.

.
Într-un cran uscat și palid ce-l acoperi cu o mînă,
Evi întregi de cugetare trăiesc pacinic împreună,
Univers, rîuri de stele — fluvii cu mase de sori;

Și totuși, în versurile imediat următoare, el opune acestei forțe a gândirii umane, în mod antinomic, neputința ei de a-și cunoaște propria-i esență, ființa intimă a gândului și nemarginile lui, considerînd, în această ordine de idei, că truda învățaților este, de-a dreptul sterilă:

Cine-mi măsur-adîncimea — dintr-un om? . . . nu — dintr-un gînd
Neprofundabil. Vană e-a-nvățaților ghicire.

Sondînd „a veciei văi deschise cu adîncimi necunoscute“ și încercînd să afle *cauza ultimă* a tot ce există, poetul se izbește, din nou, de limitele cunoașterii. *Necunoscutul* îi rămîne mereu ascuns ca un „fantom“ sub „vălurile de imagini“. Motivîndu-și căutarea prin nevoia de a pricepe pe „om“, care i se pare a fi „icoana“ celui *Necunoscut*, poetul se situează pe poziții teologale, ca, de altfel, și prin aprecierea că este cu neputință de a cunoaște „firea“ celui ce cuprinde „întregul spațiu“.

În continuare, el ne conduce spre eforturile omenirii de a dezlega *Enigma*:

Oamenii au făcut chipuri ce ziceau că-ți seamăn ție,
Te-au săpat în munți de piatră, te-au sculptat într-o cutie,
Ici erai zidit din stînce, colo-n-așchii de lemn sfînt;
Ș-apoi vrură ca din chipu-ți să explice toate.

Totul a fost însă iluzoriu, căci:

. Mută
La rugare și la hulă idola de ei făcută
Rămînea! . . . Un gînd puternic, dar nimic — decît un gînd.

Neliniștit și însetat de a cunoaște adevărul asupra celei mai mari enigme, poetul asaltează secolii prin „vijelie“ de întrebări. Cercetează hieroglifele Arabiei, sondează miturile, și, în fine, înălțimile cerești, ajun-gînd pînă la *ușa veciei* întocmai ca Dionis la *Doma* lui Dumnezeu:

„Dară arse cad din ceruri și-mi ning capul cu cenușă“ — ne spune poetul, lăsîndu-ne să înțelegem că îndrăzneala de-a ajunge la cer l-a obligat la pocăință. Mărturisirea lui:

„Și cînd cred s-aflu-adevărul mă trezesc — c-am fost poet“ — demonstrează că *filozoful din el este biruit de poet*. Faptul, considerăm, este deosebit de important pentru înțelegerea modului său general de a dezbate problemele filozofiei atunci cînd ele se ivesc în creația sa poetică.

Poetul încearcă apoi să pună pe urmele *Enigmei* „popoare“ de „gîndiri“, adevărat Babilon de idei, pentru a pătrunde în ființa intimă a ei. Dar, în afara unui „grăunte de-ndoială mestecat în adevăruri“, nu obține nimic, și „popoarele de gînduri“ i se risipesc în vînt. În minte i se întipărește concludiv ideea: „Cum ești tu nimeni n-o știe“.

Nici cercetarea pe care o întreprinde prin răscolirea istoriei gîndirii umane nu-i aduce vre-un rezultat. Un lucru este însă neîndoielnic, anume că totul sfîrșește în moarte.

Trecînd, în continuare, în planul social și apreciînd că societatea vremii sale se află la punctul de solștiu, poetul o examinează sub unghiul de vedere montesquian în orizontul căruia, i se pare lui, se mișcă spiritul istoriei:

Din mărire la cădere, din cădere la mărire
Astfel vezi roata istoriei întorcînd spițele ei;

Desigur nimeni nu e în stare să „abată“ acest curs și încercarea „cugetătorilor“, în acest sens, apare zadarnică. Iar cînd în finalul acestei strofe poetul conchide:

E apus de Zeitate ș-asfințire de idei —,

după părerea noastră, el anticipează, la modul poetic bineînțeles, ideea prăbușirii societății vremii lui în temeiul unor legi asemănătoare celor ce acționează în natură, așa cum anticipase, după cum știm, și alte idei. În aceeași ordine apare la el și gîndul apostat față cu afirmațiile anterioare cu referire la existența unei ființe mai presus de fire, veșnică și atotputernică, gînd care se traduce prin formularea că, așa cum nimeni nu poate opri soarele „să apuie-n murgul serei“ tot așa „*nimeni*“ nu poate opri ca „*Dumnezeu s-apuie de pe cerul cugetării*“. Înțelesul încifrat în acest vers, credem, poate conduce la imaginea unei viitoare societăți a cărei cugetare luminată de știință va fi expurgată de tarele misticismului.

În orice caz, faptul demonstrează, o dată mai mult, caracterul contradictoriu al gîndirii poetului, care uneori se manifestă chiar în cuprinsul aceleiași creații, cum este și în cazul de față.

Extinzînd ideea prăbușirii societății vremii lui pînă la amurgul omenirii și la extincția universală, și dorînd, pentru moment, să fie martor acestor evenimente, poetul este ispitit să alerge în tărîmul basmului „unde fug a lumii zile“, pentru a sorbi din „*apa vie*“ și a deveni nemuritor:

. O, aș bea, să văd anume
C-a venit domnia morții, sfărîmînd bătrîna lume —

Dar, pînă în cele din urmă, el renunță la această idee apreciînd că, dată fiind repetarea istoriei la aceleași dimensiuni, ar avea în față spectacolul dezolant cunoscut, care ar continua să-i obosească spiritul. Sub unghiul acestei vederi, matricea viitorului este trecutul:

Vrei viitorul a-l cunoaște, te întoarce spre trecut.

Desigur, o astfel de situație din care perspectiva mai binelui este exclusă, omul fiind condamnat în șirul tuturor generațiilor să trăiască reeditarea aceluiași mizerii și dureri, este, din capul locului menită să genereze viziunea cea mai sumbră asupra lumii și vieții. Dar, spre surprinderea noastră, *poetul află o ieșire din această situație în opțiunea pentru creație, pentru poezie și gândire*, care oferă o perspectivă, ce-i drept limitată de însăși natura destinului uman, dar totuși o perspectivă. Poezia și gândirea conțin „o picătură“

Din agheazima din lacul, ce te-nchină nemuririi,
și de aceea, spune poetul:

. Decît altele, ce mor,
Ele țin mai mult. *Umane*, vor pieri și ele toate.

Renunțînd la chinuitoarele întrebări „nedezlegate“ și *optînd pentru poezie și gândire*, Eminescu dă vieții sens și perspectivă:

Și de-aceea *beau paharul poeziei infocate* (s. n.)
Nu-mi mai chinui cugetarea cu-ntrebări nedezlegate
Să citesc din cartea lumii semne, ce noi nu le-am scris.

Ideea exprimată mai sus, considerăm noi, este deosebit de importantă, deoarece ea demonstrează că datorită vigoarei originalității sale, poetul reușește să se smulgă din angrenajul construcției pe care o dezvoltă sub influența unei concepții de vădită rezonanță pesimistă și să-și asigure autonomia spirituală deplină. Versuri ozonate „*beau paharul poeziei infocate*“, din care deslușim ancorarea plenară a poetului în creație, conturează fără putință de tăgadă, o linie originală și o atitudine, în fond, optimistă, care îl situează, în ciuda concepției pe care își construiește poemul, dincolo de perimetrul contaminărilor pesimiste la care a fost supus de-a lungul întregii elaborări. Dacă totuși prin chiar ultimele rînduri din poem:

La nimic reduce moartea cifra vieții cea obscură —
În zădar o măsurăm noi cu-a gîndirilor măsură;
Căci gîndirile-s fantome, cînd viața este vis —,

Eminescu se reîntoarce în pesimism ca într-o undă ce-i bate mereu țărmiile vieții insinuînd nimicnicia ei; nu se poate să nu intuim că ideea exprimată aici apare net detașată de cea afirmată în imediata apropiere, instituindu-se ca un adaos artificial, desprins parcă din înscrisul schopenhauerian — *Die Welt ist meine Vorstellung* — și că nu are tăria de a anula opțiunea declarată anterior.

Privit în ansamblu, acest veritabil Weltanschauung — *Memento mori* — impune constatarea că Eminescu a trăit profund cultura vremii lui, și

că a reușit să filtreze din tainițele ei, prin spontaneitatea geniului său, toate sevele zămislitoare ale unor idei, teze și concepții filozofice pe care le-a așezat în schelăria construcției, izbutind să înalțe un edificiu monumental, de unică splendoare, care îl situează printre cei mai elevați creatori ai lumii.

BIBLIOGRAFIE

1. Aristotel, *Metafizica*, Ed. Acad. R.P.R., București, 1965, Cartea I (A), cap. 5. (Trad. Șt. Bezdechi).
2. G. Călinescu, *Egipeul. Memento mori*, în „Opera lui Mihai Eminescu“, I, E.P.L., 1969.
3. D. Popovici, *Poezia lui Mihai Eminescu*, Cluj, 1948 (curs litografiat).
4. Vi. Streinu, *Anticipări eminesciene*, „Almanahul literar“, 1969.
5. I. E. Toroușiu, *Studii și documente literare, IV*, București, 1933.
6. T. Vianu, *Imaginea Greciei antice în «Memento mori» de Eminescu*, în „Studii de literatură universală și comparată“, ed. a II-a, 1963.

MEMENTO MORI — WELTANSCHAUUNG ЭМИНЕСКУ

(Резюме)

Автор показывает, что хотя Эминеску строит *Memento mori* в духе концепции Джамбаттиста Вико и Монтескье, он осуществляет в поэме сочетание многочисленных других идей и положений, присутствующих в человеческом мышлении с древности и до его эпохи, иногда даже дальновидно предвосхищая направления, которые сформируются и приобретят собственный статус лишь позднее.

Анализ, проведенный автором, выявляет также тот факт, что в эпизоде французской революции (1789) поэт относится с симпатией к революционным событиям и интерпретирует их с позиций, очень близких позициям исторического материализма, а в конце, освобождаясь от угнетающе-пессимистического напряжения поэмы, *добивается — путём оптиции за поэзию и мышление — открытия перспективы, которая, хотя и ограничена самой природой человеческой судьбы, всё же представляет собой утверждение смысла жизни, отношение в сущности оптимистическое.*

Всё изложенное выше заставляет автора считать поэму *Memento mori* настоящим *Weltanschauung* Эминеску, который импонирует духовной автономией и самобытностью, опровергая мнение тех, кто видит в философско-дальновидном подходе поэта почти исключительно шопенгауэровское влияние.

MEMENTO MORI COMME EXPRESSION DE LA WELTANSCHAUUNG
ÉMINESCIENNE

(Résumé)

L'auteur démontre qu'Eminescu, bien qu'ayant construit *Memento mori* dans l'esprit des conceptions de Vico et de Montesquieu, a réalisé dans le cadre du poème l'alliance de nombreuses autres idées et thèses présentes dans le champ de la pensée humaine de l'antiquité jusqu'à son époque, ou même anticipant en visionnaire des orientations qui ne prendront forme et n'acquerront un statut propre que plus tard.

L'analyse effectuée par l'auteur relève aussi que, dans l'épisode de la Révolution française de 1789, le poète considère avec sympathie les événements révolutionnaires et les interprète à partir de positions proches de celles du matérialisme historique; que, enfin, s'arrachant à l'oppression du pessimisme qui imprègne le poème, Eminescu réussit, dans son option pour la poésie et la pensée, à ouvrir une perspective qui, bien que bornée par la nature même du destin humain, représente cependant une affirmation des fins de la vie et une attitude, au fond, optimiste.

Toutes ces observations permettent à l'auteur de considérer le poème *Memento mori* comme exprimant la véritable *Weltanschauung* éminescienne, qui impose par son autonomie spirituelle et son originalité, et qui infirme les efforts de ceux qui ne veulent voir, à peu près exclusivement, dans le mode philosophique et visionnaire du poète, qu'un transfert de la pensée schopenhauerienne.

PREZENȚE STUDENȚEȘTI

CENACLUL DE ESEISTICĂ

DIOTIMA

După aproape doi ani de la înființare, Cenaclul „Diotima” confirmă, în primul rând, faptul că este util și viabil. Util — întrucât permite exersarea celor mai bune condeie studențești și a spiritului lor creator. Viabil — fiindcă s-a dovedit o formă pe cât de inedită, pe atât antrenantă și de larg interes în rândul studenților clujeni, nu rareori atrăgînd în sfera sa persoane din afara mediului studențesc (medici, publiciști, elevi). În al doilea rând „Diotima” a focalizat emulația și spiritul polemic în jurul unei largi problematice filozofice și literare mai ales, dar și de politică, artă, tendințe culturale.

Presa locală și centrală a consemnat, îndeaproape și laudativ, activitatea și preocupările cenaclului. Dintre acestea, masa rotundă a „Tribunei”, cu tema „Probleme actuale ale eseisticii filozofice contemporane” (în numărul din 27 mai 1971) a marcat un moment de consolidare a grupării „Diotimei”. Participanții la discuții — prof. univ. dr. Călina Mare, conf. univ. Dumitru Isac, dr. Nicolae D. Stroilă, studenții Ion Cristoiu, Ion Maxim Danciu, Aurel Codoban, Andrei Marga, Cornel Mureșan, Mircea Petrehuș, asist. univ. Grigore Zanc — conducătorul cenaclului — și redactorul Ion Lungu din partea revistei „Tribuna” — au reliefat necesitatea cultivării organizate a eseului, șansele de rezolvare prin eseu a vastei problematice filozofice contemporane, o eventuală orientare spre chestiunile de antropologie politică și estetică. Și, în același timp, existența unor forțe reale, apte să se afirme din această perspectivă. Păcat însă că „Tribuna”, care-și propusese publicarea unui număr de eseuri susținute în cadrul cenaclului, n-a mai făcut-o în cele din urmă. Revista care și-a deschis mai larg spațiul (de altfel firesc, fiind revistă a studenților!) a fost „Echinox”-ul. „Studia” — seria de filozofie — a consemnat, de asemenea, în numărul său pe 1971, activitatea „Diotimei”, publicînd, în același timp, eseul studentului Aurel Codoban *Conceptul de emancipare la Marx*. Ziarul local „Făclia” a fost una din gazetele fidele ale cronicilor ședințelor pe care le-a ținut cenaclul „Diotima”, publicîndu-i pe membrii săi în cadrul suplimentelor duminicale.

Ar fi de notat și câteva din minusurile grupării „Diotima”: acceptînd eseul pentru toată aria de probleme și preocupări, mai mult sau mai puțin filozofice, deși întotdeauna din perspectivă filozofică, cenaclul a lăsat impresia unei insuficient de clar exprimate orientări. Neexistînd o revistă care să-l impună ca o grupare distinctă, „Diotima” nu și-a propus un program rigid, ci mai ales afirmarea celor interesați de formula eseistică din toate zonele pretabile la atare abordare. Avantajoasă și dezavantajoasă în același timp (întrucât a lansat câteva nume promițătoare în perspectiva culturii noastre, dar nu s-a impus ca o grupare „șocantă” în arealul acestei culturi!) e necesară, se pare, din unghiul imperativelor contemporane, o restrîngere și, în același timp, formularea unui program de „direcție”. Aici trebuie reținută preocuparea organizației de partid a Facultății de

istorie-filozofie (pe lângă care funcționează cenaclul) pentru buna formare și afirmare a cenacliștilor. În acest scop prof. univ. Călina Mare este prezentă cu regularitate la ședințele cenaclului și stimulează — prin indicațiile prealabile ridicarea nivelului calitativ al fiecărui eseu oferit „Diotimei“, afirmarea spiritului critic marxist al cenacliștilor. În aceeași ordine de idei, se poate observa că cenaclul (încă nu este totuși la acest nivel) ar putea să grupeze mai larg forțele — nu numai studențești — pentru ridicarea formulei eseistice la nivelul înaltei responsabilități impuse de spiritul vremii. Ar fi încă necesar de menționat că la ședințele cenaclului au fost prezente, de fiecare dată, cadre didactice, în special de la filozofie: conf. univ. Ion Aluaș, conf. univ. Andrei Roth, conf. univ. Traian Pop, lect. G. Bretter, asist. univ. dr. Gavril Sztrányiczki, asist. univ. Augustin Budușan și alții. În mod special, amintim prezența la deschidere și atenția cu care a urmărit evoluția cenaclului conf. univ. Ion Vlad — redactor-șef adjunct al revistei „Tribuna“.

Cum „Diotima“ s-a constituit în jurul unor inițiatori ai cenaclului, considerăm potrivit să prezentăm în continuare pe câțiva dintre ei, dând alături fragmente din eseurile scrise (ordinea este absolut întâmplătoare):

ION-MAXIM DANCIU. Dintre membrii cenaclului este singurul care și-a găsit, se pare, un anume domeniu de investigație teoretică — cel antropologic — pe care-l cercetează cu o deosebită siguranță și îndrăjire. Stilistic vorbind, înclină către un limbaj filozofic special, dar nu propriu, ceea ce îi încifrează uneori sensurile. O preocupare mai atentă pentru claritatea expunerii ar spori valoarea eseurilor sale, în mare parte publicate în „Echinox“.

„... În concepția marxistă despre om, premisele de la care se pornește la dezvăluirea acestui proces sînt considerate ca fiind *premise reale* (care au în vedere omul viu și concret): «Este vorba de indivizii reali, de activitatea și de condițiile lor materiale de viață, atît cele pe care le-au găsit gata existente cît și cele care le-au creat prin propria lor activitate» (Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, p. 20); și în acest fel, în sistemul de coordonate se caută să surprindă omul în complexitatea sa concretă și reală, se impune ca o primă premisă a oricărei istorii omenești, în mod firesc, existența indivizilor umani vii. «De aceea primul fapt concret care trebuie să fie stabilit este alcătuirea trupească a acelor oameni și raportul dintre ei și restul naturii, raport determinat de această alcătuire. (...) Orice istoriografie trebuie să pornească de la aceste baze naturale și de la modificările suferite de ele în decursul istoriei (datorită acțiunii oamenilor)» (ibid., pp. 20—21). — Cu aceste premise omul este socotit mai întîi la nivelul constituției sale naturale (obiectuale), în exersarea predispozițiilor bio-psihologice (aspectul continuității naturii), deci ca *ființă obiectivă*, adică ființă care își are obiectele pornirii și trebuințelor sale în afară sa, ca obiecte esențiale pentru afirmarea sa umană; căci omul în fiecare, dintre relațiile sale *umane* cu lumea — văzul, auzul, mirosul, gustul, pipăitul, gîndirea, contemplarea, simțirea, voința, activitatea, iubirea, pe scurt toate organele individualității sale, ca și organe care, prin forma lor, sînt nemijlocit organe sociale, sînt, în relația lor *obiectuală* — sau în *relația lor cu obiectul* — «apropierea acestuia, apropierea realității *umane*» (idem, *Scrieri din tinerețe*, p. 579). Or, spune Marx, tocmai de aceea *realitatea* umană este totatît de variată pe cît de variate sînt *determinările esenței* umane și *activitățile* umane; omul fixează relații cu obiectul în mod bilateral, ceea ce face ca în practică el să poată avea relații cu lucrurile numai atunci cînd aceste lucruri au relații umane cu omul („Ochiul a devenit ochi *omnesc*, tot așa cum *obiectul* lui a devenit obiect social, *omnesc*, creat de om pentru om“). — Relația omului cu obiectul este *manifestarea realității umane: eficiență* umană și *suferință* umană, căci în accepția ei umană suferința este unul dintre modurile prin care omul își percepe „eul“ (ibidem). Vedem că relația omului cu obiectul (și nu devine *obiect al său* decît dac  aceasta „r spunde uman“ la sensibilitatea și capacitatea de acțiune

a omului) posedă între relațiile existențiale ale omului o anume primordialitate, în sensul că ea susține, în *realitatea* ei, varietatea și complexitatea muncii. Omul este astfel situat central în cadrul praxis-ului acaparînd, în raport cu însușirile sale fizice și intelectuale (cu „alcătuirea sa trupească”) și în funcție de dezvoltarea socială a acestora, întregul flux de relații, desfășurate sau nedesfășurate încă, prin care omul realizează expansiunea sa asupra lumii și asupra lui însuși”. (*Probleme filozofice ale omului în marxism* — fragment).

ION CRISTOIU. Pare cel mai preocupat de locul și rolul filozofiei în lume. Abordînd raportul mai amplu — idee — acțiune, carte — viață — se interesează de rolul transformator al filozofiei, de misiunea teoretică în viața oamenilor. În același context se înscriu eseurile despre Camil Petrescu, Titu Maiorescu, Marx și Engels, publicate în „Echinoc”, „Viața studențească”, „Steaua”. Un stil simplu, de o deosebită claritate, lasă să se întrevadă un îndrăgostit de formula stilistică a lui D. D. Roșca. Prin exces, aceasta duce la un soi de demonstrație istovitoare, amintind prin unele locuri de insistența didacticismului. A publicat și proză, reportaj, pamflet politic.

„Capitolul ultim (IV) este o încercare de-a constitui noua atitudine metafizică, bazată pe cunoașterea obiectivă a existenței și pe recunoașterea subiectivă a tragicului. Odată demonstrînd ponderea acestei viziuni asupra filozofiei în contextul gîndirii teoretice a filozofului D. D. Roșca, implicațiile ei apar surprinzător de moderne. Le expunem în încheiere, ca pe niște concluzii născute din premise sigure:

a) Dacă filozofia este o atitudine a filozofului în fața vieții, atunci gînditorul D. D. Roșca se apropie de viziunea elină și de înțelegerea primară a cuvîntului, iubire de înțelepciune.

b) Dacă filozofia este o atitudine a filozofului în fața vieții, atunci chiar și cea mai abstractă doctrină, cu precădere ontologică, se dovedește concretă, antropologică. Cuprinzînd elemente de ordin afectiv, ea este o parte din ființa intimă a autorului, exteriorizată sub forma cuvîntelor, devenind o chestiune de viață și de moarte și mai mult ca sigur, oamenii pot muri și pentru argumentul ontologic.

c) Dacă filozofia este un sistem de valori după care se cumpănește ceea ce este important și ceea ce nu este, atunci, iată răspunsul la una din cele mai obsesive întrebări ale istoriei filozofiei: doctrina nu poate fi despărțită de autorul ei; acesta, în acțiunea sa practică, îi respectă principiile. A acționa în contradicție cu filozofia pe care o expui lumii este un nonsens logic și o nejustificare etică.

d) Dacă filozofia este un sistem de valori după care se cumpănește ceea ce este important și ceea ce nu este, atunci filozoful devine responsabil de consecințele practice ale doctrinei sale ajunsă punct de sprijin pentru acțiunea oamenilor.

e) Dacă filozofia este altceva decît știința, atunci ea nu se naște din reflexul teoretic al luptei pentru conservarea existenței, ci este o pasiune gratuită (vezi „Mitul utilului”) și, prin aceasta, suprema pasiune.

f) Dacă filozofia este altceva decît știința, atunci pe lîngă conținutul de idei, forma de expresie își revendică importanța. Supunerea filozofiei se îngemănează cu supunerea artei și nu există filozofie mare expusă în cuvinte mărunte”. (*Filozofia — o atitudine motivată în fața vieții* — fragment).

AUREL CODOBAN. Se preocupă îndeosebi de estetică și sociologia literaturii. Este unul dintre esești care mizează pe spontaneitatea gîndului, manifestînd serioase rezerve față de excesul biografic și citatomanie. Ca stil, înclină către formula eliptică, preferînd mai mult să sugereze decît să demonstreze. Această tendință lasă uneori impresia unui stil confuz, constringîndu-l să-și explice la nesfîrșit (înafara lecturii) eseu prezentat. Serie de asemenea și proză, critică de artă, reportaj.

„Platon are un alt concept de propus împotriva mimesisului și a artei mimetice: conceptul de metesis, cheia de boltă a platonismului. Platon ne sugerează sensul metesisului în *Ion*, comparând lucrarea poetică cu fenomenul magnetic: „așa cum piatra magnetică atrage inele de fier care se prind unele de altele, tot astfel Muza e cea care inspiră cu har divin pe cîte unii iar după acești inspirați se prind apoi alții în lanț. Căci nu cu meșteșug își alcătuiesc frumoasele lor poeme poeții epici — toți cei buni — ci pradă inspirației și sub stăpînirea unei puteri divine și la fel marii poeți lirici” (353 d). Metesis (participație) este conceptul unui contact magic dintre — în concepția lui Platon — adevărata realitate a acestei lumi de aparențe, stratul ei noetic și opera de artă. Platon asimilează relația dintre realitatea ideilor și opera de artă contactului dintre obiectele de fier și magnet, a cărui forță deși se întinde asupra mai multor astfel de obiecte, nu se consumă. Prin natura magică a conceptului experiența poetică se definește ca o stare de har, o „neburnie divină”, o stare de anormalitate. Este și acesta un motiv al inexistenței unui dialog platonician comparabil cu *Poetica* Stagiritului: creația poetică, stare de har și anormalitate, poate fi explicată metafizic, fixată prin norme etice și juridice într-un stat ideal, dar nu normată estetic“.

(*Metesis și Mimesis* — fragment).

ANDREI MARGA. Se preocupă îndeosebi de raportul filozofiei marxiste cu filozofiile contemporane, manifestînd o deosebită grijă pentru aceea ce s-ar numi intransigența revoluționară, necesară oricărui dialog cu filozofiile burgheze. Eseurile sale asupra lui Herbert Marcuse destăinuie un spirit de sinteză, care refuză afirmația „gratuită”, nesusținută de bibliografie. O anume prolixitate a frazei afectează claritatea expunerii — lucru surprinzător la un teoretician cu o manifestă înclinare pentru ceea ce Marx numea „filozofia ca instrument transformator al lumii“.

„Chiar cu prețul instaurării unui aparent paradox, se poate afirma că Marcuse nu prezintă unei eventuale istorii a filozofiei o poziție cu un grad ridicat de singularitate, originalitatea intențiilor sale constînd în încercarea de a racorda unele poziții filozofice ferm delimitate. Motivația sinuoaselor demersuri marcusiene a rămas însă constantă — a găsi punctele de sprijin teoretice pentru critica structurilor proliferate de societatea capitalistă — și oferă reperul pentru încadrarea și delimitarea lui Marcuse în contextul ideologic contemporan. Originea acestei critici este fără îndoială în formarea gînditorului în agitata epocă a primului război mondial și a primelor revoluții socialiste și desigur în formația sa filozofică.

Deși poate părea surprinzătoare pentru cel ce lecturează scrierile de notorietate ale lui Marcuse, prima apropiere care se impune unei priviri pe verticala concepției sale este față de Heidegger. Înfrurirea principalului teoretician al existențialismului asupra lui Marcuse, manifestă în primele lui scrieri, se păstrează, pe fondul unei anumite infidelități și mai ales ca direcție de gîndire, în scrierile ulterioare. Evident că diagnosticarea unei situații de „critică” a societății moderne îl precede pe autorul lui „*L'Être et la temps*”, urcînd la Husserl și, în secolul trecut, la Nietzsche și Dilthey, pentru a enumera numai reprezentanții de bază. Marcuse nu rămîne înafara acestui cerc de influențe filozofice, dar va fixa unele determinații și direcții de bază ale doctrinei în contact cu filozofia heideggeriană. Astfel, refuzul perseverent al conceptului de existență își are originea în adeziunea filozofului la filozofia heideggeriană. De aceeași sorginte este respingerea rezolvării problematicei antropologice prin categoria de totalitate și identificarea obiectivării cu alienarea, mai pronunțată în primele scrieri dar menținută și în continuare în interiorul unor determinări noi. Dintr-un îndoit motiv — imposibilitatea pentru

filozofia heideggeriană de a realiza un dialog efectiv cu istoria și posibilitatea prilejuită de indeterminarea conceptelor ei de a se identifica cu realități social-politice contrare dezideratului „împlinirii” ființei — Marcuse depășește cadrul acestei filozofii, apropiindu-se de Dilthey. Ideea heideggeriană a „griji” și o formă relativ mai determinată a acesteia identificată de Marcus în programul „vivre pleinement sa vie” vor constitui direcția de căutare a întregii sale gândiri, chiar când ea atinge probleme aparent foarte depărtate de această direcție.
(*Insemnări la teoria lui Marcuse* — fragment).

ION MARCOȘ. Cu el se deschide seria literațiilor prezenți în Cenaclul „Diotima”. Fin comentator al fenomenului literar, el practică o formulă eseistică deosebită, prin care lucrări excepționale ale literaturii contemporane sînt abordate dintr-un punct de vedere nou, neașteptat. Stilul este eliptic, mizînd pe sugestie, uneori ușor sentimental și trădînd veleități literare. O anumită luciditate a expresiei ar completa firesc un critic de o deosebită finețe analitică.

„Oglindă perfectă a unui anume tip de creație și în același timp simbolică a general-umanului în datele sale tragice, *Lamentarea Doctorului Faust* închipuie — după aceeași logică a trecerii identicului în altceva al său — „alături de paradoxul artistic ... în paralel, paradoxul religios”. Doctorul Faustus e și nu e pierdut, pentru că „lamentarea” sa, rămî-nînd sfidare, negație, încercare orgolioasă de a „cerceta” limitele definitivului forțînd ieșirea din sfera acestuia, este în același timp credință, ipostaza limită și poate cea mai intensă a aderației: „speculam, mergeam cu gîndul pînă acolo încît socoteam că o necredință — chiar copleșită de povara căinței — necredință în posibilitatea de îndurare și iertare, ar putea fi, pentru bunătatea eternă, tot ce-i mai ispititor ... Pornînd de aici, am mers mai departe cu speculatul și am chibzuit că cea mai de pe urmă ticăloșie ar trebui să fie cel mai puternic imbold bunătății divine, pentru a-și dovedi nețîrmurirea” (p. 521).

Operînd un transfer de termeni, raportul aici inclus rămîne perfect valabil în spațiul artei. Apare astfel posibilă o artă constructivă, artă propriu-zisă sau recunoscută ca atare, tradiția, și *cealaltă* artă, căreia îi este oprită înălțarea, căci e un „după”, o apariție „post festum” și repetare, mimetism, nu spunere, ci re-spunere. Integrarea firească nemaifiînd posibilă, unica șansă este situarea în limitele revoluției însăși („astăzi trebuie să-l cîntească cineva pe diavol, pentru că la mare zidire, la mare operă, nimeni alt nu te poate ajuta decît El!”), mizînd pe *convertirea afirmativă* a acestuia. Artistul acceptă căderea, jertfa de sine, dar o face vînd de fapt altceva „transcendența disperării — nu trădare, ci minunea depășînd credința” (p. 510).

(*Doctor Faustus. Între negație și artă* — fragment).

TRAIAN VEDINAȘ. Afirmat în ultimul timp la „Diotima”, a surprins plăcut cu un eseu despre Albert Camus. Se preocupă îndeosebi de fenomenul moral, scriînd în bună tradiție a eseului clasic francez. I s-ar cere o mai mare diversificare a tematicii abordate, excesiva preocupare pentru filozofia existențialistă creînd aparența unui anume diletantism în materie teoretică.

„Meursault este condamnat la moarte nu pentru că a săvîrșit o crimă ci pentru că natura moralei ce i-a fost lege nu era comună unei colectivități, ea nu era nici cel puțin proprie firii omului ca în cazul lui Oedip. După ce a trecut prin experiența absurdă omul trebuie să se revolte, să spună „nu”, să pună ordine în faptele vieții lui. Camus a descoperit valoarea, „regula unei conduite”.

Suferința absurdă s-a dovedit a fi individuală de excepție, pe cînd revolta chiar dacă este a individului, „are conștiința de a fi colectivă, a tuturor”.

Eroul din *Stare de asediu* răspunde acestor exigențe, atitudinea lui fiind aceea de a refuza o ordine impusă, venită să transforme omul într-o cifră oarecare a unei statistici. Diego înfruntă starea de lucruri existentă, reușind să înfrîngă pe cei care obligaseră la sclavie orașul. „Mă revolt, mă revolt împotriva voastră cu întreaga-mi făptură“ — rostește el în fața asediatorilor.

El se revoltă, deși știe că va muri, dar moartea lui nu mai este o moarte fără speranță ca a eroului absurd, pentru că în spatele lui este o colectivitate care va trăi mai departe, se va bucura de viață și gândul că lumea prin moartea lui va reveni în matca ei firească în care viața poate fi trăită liber, îi dă lui Diego speranțe. Moartea lui e o jertfă adusă unei colectivități. Diego se revoltă și moare călăuzit de o morală care afirmă fapte de viață cu deosebiri valorice între ele.

Revolta prezentată în „*Starea de asediu*“ pledează în favoarea solidarității individului cu o colectivitate. „Eu mă revolt, deci noi sintem“. (Acceptare și revoltă la Albert Camus — fragment).

ADRIAN ISAC. Bun polemist în dezbaterile cenaclului, el meditează îndeosebi asupra fenomenului literar contemporan, căutînd să-i descifreze rosturile și direcțiile de dezvoltare. Insuficiența informației și nota de nihilism pe care o afișează îl face adesea un partener de discuție și un teoretician dificil.

„Prin acest caz „în extremis“ am putea concluda acum discuția pe care am încercat-o la începutul eseului pentru a explica o stare de fapt și pe erou în raport cu ea, afirmînd că în măsura în care revolta tinde spre o libertate negînd condiționarea, ea e inutilă. Rezultă că e posibilă doar o libertate de manifestare a actului, dar nu e posibilă o libertate a ființei. Am subliniat „libertatea de manifestare“ pentru că e singura libertate: însuși începutul de manifestare e condiționat de o dorință, necesitate etc. Deci înțeleg prin libertate posibilitatea de realizare umană, o realizare care să dea un sens libertății și să o justifice ca necesară. Eșecul eroului baconskyan îmi argumentează aceste afirmații. Aventura e o abstracție; retras nu în sine, ci cu sine, el trăiește plenar poezia existenței, care face imposibilă existența vieții; viața e condiționată prin însăși apariția ei la manifestări obligatorii, printre care și aceea de poezie, ce neagă sau depășește existența pentru a o regăsi. E și aceasta o nevoie a omului pentru a-și dovedi că există. Cînd însă acest element condiționat de viață ajunge să condiționeze, echilibrul vital elementar e rupt și nici poezia nu-și mai găsește o rațiune de a fi, deoarece ea se clădește în contestație și depășire și și-a surpat singură această posibilitate“. („*Echinorul nebunilor*“ sau *avatarurile unei aventuri totale* — fragment).

GRIGORE ZANC. Unul din membrii cenaclului care se mișcă lejer pe o largă arie de probleme, aceasta manifestîndu-se și în publicistică. În ultimul timp abordează cu îndrăzneală domeniul antropologiei politice, publicînd în „*Echinox*“ câteva eseuri sub titlul general de „*Zoon politikon*“ și e preocupat, în același timp, de filozofia culturii. Ca și alți membri ai cenaclului, are rezerve față de excesiva specializare a limbajului filozofic, pledînd cu insistență pentru simplitatea și claritatea discursului. Ar fi preferabilă insistența asupra unei tematicii proprii, mai restrînse, ceea ce l-ar salva de aparența unei anume șovăieli în abordările teoretice pe care le realizează. A mai publicat proză, reportaj, critică literară, interviu.

„Al treilea raport: *om — oameni*. Primele relații urmărite în desfășurarea spațio-temporală pot fi înțelese numai interpusе unui complex relațional între oameni, presupunînd organizarea acestora în comunități sociale, cărora dimensiunea politică le va imprima o funcționalitate centralizatoare, împingînd la formațiunile național-statale de azi. Acest raport dintr-o altă perspectivă se subsumează celui de al doilea (*om — obiecti-*

vări umane), structura social-politică fiind ea însăși obiectivarea umană de un gen aparte.

Față de universul natural (primul raport) și cel al obiectivărilor umane, subiectul poate să fie interesant într-un mod oarecare sau indiferent. Existențele în sine sint indiferente, singura afirmație care se poate face asupra lor e că există. Dar în momentul cînd omul și le raportează la sine, pentru a-și satisface o nevoie oarecare, pentru a le utiliza într-un scop existențial, în acel moment se produce relația de *valorificare*.

Indiferent de ce gen ar fi (produs al naturii sau obiectivarea umană — incluzînd aici zona medierilor om — natură, om — obiectivări umane) un produs intrat în relație, utilizare, evaluare (fie și numai virtuală), capătă o anume semnificație pentru noi. Această semnificație reprezintă de fapt valoarea aceluși produs (natural sau uman). Valoarea, ca semnificație, este un „ce” subiectiv, în funcție de subiectul valorificator. Evaluarea însă nu poate fi total subiectivă. O exigență ce trebuie recunoscută, indiferent de fantezia individului, un imperativ, o autoritate a valorii, constring sfera egocentrică la anume obiectivitate“.

(*Despre conceptul de valoare — fragment*).

Dintre participanții activi la discuții ar fi de reținut numele lui *Vasile Sav*, un polemist antrenant și doct, dar nu suficient de organizat în discurs; *Dr. N. Stroilă* intervine de preferință în discuțiile pe teme existențialiste sau freudiste; *V. Bădică*, oarecum prolix, dar entuziast în argumentări prin trimiteri la gîndirea antică. În ultimul timp s-au remarcat două nume: *Alexandru Heroiu* (care a citit despre *Specifioul spiritului renescentist*) și *I. Nică*.

La ședințele ținute în limba maghiară s-a impus numele lui *G. Tamás*.

ION CRISTOIU și
GRIGORE ZANC

ATHENAEUM — UN COROLAR AL ACTIVITĂȚII ȘTIINȚIFICE STUDENȚEȘTI

Apărut sub îngrijirea Uniunii Asociațiilor Studențești și a Rectoratului Universității „Babeș-Bolyai”, „Buletinul științific studențesc — seria științe sociale” cuprinde diverse studii, rezultat al cercetărilor și străduințelor studențimii clujene în domeniul științelor sociale. Publicarea acestei culegeri de articole constituie desigur un eveniment editorial, care merită să fie luat în seamă nu numai de studenți, ci și de cadrele de specialitate atît din învățămîntul superior cît și din alte domenii.

În cuvîntul înainte, rectorul Universității, prof. dr. doc. Ștefan Pascu, om de știință merit, după ce reliefează locul de cinste al Școlii Superioare clujene în cultura și știința națională și universală, arată că „Athenaeum” este „o dovadă grăitoare a hotărîrii tineretului nostru de a munci, conștient că munca temeinică, perseverentă pasionată îi asigură împlinirea, conștient că îndatoririle sale nu iau sfîrșit o dată cu examenele, conștient că patrimoniul științific își va spori însemnătatea numai prin interesul, pasiunea și perseverența cu care se va îmbogăți el însuși”.

Trecînd peste întîrzierea cu care apare culegerea celor mai valoroase lucrări, precum și peste unele aspecte editoriale nu tocmai laudabile, apreciem binevenita inițiativă a U.A.S.-ului și a Universității de a face cunoscute unui public mai larg meritele cercurilor științifice studențești.

Buletinul științific cuprinde patru secțiuni: 1. Economie; 2. Istorie, filozofie și psihologie; 3. Drept și 4. Limbă și literatură.

La viitorii noștri economiști, remarcăm o puternică tentă de autenticitate a problemelor prezentate, precum și tendința de-a porni în investigațiile lor științifice de la fenomenele economice ale municipiului Cluj. Semnificative în acest sens

sînt studiile întreprinse de Dumitru Oprea, asupra Complexului industrial de Mărărit și Panificație Cluj și de Maria Imre asupra organizării locului de muncă la Fabrica de Încălțăminte „Clujana“.

Secțiunea a 2-a a acestui volum (grupînd trei discipline: istorie, filozofie, psihologie) se distinge printr-un conținut ideologic bogat. La secția de istorie se prezintă și se interpretează rezultatele unor săpături arheologice din județul Alba efectuate în 1970, notabilă fiind prezența studenților anului I istorie, care au luat efectiv parte la săpături. Remarcăm de asemenea lucrarea lui Ioan Șerban, care, dovedindu-se un bun cunoscător al istoriei Banatului, în special al mișcării muncitorești din această regiune, ne oferă un spectru larg de fenomene, fapte și evenimente din vremea dictaturii militaro-fasciste. Apreciem eforturile autorului de-a fi fost cît mai minuțios în cercetarea întreprinsă, după cît se pare din unele pasaje, chiar la fața locului, dar credem că lucrarea sa suferă de o abordare prea constatativă. O atenție deosebită merită studiul lui Tudor Cătineanu *Metoda elaborării conceptului de frumos în estetica lui Kant*, atrăgînd atenția cititorului prin abordarea raționalist-marxistă, precum și prin puterea de pătrundere în analiza conceptelor estetice ale lui Kant. Este o reușită încercare de-a pune în lumină și de a clarifica unele aspecte complexe și contradictorii ale filozofiei gînditorului de la Königsberg. Lucrarea nu se bazează numai pe o bibliografie vastă și bine aleasă, ci face mai ales proba unui spirit ordonator și pătrunzător, care a permis autorului să ne facă accesibile unele probleme, pe care, poate, nu am reușit să le înțelegem încă prin lectura directă sau prin citirea altor studii.

Interesantă este și lucrarea Suzanei Tăciulescu de la psihologie, care face o competentă prezentare atît a conceptelor teoretice cît și a materialului experimental referitor la *Unele aspecte ale influenței elementelor fondului asupra memorării voluntare la debili mintali comparativ cu normalii*. Cercetarea se înscrie pe linia eforturilor de îmbogățire a psihologiei noastre experimentale cu noi domenii care să fie utile în rezolvarea unor probleme de importanță majoră (reducerea copiilor deficienți comportamental, fiziologia muncii, dezalcooli-zare).

În studiul colectiv realizat de trei studenți de la facultatea de drept (Maria Todoran, Ioan Vida, Maria Berinde), remarcabil prin integritatea sa, întîlnim unghiuri de vedere noi într-un domeniu actual al gîndirii noastre juridice: *Răspunderea patrimonială a membrilor C.A.P.* Articolul conține cîteva sugestii care merită a fi luate în considerare și aprofundate de cei cărora le revin responsabilități în acest domeniu al vieții sociale.

Una din cele mai remarcabile lucrări ale buletinului aparține lui Dan Mârza și se referă la structura logică a teatrului francez al absurdului, avînd ca subiect de analiză cîteva piese a doi scriitori consacrați în literatura universală: Samuel Beckett și Eugen Ionescu. Autorul-student dovedește o mare doză de originalitate, nu numai prin tematica oarecum nouă, ci și prin rigurozitatea stilului, rigurozitate impusă de specificul domeniului abordat. Pe de altă parte n-așu lipsit nici cadrele necesare situării celor doi autori într-o paralelă, ceea ce s-a și realizat.

Ne exprimăm cu această ocazie speranța că asemenea studii, în care capacitățile reale ale studenților noștri să se poată desfășura în deplinătatea lor, vor apare și în viitoarele serii ale „Athenaeum“-ului.

Citînd „Buletinul științific studentesc“ de față credem că se impune, de la bun început, necesitatea diversificării tematicii sociale. Nu este întîmplător faptul că nu întîlnim nici o lucrare de sociologie; nici nu există un cerc propriu-zis de sociologie, care cu siguranță și-ar găsi locul în cadrul cercurilor științifice studentești. Ar fi util în acest sens ca, sub îndrumarea cadrelor de specialitate, studenții să efectueze, în afara practicii obligatorii, cercetări sociologice concrete, pentru a stimula astfel curiozitatea (științifică) a studenților și a putea face, ulterior, noi investigații care să fie prelucrate și publicate.

La majoritatea autorilor remarcăm grija permanentă de a considera problemele din unghiul relațiilor contemporane, precum și efortul de-a fi cît mai demonstrativ, de-a renunța, pe cît posibil, la formulele enunțiative, comode și neconvingătoare. Aceasta duce la soliditate și limpezime ideologică, fapt consta-

tat de altfel. Lucrările efectuate în vederea publicării acestei culegeri sînt revelatoare prin receptivitatea studenților față de tot ce e nou, reușind să contureze soluții menite să slujească practicii.

Prin exigența formei și a conținutului, prin nivelul teoretic superior, prin fericita imbinare a preocupărilor teoretice cu cele practice, studenții Universității clujene își aduc modesta contribuție la dezvoltarea științelor sociale.

RUDOLF RICHTER

Student, filozofie anul III

IN MEMORIAM

Prof. dr. doc. EUGEN RÓZSA

Încetarea din viață a profesorului Eugen Rózsa, doctor docent, șeful catedrei de istoria filozofiei și logică de la Universitatea noastră, ne cutremură cu atât mai mult cu cât n-au trecut decît cîteva zile de cînd, cu multă grijă și stăruință, pregătea lucrările și planurile catedrei în vederea începerii cursurilor în spiritul noilor condiții și cerințe.

Străduințele lui au încetat brusc, căci moartea i-a oprit gîndul și i-a împietrit trupul pentru totdeauna.

Ne exprimăm regretul și adîncă noastră durere în fața morții profesorului Eugen Rózsa cu care am colaborat atîția și atîția ani și a cărui amintire va rămîne mereu proaspătă în inimile noastre. Și nu numai în inimile noastre, ci a tuturor celor care l-au cunoscut, căci profesorul Eugen Rózsa a fost un om adevărat, un om întreg care, prin alesele sale calități, a impus tuturor prețuire și respect. De o modestie rar întîlnită, cu o sensibilitate de artist, de o bunătate cu folositoare răsfrîngere asupra tuturor și mai ales asupra colaboratorilor și studenților săi, dar și cu impunător spirit de justețe, el constituia un model de comportare în relațiile cu oamenii. Alesele sale trăsături umane își pun amprenta atît pe conduita sa civică, pe relațiile lui cu oamenii, cît și pe activitatea sa de profesor, pedagog și gînditor. Această activitate desfășurată mai bine de trei decenii se face simțită și lasă urme în domeniul învățămîntului, al pedagogiei și educației, în domeniul istoriei filozofiei și în general al culturii.

Personalitate de vastă cultură — rezultat al nesațului după lectura celor mai alese și mai reprezentative opere literare și filozofice —, temeinic pregătit în specialitate, profesorul Eugen Rózsa a îmbinat în mod armonios spiritul de finețe, produs al subtiliei sale sensibilități, cu pătrunzătorul său spirit rațional. Atît în cursurile universitare de istoria filozofiei cît și în studiile publicate, unele în limba maghiară, altele în limba română, privind etica lui Spinoza, gîndirea lui J. J. Rousseau, concepția lui Diderot, filozofia lui Bergson etc., scrise de pe poziții de gîndire materialist-dialectice și istorice se îmbină armonios cele două calități caracteristice personalității sale, finețea analizei și rigoarea logică a demonstrației. Prin aceste calități activitatea sa didactică și științifică a avut reale urmări formative de concepție și atitudine pentru tineretul pe care l-a iubit și căruia i-a dăruit toate strădaniile și eforturile sale.

În fața legii implacabile a naturii colaboratorii săi direcți, care am simțit căldura largului umanism ce l-a caracterizat, îi aducem un ultim omagiu și o ultimă mărturisire a profundelor noastre sentimente de stimă pentru cel ce a fost și ceea ce a fost și a realizat în viață profesorul Eugen Rózsa.

RECENZII ȘI NOTE DE LECTURĂ

Dialog și confruntări în filozofia contemporană

Prin valoarea sa teoretică de necontestat, filozofia marxistă este chemată să integreze în perspectivă științifică și totodată umanistă noile valori ale culturii contemporane. Dezbătând și elucidând unele probleme fundamentale ale epocii noastre, această filozofie își crește considerabil influența, autoritatea și prestigiul și își desăvârșește viziunea teoretică și practică. Dialogul purtat astăzi de filozofia marxistă cu diferitele concepții și orientări contemporane de pe poziții opuse contribuie la această creștere și desăvârșire. Într-un astfel de dialog sînt angajate și volumele, nu de mult apărute, *Existență, cunoaștere, acțiune* (Ed. șt., Buc. 1971) și *Teorie și experiment* (Ed. pol., Buc. 1971) pe care le prezentăm în cele ce urmează.

Studiile din volumul *Existență, cunoaștere, acțiune* pun în discuție câteva dintre curentele filozofice contemporane de diferite orientări: pozitivismul logic, neoraționalismul, fenomenologia, neotomismul, existențialismul, reismul, și, privindu-le prin prisma filozofiei marxiste, realizează o analiză dialectică, punînd astfel în valoare elementele pozitive, valabile pe care aceste curente le conțin, dar adăugînd în același timp și substanțiale observații critice.

Volumul este deschis de articolul lui Ion Teodorescu — *Discuții și orientări în filozofia contemporană*, în care se trag,

pe marginea celui de al XIV-lea congres internațional de filozofie de la Viena 1968, concluzii de ordin general asupra problematicii de ansamblu a cercetării filozofice contemporane și asupra structurii actuale a luptei de idei în filozofie, evidențiindu-se unele contribuții la definirea obiectului filozofiei în contextul climatului idologic contemporan și al progresului științei.

Autorul studiului apreciază că în problematica actuală a filozofiei sînt incluse deopotrivă, preocupări ontologice și gnoseologice, dibîndînd o pondere din ce în ce mai mare față de deceniile anterioare probleme de antropologie și axiologie. În ansamblul tematic al problemelor filozofice aflate în discuție, un loc aparte îl ocupă epistemologia, metodologia și logica cunoașterii științifice, pentru că astăzi, cum constată autorul, „omul mai mult decît oricînd se apleacă asupra sa, își analizează critic printr-un rigorism logic pronunțat propriile sale mijloace de investigare a realității și de comunicare socială“ [p. 11]. Deplasarea conceptelor filozofice din planul existenței în cel al cunoașterii are ca urmare „părăsirea manierei speculative tradiționale în abordarea problemelor filozofice și pătrunderea tot mai mult a rigorilor științei și a valorilor de adevăr și eficiență în sfera reflecției și a construcției filozofice“ [p. 16].

Studiile scrise de Cornel Popa — *Trei concepții ontologice contemporane*, de Alexandru Boboc — *Existență și limbaj în concepția lui Martin Heidegger* și de Ion Tudorescu — *Ideea de unitate a lu-*

mii în gândirea filozofică contemporană, constituind prima parte a lucrării, adică *teoria existenței*, dezbăt comparativ câteva teorii ontologice contemporane.

Concentrat îndeosebi asupra teoriilor dezvoltate de trei gânditori reprezentativi ai timpurilor noastre — de filozoful polonez T. Kotarbinski, de filozoful și logicianul american W. O. Quine și de filozoful englez de origine austriacă K. R. Popper, C. Popa surprinde pe de o parte înrudirea acestor teorii prin prețuirea logicii, gnoseologiei și semanticii, iar, pe de altă parte diferențele de ordin structural, fiecare purtând peceta unei personalități creatoare distincte.

Relevînd caracterul materialist și monist al reismului, C. Popa precizează că T. Kotarbinski este tributar viziunii atomiste corpuscule, conceptului de existență discretă staționară și de aceea refractar ideii dialectice a devenirii. Deși prin tendință și aspirație reismul este un materialism consecvent, prin repudierea severă a termenilor abstracti el ajunge să „ucidă”, cum remarcă autorul, „însuși conceptul de materie”.

Prin recunoașterea faptului că lucrurile individuale sînt singurele existențe autentice și prin contestarea funcției referențiale a numelor singulare, T. Kotarbinski se apropie de W. O. Quine, care manifestă o atitudine nominalistă.

Quine introduce pentru prima dată în filozofia contemporană cercetarea problemei supozițiilor ontologice ale teoriilor științifice și analiza detaliată a interferențelor dintre semantică și ontologie, dar rămîne departe de înțelegerea caracterului social al cunoașterii.

În continuare studiul lui C. Popa realizează o formulare explicită a pluralismului propus de K. R. Popper, văzînd deosebirea de esență dintre concepția popperiană și hegeliană în recunoașterea de către Popper a inițiativei și creativității individului uman. În viziunea ontologică generală a lui Popper sînt cuprinse, după cum remarcă C. Popa, și fenomenele vieții sociale, ceea ce îi conferă o anumită superioritate față de ontologiile anterioare, întrucît o teorie ontologică este incompletă dacă ia în considerare numai realitatea fizică naturală și artificială în care trăiește omul, neglijînd existența socialistă.

Al. Boboc încearcă în studiul său să surprindă, dincolo de anticonstructivis-

mul și de critica dialecticii speculative, proprii filozofiei fenomenologice, realismul pronunțat în abordarea problematicii filozofice a științei, în determinarea semnificației și limitelor cunoașterii umane. Cercetînd critic problema sensului existenței la Heidegger, văzut în coordonatele fundamentale ale ansamblului operei sale: existență-om-lingvaj; autorul constată mutația profundă în istoria gândirii pe care o realizează Heidegger prin depășirea „metafizicii” și distrugerea ontologiilor tradiționale, subliniind în același timp atît constatările de reală semnificație filozofică pe care le aduce în problematica umanismului, a specificității ființării umane în univers, cît și posibilitățile reduse pentru o teorie a acțiunii și pentru o reconstrucție ontologică.

Avînd tradiții milenare, monismul filozofic ia astăzi forme noi și variate, ideea unității lumii străbătînd ca un fir roșu gândirea multor contemporani nemarxiști. Ion Tudorescu analizează câteva dintre punctele de vedere exprimate îndeosebi în scrierile reprezentanților holismului și structuralismului contemporan și reliefează concordanța lor cu viziunea monismului materialist-dialectic, insistînd asupra valoroasei idei că monismul contemporan dobîndește, în afară de funcția sa ontologică tradițională și importante valențe metodologice.

Subliniind meritul marxismului de a fi extins aria de cercetare a problematicii ontologice de la domeniul existenței naturale, vizat de ontologiile tradiționale, la domeniul existenței sociale și la orizontul obiectelor ideale ale gândirii, autorul întreprinde o analiză de datalium, în care face o critică a pozițiilor nemarxiste — holismul, evoluționismul teilhardian, constructivismul genetic al lui Piaget, pluralismul ontologic al lui Popper — punînd în evidență prezența momentelor raționale și a elementelor care fac ca concluziile orientărilor amintite să se apropie de pozițiile marxismului în ce privește ideea unității lumii. Apare evidentă tendința autorului de a salva de pe pozițiile marxismului elementele pozitive pe care le dețin pozițiile cu care se află în dialog.

Urmărind cu consecvență contribuțiile lui J. Piaget și ale lui Teilhard de Chardin la fundamentarea modernă a principiului unității lumii, autorul desprinde câteva constatări interesante. Amîndoi gânditori ajung, folosind o me-

odologie structurală, la aceeași sinteză a naturalului și socialului, în care termenul central îl constituie omul — dar pe două căi diferite — Piaget întemeind-o pe o concepție structurală genetică, Chardin pe o concepție holist-dialectică. Structuralismul lui Piaget este conceput ca instrument, ca metodă de cercetare a unității naturalului și socialului, a subiectului și obiectului, iar holismul lui Chardin este esența viziunii sale filozofice, în care naturalul și socialul, materialul și idealul sînt „topite”, cum spune autorul, „într-o hipertotalitate cosmoantropocentrică”.

Deși atît unul, cît și altul au o viziune unitară despre om, natură, societate, la Piaget avem de-a face cu un monism consecvent științific și riguros, în timp ce la Chardin întîlnim un monism coerent conceput, dar speculativ și inconsecvent în final.

Trecerea în revistă a contribuțiilor contemporane la aprofundarea conceptului de unitate a lumii este un bun prilej, pentru autor, de a puncta unele premise ale ontologiei materialist-dialectice, care determină însăși înțelegerea statutului filozofiei.

Studiile „Conceptul de lege în pozitivismului logic (Constantin Grecu); „Conceptul de cunoaștere a priori în lumina analizei logice și psihologice” (Mircea Flonta); „Carnap despre adevăr și semnificație” (Ilie Pîrvu); „Psihoanaliza cunoașterii obiective în epistemologia lui G. Bachelard” (V. Tonoiu); „Modelul lingvistic și rosturile sale extralogice” (O. Cheșan) au drept obiect *teoria cunoașterii*.

C. Grecu — distinge două tendințe de bază în tratarea conceptului de lege, în cadrul filozofiei neopozitiviste: o tendință psihologică, care neagă în spirit humeist necesitatea naturală a legilor (R. B. Braithwaite, A. Y. Ayer, C. Carnap) și o tendință care logicizează complet legile științifice (E. Nagel, K. R. Popper). În finalul articolului, autorul precizează, așa cum afirmă și M. Bunge, că „limitarea analizei la structura logică a enunțurilor de lege neglijează alte trăsături filozofice importante, cum sînt cele semantice, epistemologice, metodologice și ontologice” / p. 197 /. Numai convergența acestor direcții de cercetare, subliniază C. Grecu, ar putea, procesual, caracteriza satisfăcător legile științifice și explica rolul lor în teoriile științifice.

Propunîndu-și să dezbată una din problemele centrale ale epistemologiei, Mircea Flonta se oprește asupra cunoașterii apriorice privite prin analiza logică și psihogenetică. Studiul său este o pledoarie convingătoare pentru utilizarea rezultatelor obținute de cercetările psihogenetice, pentru aportul pe care-l aduc conceptele psihogenetice de acțiune logico-matematică și fizică și de experiență logico-matematică și fizică în conferirea unui conținut pozitiv conceptelor epistemologice de cunoaștere a priori și a posteriori.

Distincția aceasta psihologică este în măsură să ofere un criteriu general pentru a deosebi cunoașterea logico-matematică, care ne dă informații despre determinările obiectului *oarecare*, adică despre determinările obiectului ca obiect al oricărei cunoașteri posibile, de cunoașterea fizică, fie empirică, fie teoretică, care ne dă informații despre proprietățile particulare ale obiectelor și legilor proprii diferitelor forme de mișcare a materiei. „Conceptul de a priori, subliniază autorul, așa cum îl întemeiază cercetările de psihologie genetică, are un caracter relativ, în opoziție cu sensul lui în concepția aprioristă și convenționalistă, care susține teza subiectivistă a existenței unei granițe absolute, imuabile între forma a priori a cunoașterii și conținutul a cărui cunoaștere o face posibilă”. /p. 216/.

Interpretînd polemica purtată între Carnap și Quine asupra analicității din teoria științei contemporane ca o raportare a două modalități fundamentale de abordare a conceptului de adevăr, modalitate logică și epistemologică, Ilie Pîrvu arată prin considerațiile sale contribuția acesteia la dezvoltarea teoriei analiticii, a logicii și a semanticii în general, susținînd ideea că numai coordonarea cercetărilor de logică a științei cu cele de epistemologie, determină înțelegerea structurii discursului științific.

Studiile: „Marxismul și întemeierea teoriei acțiunii sociale” (Ion Moraru); „Decizie și responsabilitate” (M. Florea); „Determinism, motivație, acțiune” (P. Pînzaru); „Explicație, predilecție și verificare în științele sociale la K. R. Popper” (Al. Gheorghe) sînt dedicate *teoriei acțiunii*.

Ion Moraru își consacră articolul întemeierii teoriei acțiunii sociale. Înfațișîndu-ne cîteva situații concludente care

sprijină ideea formării teoriei acțiunii înăuntrul gândirii marxiste, ca esență a acesteia, pe premise economice-filozofice, psihologice, tehnico-economice autorul demonstrează cu rigoare științifică, constituirea teoriei acțiunii sociale prin multiple mutații, prin profunde și ample reconsiderări, într-o multitudine de planuri. Începând cu marxismul, filozofia este chemată să devină forța spirituală de acțiune socială, o filozofie militantă, total și profund angajată în transformarea revoluționară a lumii, purtătoare a conștiinței marilor imperative teoretice și practice ale epocii sale.

Continuând analiza aceleiași teme, M. Florea insistă asupra raportului dintre decizie și responsabilitate, asupra determinării gnoseologice și ontologice a cadrului praxiologic în care are loc acțiunea, iar P. Pinzaru analizează structura sistemului motivațional și indică ponderea lui în orientarea selectivă a acțiunii umane, urmărind modalitatea în care se integrează factorii psihosociale în mecanismul determinismului social-obiectiv și al forțelor motrice ale dezvoltării sociale.

Cea de a treia parte și ultima se încheie cu considerațiile pe care le face Al. Gheorghe asupra unuia dintre epistemologii nemarxiști contemporani, care au simțit nevoia să-și extindă privirea și asupra zonei științelor sociale. Se oprește asupra lui K. R. Popper, care prin faptul că nu reduce istoria la simpla descriere, narare a faptelor istorice, ci cere cu necesitate raportarea lor la lege, pentru ca ele să devine inteligibile și explicabile, se înfălăște cu marxismul. Dar spre deosebire de marxism, constată autorul, Popper neagă capacitatea tendințelor istorice de a constitui un fundament al explicației istorice și al postdicției, al posibilității caracterului de a infera asupra mecanismului evoluției anterioare. Mai mult, aceasta îl împiedică pe Popper să surprindă dinamica vieții sociale, trecerea de la o orinduire la alta, scăpându-i procesualitatea fenomenelor sociale.

Deși face un pas înainte în raport cu școala neokantienilor în concepția căroră istoria nu are nici o legătură cu legea, viziunea lui Popper asupra istoriei este nu numai săracă prin unilateralitatea ei, dar și lipsită de perspectiva devenirii sale.

Cel de-al doilea volum, „*Teorie și experiment*“, unește sub emblemă unică un număr de studii care au în câmpul cercetării lor aspecte ale cunoașterii științifice. Fiind cel de-al XIV-lea volum al seriei „Materialismul dialectic și științele moderne“, serie editată de Editura politică, volumul este angajat pe direcția studierii aspectelor dialectice ale raportului teorie-experiment în perspectiva gândirii contemporane. Concentrate îndeosebi asupra complexității demersului cunoașterii științifice, studiile din volum reușesc să analizeze diferențiat principalele probleme pe care le ridică experimentul și teoria științifică, de la definirea pînă la structura și funcționarea lor.

De pildă, în studiul său Al. Valentin pune accentul pe definirea practicii și a experimentului în lumina discuțiilor contemporane marxiste, dezvoltînd, pe baza lucrărilor clasicilor marxismului, ideea că practica este „activitatea concretă a omului, călăuzită de scop, mijlocită de tehnică, prin care omul transformă natura, adaptîndu-o la trebuințele sale vitale, creînd și desăvîrșind baza materială a existenței sale, deci implicit, baza materială a vieții lui spirituale“ (p. 27), iar experimentul prin faptul că reprezintă o acțiune transformatoare asupra obiectului este o formă specifică de practică, care prin finalitatea sa este o activitate îndreptată spre cunoaștere.

Teoria științifică constituie în special obiectul contribuțiilor lui Cornel Popa și G. C. Moisiu.

În studiul „Structura și funcțiile teoriei științifice“ C. Popa, definind teoria științifică ca sistem organizat de cunoștințe, care descrie și explică desfășurarea proceselor și fenomenelor dintr-un domeniu oarecare al realității, precizează pe baza unei bogate informații contribuțiile epistemologilor contemporani B. Madsen și M. Bunge cu privire la nivelurile terminologice care intervin în construirea unei teorii din științele experimentale. Expune pe larg funcțiile teoriei științifice — funcția sintetizatoare, comunicativă, explicativă, predictivă, făcînd referiri la dezvoltarea acestora de către C. G. Hempel, K. R. Popper, P. Oppenheim, R. Garnep, I. Scheffler.

Concret și interesant este studiul lui G. C. Moisiu „Observație, model și teorie“. El face referiri la relațiile dintre observație, model și teorie în legătură cu

problemele cunoașterii lumii din punctul de vedere al fizicianului, insistând asupra dialecticii trecerii la un model și o teorie mai perfecționată datorită procesului de permanentă confruntare a observației cu concluziile teoretice ale modelului.

Plecînd de la ideea accentuării osmozei dintre cunoașterea mediată, rațională, teoretică și cea directă, senzorială, empirică în faza contemporană de dezvoltare a științei, Ștefan Lantșos („Rolul predicției în cunoașterea experimentală”) precizează pe baza mărturiilor practicienilor și ale teoreticienilor, prezența firească a previziunii în domeniul experimentării. „Experimentul operat de omul de știință se caracterizează — spune autorul — tocmai prin conceperea și executarea lui în lumina previziunii. Coordinarea predictivă face din experiment o sursă de cunoștințe științifice” (p. 124).

Actuală și mult discutată în problematica epistemologică — problema modului în care „experimentul se apropie și nu se apropie, în care experimentarea este și nu este modelare” — constituie obiectul studiului lui Ion Irimie („Modelare și experiment”). Stabilind în prealabil cu claritate și rigurozitate conținutul celor doi termeni, autorul acestui studiu trece la reliefarea identităților și deosebirilor existente între modelare și experiment, pentru a constata și demonstra că modelarea completează experimentul depășindu-i limitele, permițînd „un subterfugiu prin care mărim și lărgim șansele cuprinderii și conceptualizării realității”.

Nu lipsesc din volum nici referirile la problema acordului structurii matematice cu datele experienței (M. Flonta) și nici expunerea analitică a teoriei gonthiene privind deschiderea teoriei la experiență (V. Tonoiu).

Scriș de Clara Dan, articolul „Controlabilitate și speculație” relevă unul din motivele dominante în atmosfera spirituală contemporană, idealul preciziei în cunoașterea și antiteza controlabilitate-speculație, pledînd pentru ideea că teoria nu poate fi decît construcție, deoarece ea întrece prin definiție datele empirice.

*

Desprinzînd diversitatea tematică și conținutul de idei cuprinse în cele două volume recent apărute, putem spune că

acestea ne oferă o imagine de ansamblu asupra succeselor remarcabile obținute de gînditorii și cercetătorii români o mărturie vie a spiritului critic și a lucidității filozofice care caracterizează epoca noastră. Deși nu ne-am propus să facem o discuție pe marginea conținutului de idei cuprinse în contribuțiile autorilor amintiți, putem, din perspectiva viziunii de ansamblu, surprinde unele trăsături pozitive.

În primul rînd, ambele volume se impun prin actualitatea și complexitatea tematicii abordate, precum și prin cercetarea originală, creatoare stimulată de schimburile de opinii.

În al doilea rînd, ținuta științifică și informația bogată le recomandă ca pe o substanțială contribuție marxistă la dezvoltarea problemelor de ontologie, gno-seologie, epistemologie, metodologie și praxiologie.

LIANA POP

Problematica timpului în „Voprosi Filosofii”

În discuțiile filozofice contemporane timpul cu întreaga sa problematică se impune din ce în ce mai mult.

Nu se poate spune că pînă acum categoria de timp nu a fost prezentă în literatura filozofică, numai că în cazuri cu totul izolate a constituit obiectul unor analize speciale. Categoria de timp era cel mai frecvent analizată numai în legătură cu categoria de spațiu și prin analogie cu aceasta, iar problemele timpului erau discutate mai cu seamă în strînsă legătură cu concluziile filozofice ale teoriei relativității și mecanicii cuantice.

În ultima vreme în literatura filozofică marxistă se observă o deplasare de planuri în punerea și analiza problematicii timpului. Această deplasare de planuri poate fi urmărită pe două căi: a) problematica timpului a devenit tot mai mult o problematică de sine stătătoare, chiar și în acele studii în care timpul este tratat împreună cu spațiul se acordă o atenție sporită specificității structurii temporale, și b) problemele timpului sînt puse pe un plan mai larg, în legătură cu multiplele aspecte ale existenței scoțîndu-se în evi-

dență din ce în ce mai mult specificitatea structurii temporale la fiecare nivel de structură al realității. Vom căuta să exemplificăm constatările de mai sus printr-o sumară analiză a studiilor apărute în ultimii doi ani în revista sovietică „Voprosi filosofii”.

Răsfoind numerele revistei din ultima vreme putem constata că aproape nu există număr în care să nu apară unul sau mai multe studii dedicate timpului și complexe sale problematici. În al doilea rând, problematica timpului tot mai mult este pusă pe planul precizării conținutului categoriei de timp și a semnificației logice a terminologiei pe care o cuprinde, precum și pe planul înțelegerii statutului ontologic al timpului, al universalității sale. Nu lipsesc încercările de definire a timpului fizic, de geometrizare a lui, de analiză structurală și axiomatizare a lui. O simplă enumerare a citorva titluri care ni se par mai semnificative vine să confirme cele de mai sus: *Timpul ca problemă a istoriei culturii* (V.f., 3—1969), *Despre terminologia spațio-temporală* (V.f., 5—1969), *Cronogeometria și teoria cauzală a timpului* (V.f., 9—1969), *Despre unitatea continuității și discontinuității spațiului și timpului* (V.f., 12—1969), *Teoria logică a timpului* (V.f., 3—1969).

Anul 1970 este și mai bogat în studii dedicate timpului și problematicii sale. Astfel au fost publicate articolele: *Cu privire la reprezentarea despre curgerea inversă a timpului* (V.f., 3—1970), *Spațiul și timpul în știința contemporană* (V.f., 7—1970), *Două definiții ale timpului* (V.f., 6—1970), *Înșușirile grupale ale timpului și axiomatizarea* (V.f., 9—1970), *Concepția clasică și relativistă a timpului* (V.f., 12—1970), *Problema statutului concepțiilor spațio-temporale* (V.f., 10—1970).

Vom încheia această enumerare prin menționarea articolului *Aspecte gnoseologice ale noțiunii de timp* (V.f., 10—1970), semnat de V. P. Lebedev și V. S. Stepin, cu un conținut deosebit.

În majoritatea studiilor amintite este prezentă sub o formă sau alta ideea că problematica timpului nu se reduce la timpul folosit în fizică, deoarece fizica privește timpul ca ceva determinat și dat, nepunându-și problema naturii lui, a conținutului determinațiilor ce intră în el. Mai mult chiar, se consideră că izvorul multor interpretări gre-

șite în problema timpului a fost și este identificarea nepermisă a categoriei filozofice de timp cu termenul timp folosit în fizică. Așa cum bine sublinia Kozarian, „Neclaritatea terminologică a devenit izvorul multor neclarități. În unele lucrări termenul de timp în fizică (timpul fizic) a fost identificat cu noțiunea de timp în filozofie. Lipsa unor termeni diferiți în fizică și filozofie este una din cauzele identificării nepermise a variabilei temporale în fizică cu noțiunea filozofică de timp” (V.f., 3—1970).

Deși se scoate în evidență importanța fizicii pentru rezolvarea problemelor timpului, tot mai mult se consideră că „fizica studiază un cerc limitat de sisteme, însușirile lor temporale, problema comparării cantitative a relațiilor temporale etc. Analiza acestor relații iese din limitele teoriei fizice”, ceea ce face necesară analiza terminologiei filozofice și logice a timpului și a relațiilor temporale.

Mai mult decât atât, se consideră că chiar în teoria relativității problematica timpului a dat naștere la atâtea dispute filozofice pentru faptul că „în experiența intelectuală folosită de Einstein în definirea simultaneității cu ajutorul semnalelor luminoase nu se face o distincție precisă între latura logică și metrologică a problemei” (V.f., 12—1970).

În preocuparea de a lămurii problema conținutului noțiunii de timp și în general a terminologiei pe care problematica timpului o antrenează, tot mai mult se evidențiază necesitatea de a privi timpul nu ca ceva dat, nu ca avînd o existență de sine stătătoare, ci ca fiind un mod specific de structură a realității: „timpul nu este o oarecare substanță, ci este o însușire a sistemelor materiale” (V.f., 3—1970). Problema existenței timpului se înțelege cel mai bine dacă timpul însuși este conceput ca structură, deoarece structura nu poate fi concepută decît ca structură a ceva — în cazul nostru a proceselor și evenimentelor reale — (V.f., 5—1969).

Necesitatea înțelegerii timpului ca structură este determinată de faptul că într-o asemenea viziune s-ar putea înălțura multe din expresiile des folosite, ca, „existența în timp”, „existența timpului”, „mișcarea timpului”, „mișcarea inversă a timpului”, etc. (V.f., 3—1970).

O problemă amplu prezentă este aceea a universalității structurii temporale, problemă determinată de faptul că în me-

canica cuantică și în general în fizica subatomică și subelementară fenomenele și procesele existente nu se lasă a fi descrise cu ajutorul teoriilor clasice — nu numai newtoniene, dar și ale teoriei relativității —, ceea ce i-a determinat pe unii autori să considere timpul (bineînțeles timpul fizic) ca fiind doar macroscopic (V.f., 10—1970).

Datorită acestui fapt tot mai mult se pune problema statutului concepțiilor spațio-temporale în structura teoretică a fizicii (V.f., 10—1970).

O problemă deosebit de importantă ni se pare înțelegerea timpului, a problematicii lui în planul istoriei culturii: A. Ia. Gurevici, în studiul semnificativ intitulat *Timpul ca problemă a istoriei culturii*, ridică o serie de probleme nu numai legate de înțelegerea modului de percepere diferită a timpului în diferite planuri culturale, dar chiar de înțelegerea determinării sociale obiective a constituirii concepțiilor substanțialiste a timpului. Autorul subliniază pe bună dreptate faptul că „Timpul ocupă un loc important în «modelul lumii» ce caracterizează o cultură sau alta, alături de alte componente ale acestui model ca: spațiu, cauză, schimbare, raport între individual și general, parte și întreg, necesitate și libertate etc. În unitatea lor aceste categorii formează în genul său o «rețea de coordonate» prin intermediul căreia oamenii aparținând culturii date, percep și înțeleg, cunosc lumea și își construiesc imaginea acestei lumi. Acest «inventar» semantic, omul îl folosește fără să-și pună problema sensului și conținutului acestor noțiuni”.

Timpul alătura și împreună cu spațiul sînt gîndite ca abstracții prin intermediul cărora se poate construi tabloul universului unificat. Ele au căpătat un caracter autonom, cu ele se poate în mod instrumental opera fără a face referiri la evenimente, fără a vedea legătura lor cu acestea din urmă. În conștiința noastră timpul este legat nu atât de evenimentele ce se petrec în el, cît de instrumentele, aparatele ce îl măsoară, ce măsoară curgerea lui.

Raportul actual față de timp se caracterizează și prin aceea că el — timpul — într-o însemnată măsură s-a ipostaziat, timpul poate fi economisit sau cheltuit asemănător banilor, poate fi cîștigat și pierdut.

Devenind proprietarul timpului — în sensul că el a învățat foarte bine să-l măsoare și să-l dozeze — omul este, cu toate acestea, dominat, stăpînit de timp. Gîndul despre timp, despre „fuga lui“, despre „neîntoarcerea lui“ este permanent prezent în conștiința omului „grăbit“ al zilelor noastre. Dar cum s-a format această conștiință, care sînt etapele prin care a trecut ea, de ce sînt determinate schimbările în perceperea timpului? Despre toate acestea vorbește Gurevici A. Ia. în articolul său (V.f., 3—1969).

Problematica atât de vastă, multitudinea laturilor și aspectelor tratate în studiile la care ne-am referit, nu ne permit o analiză mai detaliată a lor în aceste note, credem însă că studiul atent al acestor probleme poate constitui un foarte bun mijloc de informare și de inspirație.

GH. BÎRSAN

Viața unui om și nașterea unei științe*

Procesul elaborării ciberneticii este urmărit de J. Guillaumaud pe filoanele vieții și operei aceluia care a fost principalul ei creator, Norbert Wiener. Orientată în acest mod, lucrarea ne prezintă o dublă biografie a unui om, a unei științe. Elementele de biografie a științei sînt atât de bine integrate în cele ale omului și savantului încît, prin tot conținutul ei, lucrarea se înscrie perfect în coordonatele colecției: savanți ai lumii întregi.

Cartea începe cu cîteva pagini de motivare a preocupării, de jalonare a dezvoltărilor ulterioare. Se amintește de genialitatea lui Wiener, de polivalența preocupărilor sale intelectuale. Se arată sugestiv că dacă în adolescență Wiener a oscilat între a se dedica biologiei, matematicii sau filozofiei și dacă în final a optat pentru a doua din aceste alternative, el nu și-a pierdut niciodată „nostalgia orizonturilor pierdute“ [p.10]. Trimiterea la aceste „nostalgii“ nu e întîmplătoare; ea are pentru întreaga

* Jacques Guillaumaud, *Norbert Wiener et la Cybernetique*, Editions Seghers, Paris 1971.

ga problematică a cărții o semnificație deosebită. Ea sugerează planurile de viață intelectuală ce trebuie urmărite, sugerează caracterul de loc întâmplător al faptului că tocmai Wiener devine principalul părinte al ciberneticii. Numai un spirit care s-a mișcat pe un front larg de preocupări și contacte intelectuale se putea angaja la sinteza teoretică pe care o reclamă elaborarea unei asemenea științe.

Capitolul prim al lucrării este intitulat simplu „Prodigiosul”. Aci, o convenită și selectivă atenție se acordă mediului familial în care creatorul ciberneticii a văzut lumina zilei și în care și-a pus bazele evoluției sale intelectuale. Tatăl lui Wiener a avut după frumoasa și sugestivă apreciere a lui J. Guillaumaud, viața unui „erou de roman” [p. 11]. Născut în Bielorusia, dintr-o familie de evrei, Leo Wiener, după peregrinările pregătirii sale intelectuale la colegiul din Minsk, universitatea din Varșovia, politehnicumul din Berlin, la vârsta de 18 ani se îmbarcă pentru America. Încercând aci mai multe profesii ajunge în final și pentru o lungă perioadă de timp profesor de limbi la universitatea din Harvard. Leo Wiener era nu numai un poliglôt talentat și pasionat, ci și un om de largă cultură. Valențele lui intelectuale vizau nu numai esperanto, limbile slave, limbile galice dar și matematica și filozofia. „El — scrie J. Guillaumaud — aborda cu o egală plăcere toate disciplinele care-i rețineau atenția” [p. 13].

Mama lui N. Wiener a fost fiica unui comerciant de origine germană.

N. Wiener se naște la Missouri în 26 mai 1894. În mediul familial, sub directă și adesea severă supraveghere a tatălui, își începe pregătirea intelectuală. La patru ani știe să citească și citea mult, „devora toate cărțile care-i cădeau în mână” [p. 115]. Dovedindu-se un copil genial, în anii de școală preferințele îl mână spre biologie. Probele practice însă îi dezavantajează. Dovedește aptitudini deosebite în domeniul abstracțiilor matematice, se naște acum gustul pentru filozofie. În școală, atunci când avea 10 ani, scrie prima sa lucrare, *Teoria ignoranței*, schița unei demonstrații filozofice a incompletitudinii cunoașterii. Sub îndemnul tatălui și ale școlii face cunoștință cu lucrările lui Spinoza, Leibniz și W. James, față de care va păstra totată viața o admirație deose-

bită. În ciuda nașterii interesului pentru matematică și filozofie, N. Wiener perseverează în a deveni biolog. Studiul biologiei este considerat ca o „atracție morbidă” pentru „un tânăr student” [p. 16, vezi *Ex prodigy*, p. 111]. La 15 ani încearcă la Harvard doctoratul în biologie. Din nou practica histologică îl descurajează. Aceste eșecuri fac să i se decidă o carieră filozofică. (Vezi *Ex prodigy*, p. 140).

Dând curs acestei decizii N. Wiener ajunge la Universitatea Cornell, unde se orientează spre probleme de filozofie a religiei și eticii. Bursa de la Cornell nu se reînnoiește și revine la Harvard pentru a-și face teza de doctorat. În alegerea temei se apropie din nou de matematică: *Comparație între algebra relațiilor la Schroeder și Whitehead-Russel* [p. 18]. Wiener își ia doctoratul în filozofie în 1913, la vârsta de 19 ani.

După doctorat câștigă concursul unei burse în străinătate. Oscilează între a alege audierea lui Peano la Turin sau a lui Russel la Cambridge. Otează pentru Russel. Din Anglia se mută la Göttingen unde urmărește matematica lui Hilbert și filozofia lui Husserl. Începerea primului război mondial îl readuce în America, unde-și continuă pregătirea pentru cariera filozofică la universitatea din Columbia unde preda J. Dewey. Filozofia acestuia i se pare „prea literară” [p. 20].

După această sinusoidală pregătire filozofică se decide să ocupe un post de asistent la Harvard. Predă filozofie și logică. Anii războiului îl cheamă sub arme. Unele particularități fizice îl împiedică să fie soldat activ. Printr-un sistem de împrejurări ajunge într-un colectiv de matematicieni preocupați de îmbunătățirea tabelelor de artilerie prin metode matematice. Pornind de la asemenea îndeletniciri spiritul inventiv îl face pe N. Wiener să se ocupe de „studiul tirului antiaerian și posibilitățile lui de automatizare” [p. 24]. Asupra acestei teme, după cum se știe, va reveni după zeci de ani.

După război ajunge, pentru un timp, jurnalist. În această muncă se confruntă cu probleme ale politicii interioare.

În 1919 se încheie cursa peregrinărilor personale și intelectuale; devine profesor la Massachusetts Institute of

Technology, unde va rămâne pînă în anul morții sale: 1964. Această angajare îi decide și soarta orientării intelectuale: va fi matematician.

Cu o asemenea consemnare, J. Guillaumaud trece la analiza operei. Gîndul cu care se pornește la drum e cuprins în afirmația că N. Wiener a fost nu numai un talentat profesor, ci și un prodigios și subtil creator. Activitatea într-un institut tehnic l-a obligat la abordarea matematică a unor teme cu mari implicații practice. O asemenea împrejurare însă — va recunoaște el însuși — îl determină să intre în „domeniile cele mai abstracte ale matematicilor pure“ [p. 50].

Una din temele care-i rețin pentru început atenția va fi analiza matematică a mișcării browniene. Chiar dacă pe această temă erau deja o serie de lucrări consacrate, N. Wiener o abordează dintr-un punct de vedere nou: „modelarea matematică a traiectoriilor particulelor“ [p. 30]. De altfel, matematica fenomenelor cu stări și comportări probabile va fi mereu și din mai multe puncte de vedere în atenția savantului. Așa se explică preferințele lui pentru „analiza armonică generalizată“, pentru „teoria erodicității“, „teoria informației“ etc. Din rezultatele acestor cercetări, Wiener va trage concluzii care-l apropie mult de marile căutări matematice ale timpului: matematica fizicii cuantelor și matematica fenomenelor comunicării [vezi p. 35—36].

Cunoștința cu Vannevar Bush îi permite să se inițieze în construcția mașinilor de calcul. Preocupat de perfecționarea acestei tehnici îi sugerează lui Bush construirea unei mașini aplicabile la analizele armonice. Așa se naște analizorul armonic care, perfectat în anii 1925—1930, ajunge analizorul diferențial, strămoș al viitoarelor calculatoare rapide.

Preocupările sale matematice au fost dominate pentru un timp de aplicarea integralei Lebesgue la analiza matematică a unor probleme ale mecanicii cerești. Din colaborarea cu Eberhard Hopf, vor rezulta ecuațiile Hopf-Wiener cu valabilitate nu numai la evaluarea emăntărilor de energie stelară ci și la bomba termonucleară. Se dovedesc aplicabile aceste ecuații și în tehnica filtrajului mesagelor [vezi. p. 47].

În perioada de după 1935, după refn-

toarcerea din China, Wiener acordă tot mai multă atenție activității din cadrul cercului de savanți grupați în jurul său și a neurofiziologului A. Rosenblueth, aceleia cărui mai tîrziu îi va fi dedicată *Cybernetics*. Problemele preferate ale activității grupului erau de genul celor care se situau în zonele de interferență a unor științe tradiționale. Aici, în contextul confruntărilor interdisciplinare, ideile ciberneticii și-au făcut gestația, aci noua problematică a fost sesizată, nevoia elaborării „limbajului comun“ pusă la ordinea zilei. Ideile, însă, nu primesc un contur precis. Aceste contururi se vor trage în anii războiului. Unele din nevoile practice ale acestuia accelerează sensibil procesul nașterii noii științe.

Împrejurarea concretă despre care se vorbește în toate lucrările și căreia și J. Guillaumaud îi acordă suficientă atenție este aceea a perfecționării tirului artileriei antiaeriene. În procesul acestor perfecționări problema cea mai dificilă din punctul de vedere al abordării matematice și al realizării tehnice era aceea a *predicției*. Prin complexitatea ei, ea ridică și nevoia surprinderii *naturii specifice* a fenomenelor reglării, *mecanismelor* fundamentale ale acestora. Ca predicția să poată deveni practic eficientă se pune acut problema perfecționării calculului, automatizării complete a prelucrării datelor.

Din căutările teoretice și tehnice necesare soluționării acestor grupe de probleme se și nasc ideile fundamentale ale ciberneticii, se naște ideea *feedbackului*, se conturează complicatul concept al *informației*. În toate aceste căutări, N. Wiener, ca minte matematică și esențial teoretică, a fost strălucit completat de ingeniozitatea tehnică a inginerului J. Bigelow. Noțiunile necesare descrierii și explicării noii tehnici sînt confruntate și urmărite, prin colaborarea cu A. Rosenblueth în lumea organismelor, mai ales în aceea a sistemului nervos. Așa se ajunge la transplantul de noțiuni ale tehnicii în fiziologie și a unor noțiuni ale fiziologiei sistemului nervos în acela al tehnicii.

Rezultatele de fond și de esență la care s-a ajuns în procesul surprinderii teoretice, evaluării matematice, realizării tehnice a „predictorului de traiectorii“ [p. 59] au fost sintetizate și publicate de Wiener, Bigelow și Rosenblueth în „Philosophy of Science“ (1943) sub ti-

titlul *Comportament, scop și teleologie*. Aci contururile noii științe sînt deja trasate.

După terminarea războiului, principalul autor al ciberneticii, dînd curs invitației universității din Nancy de a participa la un colocviu de matematică pe tema preferată a preocupărilor sale, „analiza armonică”, face o călătorie în Europa. Cu acest prilej se întilnește cu matematicienii de frunte ai Franței, iar în Anglia, unde face popas, caută cunoștința lui Turing, care apropia cu succes logica matematică de electronică, și a lui Grey Walter, care prin ingenioasele sale invenții, demonstra analogiile ce pot exista între mecanismele retroactive artificiale și sistemul nervos [p. 75].

Concluzia pe care N. Wiener o desprinde din aceste contacte și consultări se rezumă la ideea că și în Europa există interes și preocupări de genul celor conduse de el în Statele Unite.

Călătoria în Europa mai are și o altă semnificație: editorul francez Freymann îi face propunerea de a scrie o lucrare care să se adreseze unui public larg și în care să se analizeze problemele comunicației și automatizării în uzine și în sistemul nervos [vezi p. 75].

Norbert Wiener scrie cartea și îi caută un titlu. Caută în limba greacă, după cum singur mărturisește [vezi *I am mathematician*, p. 321—325], un termen prin care să acopere fenomenele emiterii și transmierii „mesajelor”. Ajunge pe această cale la termenul „angelos”. Acest termen devenise însă prin metamorfozele întrebunțării lui istorice „înger”, mesager al lui Dumnezeu. O asemenea accepțiune a fost considerată complet necorespunzătoare. Se orientează atunci spre un termen care să vizeze fenomenele „reglajului”. Ajunge la termenul „Kibernetes” care, reformulat, devine „Cybernetics”.

Lucrarea lui N. Wiener vede lumina tiparului în Franța în 1948. La un an apare cea de a doua lucrare destinată aceluiași grup de probleme, *The human use of human beings*, lucrare tradusă în limba franceză sub titlul *Cibernetica și societatea* și cunoscută de regulă sub acest nume. În paginile ei domeniul ciberneticii e urmărit în lumea omului și a colectivităților umane. Dacă în această lucrare perspectiva cibernetică nu e aruncată și asupra unor probleme ale eticii și religiei, N. Wiener face acest

lucru în ultima sa lucrare intitulată sugestiv *Dumnezeu și Golem...*

În elaborarea ciberneticii N. Wiener n-a încetat să fie matematician. Acest lucru este limpede exprimat în fraze cu valoare de confesiune: „cibernetica nu este nimic dacă nu este matematică” [vezi p. 175]. În ciuda acestei afirmații, după cum atestă întreaga sa operă, cibernetica nu este un simplu capitol ale matematicii. Ea este o știință nouă, cu domeniul său propriu de investigație, cu un sistem categorial al ei, la elaborarea căruia N. Wiener a avut rolul viorii prime. În îndeplinirea acestui rol Wiener și-a rezumat întreaga sa personalitate, și-a pus în joc nu numai spiritul său de largă enciclopedie ci și pe acela de mare și înaltă sinteză.

Urmărind modul lui N. Wiener de a se angaja complex în elaborarea ciberneticii, lucrarea lui J. Guillaumaud discută în ultimul ei capitol „Omul”.

Aspectele aci vizate sînt de ordinul conduitei etice, politice și al viziunii filozofice.

În plan etic, N. Wiener a fost înainte de toate un om al datoriei, al muncii perseverente. Elementele de talent cu care a fost înzestrat au fost exersate și completate cu o mare forță de muncă, cu o severă disciplină. Onest fiind, în creația sa științifică a recunoscut cu plăcere meritele antecesorilor și contemporanilor. Alături de alte calități, umanismul de fond pe care-l avea i-a permis să fie un bun conducător de colective ale cercetării. A fost omul marilor prietenii; să ne gîndim doar la fructuoasa prietenie cu A. Rosenblueth, la gestul de a-i dedica principala sa operă.

Din punct de vedere politic N. Wiener a fost un liberal, și-a permis să-și formuleze propriile sale opinii față de marile confluente politice ale timpului. N-a fost un marxist, dar n-a scăpat nici odată prilejul formulării unor observații critice la adresa fenomenelor negative ale societății în care a trăit. N-a privit nici odată marxismul cu ostilitate.

N. Wiener a fost în primul rînd un om de știință. Cu toate acestea — notează Guillaumaud — găsim la el și o „neliniște propriu-zis filozofică” [p. 102]. Mentorul său filozofic a fost Leibniz, pe care-l consideră „un sfînt protector al ciberneticii” [vezi *Cibernetica*, p. 37]. În viziunea filozofică de ansamblu Wiener a fost materialist, a promovat, am putea

spune, un materialism conștient, „metodologic“, cum scrie Guillaumaud [p. 106]. El cerea materialismului, pentru a fi modern, să-și extindă accepțiunile noțiunii de „materie“ și de „proprietăți“ ale acesteia și asupra fenomenelor informaționale. Am putea spune că Wiener a fost și un dialectician spontan. Putem regreta că n-a cunoscut mai bine pozițiile filozofiei materialist-dialectice.

Promovînd spiritul unui optimism epistemologic, Wiener a cultivat în scrisul său o mare încredere în om, în om-nire.

Dacă privim în ansamblu biografia monografică a lui J. Guillaumaud, nu putem încheia fără a consemna căldura cu care a fost elaborată, selecția cu care au fost consemnate momentele semnificative, talentul cu care a fost scrisă.

Cu toată pasiunea angajată J. Guillaumaud n-a romanțat. Meritele lui Wiener în elaborarea ciberneticii sînt puse în dimensiunile lor reale. Prezența calităților lui nu pune în umbră meritele de ansamblu ale epocii, meritele celorlalți cugetători care, pe un plan sau altul, au contribuit și ei la nașterea noii științe.

Nu putem încheia fără să atragem atenția asupra valențelor de ordin educativ pe care prezentarea vieții și operei aceluia care a fost N. Wiener le conține în sine. După chipul pe care N. Wiener îl are în cartea lui J. Guillaumaud, el apare, sub multe aspecte, ca un model de om, de cugetător, de savant.

ION IRIMIE

O revoluție în fundamentele matematicii?

Mărturisise de la început că lucrarea lui Virgil Stancovici* este de-a dreptul șocantă. Și aceasta nu datorită subiectului tratat — cine nu este oare tentat să plonjeze în zonele de adîncime ale problematicii filozofice, acolo unde disputa este mai aprinsă, terenul mai incandescent? —, ci prin modalitatea de abordare a temei, prin calmul și siguranța olimpică cu care împarte sentințe, prin

pretenția sa de a fi găsit „cheia rezolvării definitive“ a problemelor centrale ale filozofiei matematicii.

Desigur, o atare atitudine nu poate decît să atragă după sine o luare de poziție fermă din partea recenzentului, o aderare fără rezerve la ideile autorului sau o tot atît de categorică repudiare a lor. În fiecare caz e nevoie însă de argumente izvorîte din substanța cărții. Din păcate îmi este imposibil a urma întru totul o asemenea cale, și lucrul consider că se datorează în primul rînd autorului, care în expunerea propriei concepții nu a manifestat tot atîta exigență ca în tratarea și critica ideilor unui Kant, Frege, Hilbert sau Russell. Deci lipsa de claritate a textului, datorată stilului metaforic și multor lacune în lanțul argumentării, ca și refuzul de a dezvolta ideile principale pînă la unele concluzii mai relevante în ceea ce privește racordarea lor la unul sau altul din curentele ce se manifestă în fundamentele și filozofia matematicii sînt factorii ce mă determină la o atitudine mai circumspectă și, evident, la afirmații fără pretenția de sentințe categorice. Este de remarcat, în această ordine de idei, faptul că însuși Anton Dumitriu, în prefața cărții, se abține de la a-și expune un punct de vedere net, mărginindu-se la aprecierea neutrală că lucrarea este „o încercare de a aduce un aport nou în elucidarea misterioasei idei de număr“ (p. 7).

Din rîndul multiplelor sarcini pe care autorul și le propune — aș reține două care mi se par de primă importanță. Întîi, încercarea de a defini conceptul de număr, problemă centrală a fundamentelor matematicii, și apoi de a răspunde la marea întrebare a epistemologiei contemporane: cum este posibil acordul dintre matematică și realitate, cum este posibilă aplicarea pe scară tot mai impresionantă a matematicii în științele naturii și societății?

Concepția lui V. Stancovici asupra modului de organizare internă a matematicii, neafirmată direct dar implicată în tot conținutul cărții, este una pe care aș numi-o „atomistă“, în sensul că e opusă ideilor contemporane structuraliste. El dorește să pună în evidență, și deci să definească riguros, elementele cele mai simple, dintre care pe primul loc situează conceptul de număr. E clar

* Virgil Stancovici, *Ideea de număr*, colecția Logos, Ed. Științifică, București 1971.

că, ajungînd la cest element originar, e imposibil de a-l defini altfel — căci se urmărește o definiție prin conținut — decît pe baze extra-matematice, mai precis pe baza logicii. Delimitarea față de predecesorii săi logiciști, Frege și Russell, și de aici automat față de toți cei care au încercat vreo definiție a conceptului de număr, o consideră ca fiind determinată de faptul că aceștia nu s-au referit „la conținutul conceptual al numărului, la ce este în sine numărul, la ce se gîndește, logic în conceptul de număr, la condiția logică a posibilității existenței reale și ideale a numărului, ci la funcțiunea logică a numărului în diverse operații aritmetice” (p. 25).

Ce este deci numărul? Ar fi normal ca după un asemenea atac frontal îndreptat asupra predecesorilor să ni se dea, în fine, și definiția conceptului de număr. Dar chestiunea este abordată pe ocolite. Întîi autorul se întreabă „de ce $1=1$?” (p. 61). Ni se răspunde că „ $1=1$ fiind $1=(A=A)$ ”, (p. 63), unde $A=A$ semnifică *principiul identității*. Adică singura deosebire între 1 și $A=A$ este una de notație; 1 este un semn matematic, pe cînd $A=A$ unul logic. Vrînd probabil să expliciteze, într-o altă parte, această definiție, V.S. ne spune că „1 se sprijină pe $A=A$, pentru că $A=A$ este rădăcina sa logică, cauza sa, explicația, definiția sa, sfera și conținutul său, condiția sa, este ceea ce îl face să fie posibil” (pp. 91—92). Să mi se ierte, dar nu cred că alăturarea acestor atribute, cu semnificații atît de diferite, este posibilă și mai ales că ar putea aduce vreo clarificare a noțiunii de număr.

Să acceptăm însă că $1=(A=A)$. Ce este însă numărul? Fiindcă 1 este doar un număr. Greu de a găsi un răspuns la această întrebare. La un moment dat autorul afirmă că „numărul aritmetic este DEFINIT (subl. n.) și caracterizat de *calitatea identității sale cu sine*” (p. 66). Or, aceasta nu poate fi o definiție deoarece „calitatea identității sale cu sine” nu o posedă doar numerele. Și cercul este identic cu sine și triunghiul și, în fine, orice obiect definit printr-un concept exact este identic cu sine. Mai departe ni se spune că „numărul $N=N$ ($A=A$) este singura axiomă a aritmeticii” (p. 67). Cum autorul este în deplin acord cu afirmația lui A. Dumitriu că axiomele

sînt definiții nedeghizate putem lua drept definiție a numărului această formulă. Dar ea este nu numai formal, ci și în conținut circulară. Într-adevăr, ce poate semnifica $N(A=A)$ altceva decît repetarea sau afirmarea succesivă de N ori a lui $A=A$. Autorul trece însă peste aceste amănunte și afirmă pînă la urmă pur și simplu că „numărul este expresia matematică a identității” (p. 91). Adică nu numai 1 este $A=A$, ci și N este $A=A$, în fine, noțiunea de număr natural nu are alt conținut, nu ne transmite altă informație decît aceasta: $A=A$.

Făcînd abstracție de seria de afirmații deconcertante, ce nu se reduce nici pe departe la citatele reproduse, s-ar putea totuși bănui pe undeva „sîmburele rațional” — să folosesc această expresie — care se ascunde în spatele lor. Cred că avem și aici de a face cu o absolutizare de genul celor devenite clasice. Iar ceea ce se absolutizează nu este altceva decît funcția logicii, în general, și a principiului identității, în special. Sînt întru totul de acord că — și aceasta este o părere generală, de altfel — principiul identității este o condiție a existenței numărului, o axiomă, dacă doriți, a aritmeticii, dar nu este o condiție specifică, nu este conținutul numărului, este o axiomă, așa spune, superfluă a aritmeticii, pentru că de fapt este o axiomă a oricărei alte teorii. Autorul se mărginește la a postula că această condiție formală este de fapt conținutul noțiunii de număr. Numai că nu reușește, mai precis nici nu încearcă, să demonstreze și caracterul operant al definiției. Nu doresc să intru și în alte implicații ale ei. Aș aminti doar că admiterea acestei definiții ca satisfăcătoare înseamnă acceptarea tezelor logiciste cu aproape toate neajunsurile lor.

Trecînd la cea de a doua problemă, cea de natură epistemologică, voi începe prin a pune în evidență autoaprecierea autorului asupra aportului său în acest domeniu: „De-abia pe baza acestei demonstrații (a bazelor logice ale matematicii — n.n.) se poate spune că matematica și-a găsit în sfîrșit explicația logică a fundamentelor ei și că *instrument de cunoaștere*” (subl. n., p. 66). Efectul de cunoaștere al matematicii s-ar datorator logicii și, în speță, principiului identității, înțeles nu în sens abstract de exprimare tautologică $A=A$, ci în unul concret, „vertical”, de afirmare concretă a unui obiect, (A), și de confirmare logică

a lui ca același obiect (A) de către subiectul cunoscător. Acest principiu ar reprezenta posibilitatea unui *act fundamental de cunoaștere empirică certă* (p. 75). Numai că se ridică unele nelămuriri. În primul rând, orice cunoaștere nematematică înseamnă că este nelogică sau, altfel spus, dacă acceptăm un act ca act de cunoaștere și admitînd — cred în mod rezonabil — că nu există cunoaștere în afara cadrelor logicii, înseamnă că această cunoaștere este matematizabilă (exprimabilă prin numere!). În al doilea rând, dacă toți oamenii normali utilizează acest principiu care garantează — potențial — o cunoaștere empirică certă, ce ne mai împiedică de a surprinde Absolutul? Ce deosebire mai există între cunoașterea științifică și simțul comun? Ce rol mai au teoriile în procesul cunoașterii, dacă se poate garanta certitudinea la nivelul empiric? Și întrebările se pot, evident, înmulți, dar răspunsurile nu sînt date și nici măcar nu se întrevăd.

Ceea ce se poate distinge ușor este concepția empiristă a autorului, concepție depășită, din fericire, în epistemologia marxistă contemporană. Nu vreau să pară că judecata este nedreaptă și de aceea iată o exemplificare: „Obiectele materiale ale științelor matematice sînt abstracțiuni ale obiectelor materiale din natură” (p. 128). Cum se vede, un empirism clasic în care abstractizarea e la loc de cinste. Cum altfel misteriosul principiu al identității concrete verticale ar putea explica acordul matematicii cu realitatea obiectivă? Numai că mizînd totul pe cartea abstractizării (ceea ce presupune ideea că obiectul științific este obiectul material reprezentat prin anumite proprietăți care au fost *abstrase*), ne lovim de o serie de dificultăți insurmontabile:

a) Întîi, nu se poate explica de ce adevărurile matematicii nu depind de confirmarea experimentală.

b) În al doilea rînd, și legat de aceasta, nu se poate spune de ce este posibilă apariția unor teorii matematice care efectiv în momentul apariției nu au vreo aplicație practică.

c) În al treilea rînd, nu se poate explica de ce aceleași fenomene fizice pot fi descrise tot atît de satisfăcător de mai multe formalisme matematice.

d) Apoi, empirismul nu este în măsură să explice deosebirea dintre matematică și celelalte științe decît, eventual, printr-o formulare imprecisă că prima posedă un grad mai înalt de abstractizare.

e) În fine, se impune o constatare valabilă nu numai pentru matematică, — deci mult mai generală — aceea după care conceptele științifice posedă caracter de exactitate, lucru la care nu se poate ajunge numai prin abstractizarea și generalizarea unor însușiri empirice, ci presupune activismul gîndirii concretizat în operația de idealizare.

Desigur teoria aceasta empiristă bazată pe abstractizare și-a avut rolul său istoric în lupta materialismului împotriva unor curente idealiste și probabil că și azi apare ca un reflex de apărare față de valul convenționalismului. Numai că ea este, cum spunem, depășită, armele fiindu-i prea rigide, și deci marxismul se delimitează acum tot atît de net de ea ca și de convenționalism.

În jurul acestor două probleme pe care le-am socotit de primă importanță se grupează în lucrare și altele, cum ar fi caracterul (analitic) al judecăților matematice, posibilitatea existenței mai multor geometrii și a unei singure aritmetici. Textul este presărat, de asemenea, cu o serie de considerații filosofice de natură mai generală, de pildă: „ceea ce există este logic” (p. 132), sau de unele privind istoria cunoașterii științifice. În această din urmă direcție, autorul prezintă și o perioadă a gîndirii științifice. Aici mi se pare discutabilă ideea că, odată cu Bacon și Descartes, în cunoaștere s-a procedat la înlocuirea noțiunilor prin obiecte. Nu știu însă ce sens se atribuie cuvîntului „obiecte”.

S-ar putea încheia prezentarea de față spunînd că, deși autorul *Ideii de număr* ridică o serie de probleme interesante și realizează unele demonstrații corecte din punctul de vedere al raționamentului, exceptînd premisele (cum sînt cele referitoare la pluralitatea geometriilor și unicitatea aritmeticii etc.) ideile principale sînt insuficient argumentate, ceea ce lasă sistemul construit fără o bază satisfăcătoare.

T. ROTARIU

Logică clasică și logică matematică

Realitatea constituie una dintre cele mai generale categorii filozofice. De accețiunea acestei categorii depinde sensul și semnificația a ceea ce numim cunoaștere.

Conceptul de realitate se referă la tot ceea ce realmente există. „Tot ceea ce există“ nu se reduce numai la elementele luate ca entități, ci se referă și la raporturile, relațiile dintre ele, existențele neexistând izolate unele de altele. De altfel, când se utilizează termenul de existent în accețiunea de entitate și nu de determinație, se face abstracție de faptul că este expresia structurii, interacțiunii celor ce îl constituie. În acest caz, existențele — elemente ale realității — sînt luate ca entități ideocompozabile.

Toate cele ce constituie realitatea au un caracter dialectic contradictoriu. Caracterul dialectic ca unitate de contrarii a existentelor și a realității constă în aceea că sînt o unitate a două determinații: a generalului și individualului, a esenței și a fenomenului.

Unul dintre existente, dintre cele la care se referă conceptul de realitate, este gîndirea.

Gîndirea apare ca un altul al realității și în același timp ca instrument prin intermediul căruia gîndirea se constituie în prima determinație.

În calitatea sa de altul al realității gîndirea se prezintă sub diferite forme. În calitate de instrument, gîndirea se prezintă sub forma unor operații, procedee și forme.

Formele de manifestare ale gîndirii atît ca instrument de cunoaștere, cît și ca rezultat, cu alte cuvinte gîndirea în act, poartă numele de știință.

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

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

Rostul, sensul și rațiunea de a fi a gîndirii fiind de a pune și de a răspunde la întrebări cu privire la realitate, ea fiind element sau parte a realității, nu

putea să se ocolească, să nu revină asupra sa și să-și pună aceleași întrebări cu privire la ea și să încerce să răspundă la ele.

Ca rezultat al gîndirii gîndirii s-a constituit logica.

Gîndirea, e drept, nu există ca atare, așa după cum nu există materie sau mișcarea ca atare. Ea există sub diferite forme. Ca obiect real al cunoașterii cu structură dialectică, gîndirea nu poate fi confundată, redusă sau substituită prin una sau alta din formele ei concrete de manifestare, iar ca instrument cu unele sau altele din formele, operațiile sau procedeele prin intermediul cărora se constituie și se justifică una sau alta dintre științe sau știința într-o anumită etapă istorică.

În procesul gîndirii ei, gîndirea, de multe ori, a dat dovadă de mărginire și unilateralitate. Astfel, ca urmare a reținerii și absolutizării unuia sau altuia dintre aspectele sale, s-a ajuns în situația de a nu ști, încă, dacă există mai multe logici sau una singură. Dacă există una singură, aceasta poate fi una sau alta dintre cele existente sau sinteza lor. Dacă logica este una și aceasta este una dintre cele existente, ce sînt celelalte sau cealaltă logică? Dacă logicile sînt două sau mai multe, care este domeniul sau aspectul gîndirii la care se referă și care este raportul dintre ele?

Este vorba — după cum ușor se poate constata — de considerații asupra logicilor.

Asupra acestor probleme, dificile prin complexitatea lor, și-au spus cuvîntul gînditori de primă mărime. Răspunsurile sînt diferite.

(1) Logica matematică este o logică universală aplicabilă oricărui limbaj științific. Ea înlocuiește atît filozofia, cît și logica tradițională filozofică.

(1') Logica matematică nu poate înlocui filozofia. Logica clasică, ca instrument, este universal valabilă.

(2) Logica matematică este singura logică. Este forma modernă a logicii. Ea include logica tradițională și este mai cuprinzătoare decît aceasta.

(2') Logica clasică este singura logică. Ea include logica matematică drept un caz particular.

(3) Logica tradițională este o perioadă barbară din istoria logicii. Logica

matematică nu include logica tradițională.

(3) Intervențiile logice ale matematicienilor satisfac numai pe un barbar în arta logicii. Logica nu are nimic comun cu noile încercări pe care nu le include.

(4) Logica matematică studiază anumite formațiuni logice, deosebite de cele logico-clasice.

(4') Logica clasică studiază forme deosebite de cele logico-matematice.

(5) Logica matematică aparține matematicii.

(5') Logica clasică este logica în genere, logica filozofică.

(6) Logica matematică studiază un domeniu superficial tratat în logica clasică. Ea dezvoltă și extinde acest domeniu.

Alegerea unuia sau altuia dintre punctele de vedere menționate sau propunerea unuia nou, nu este un lucru ușor. Alegerea trebuie făcută pe baza și în urma confruntării cu realitatea la care se referă și al cărui altul pretinde a fi.

Raportarea considerațiilor prezentate la realitatea la care se referă și a cărei reflectare se pretinde a fi, prilejuiește constatarea caracterului lor neîntemeiat sau parțial întemeiat.

O sistematică și argumentată discutare a punctelor de vedere menționate și prezentarea unei soluții originale privind statutul logic al celor două logici o constituie lucrarea lui Alexandru Surdu *Logică clasică și logică matematică*, apărută în colecția „Logos”, Ed. științifică, București, 1971.

Ideile de principiu, pe baza cărora autorul evidențiază caracterul exclusivist, unilateral, nefundamentat al soluțiilor propuse drept statut al celor două logici și elaborarea soluției sale plină de originalitate, dezvăluind un pătrunzător și subtil spirit, pot fi considerate următoarele: unitatea dintre ontologie, gnoseologie și logică și distincția dintre logică ca teorie a gândirii și logica ca instrument al constituirii gândirii sub forma științelor.

Deși autorul nu face referiri directe la considerațiile lui Lenin cu privire la unitatea dintre ontologie, gnoseologie și logică, acestea par a-l fi călăuzit la tot pasul și a-i fi asigurat soliditatea și unitatea argumentației discuției pozițiilor menționate și a soluției sale. „La Aristotel peste tot logica obiectivă se ames-

tecă cu cea subiectivă, aceasta în așa fel, încît peste tot este vizibilă cea obiectivă” (Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 296). Aceste considerații leniniste cu privire la logica lui Aristotel se potrivesc din plin lucrării lui Surdu.

Neluarea în considerație a caracterului dialectic al realității, reducerea ei la un aspect sau altul și considerarea acestuia ca scop al științei s-a răsfrînt negativ asupra a ceea ce numim logică.

Logica clasică este logica ce ființează în cadrul cunoașterii, al cărui obiectiv îl constituie reflectarea esenței, a generalului. Definirea sau caracterizarea științei ca fiind reflectare a generalului nu a rămas fără urmări asupra considerațiilor și felului în care Aristotel a conceput logica.

Constituirea științei în cazul în care sarcina ei nu mai este abstragerea generalului, existența esențialului și generalului fiind negată, ci reflectarea existențelor, a individualului și a relațiilor, raporturilor dintre ele, ca succesiunea, alternanța, condiționarea etc. nu mai este posibilă cu ajutorul formelor rațional-logice. Locul formelor logice aristotelice îl iau formele ipotetice, disjunctive, conjunctive etc.

Neputința constituirii unei anumite științe, în cazul de față a științei individualului și mai tîrziu a matematicilor, cu ajutorul formelor logico-raționale aristotelice, pune problema locului, rolului, rostului și rațiunii lor în logică.

Soluționarea acestei probleme îi prilejuiește autorului subtile observații privind dialectica procesului constituirii logicii, a raportului dintre logică ca teorie a gândirii pure, a gândirii ca posibilitate și a logicii ca instrument al constituirii științei.

Încercările stoicilor — ca și ale reprezentanților logicii simbolice, azi — de a-și impune considerațiile asupra a ce este logica, se bazează pe logică în calitate de instrument al științelor. „Reprezentanții vechilor teorii nu se mai pot justifica practic. Chiar dacă teoria lor a avut un puternic fundament științific, noile științe sau noua etapă științifică le dărimă eșafodajul argumentării. Din această cauză ei apelează la argumente de natură pur logică” (p. 30); „... practica deși confirmă instrumental noua doctrină logică, nu poate să infirme teoretic vechea teorie” (p. 32).

Pe baza acestei distincții, absentă atât în considerațiile logicienilor de orientare clasică, cât și a celor de orientare modernă (simbolică sau matematică), lipsă determinată de unilateralitate și exclusivitate, autorul consideră principiul de lucru pentru fixarea statutului celor două logici raportarea lor una la alta sub aceeași determinare: în calitate de științe, pe de o parte, și în calitate de instrumente, pe de altă parte.

Specificul logicii în calitate de știință în raport cu celelalte științe, constă în aceea că „Obiectul de studiu îl constituie mijloacele de cunoaștere, în calitate de obiecte reale, iar Metoda (instrumentul, n.n.) logicii constă din aceleași mijloace de cunoaștere. Din această cauză Obiectul și Metoda (instrumentul) logicii coincid“ (p. 135).

Cum obiectul celor două logici diferă, abordarea obiectului uneia cu metodele celorlalte nu se poate realiza. În cazul abordării formelor logico-clasice cu ajutorul mijloacelor logico-matematice, fie că formele logico-clasice sînt identificate cu formele logico-matematice, pierzîndu-și sau negîndu-li-se prin această specificul, sau se ajunge la paradoxuri. „Paradoxurile — notează Al. Surdu — nu sînt altceva decît erori logice care se produc din cauza aplicării unei metode inadecvate la studiul unui Obiect logic“ (p. 89).

Corespunzător caracterului dialectic al realității, distingem prezența în cadrul logicii — ca rezultat al gîndirii gîndirii în esențialitatea-i pură, a gîndirii ca posibilitate de a fi cunoaștere — a următoarelor logicii:

1. Logica, ca teorie a gîndirii în pura ei esențialitate, a gîndirii ca posibilitate de a răspunde și de a fi răspuns la întrebarea: ce este acesta sau acela? etc.

2. Logica, ca teorie a gîndirii în pura ei esențialitate, a gîndirii ca posibilitate de a răspunde și de a fi răspuns la întrebarea: cum este acesta, acela? etc.

3. Logica, ca teorie a gîndirii în pura ei esențialitate, a gîndirii ca posibilitate de a răspunde și de a fi răspuns la întrebarea: de ce acesta sau acela este așa cum este?

Avem astfel:

- I. Logica esenței și generalului,
 - II. Logica fenomenului și individualului, și
 - III. Logica unității lor.
- Primei îi corespunde logica clasică, lo-

gică care utilizează limbajul noțional, a doua este logica simbolică (matematică), logică care utilizează limbajul simbolic, formal și a treia este logica dialectică, logică care utilizează limbajul categorial.

Realitatea fiind unitatea dialectică a esenței și a fenomenului, a generalului și individualului, și rațiunea de a fi a gîndirii constînd în a fi un altul al realității și un instrument al constituirii ei în determinația de altul al realității, cele două logici: clasică și modernă (simbolică sau matematică) ce își dispută supremația, nu epuizează gîndirea ca obiect, gîndirea în esențialitatea ei, gîndirea ca posibilitate de a fi cunoaștere a oricui, și nu sînt — pe de altă parte — singurele instrumente ale constituirii cunoașterii, a realizării posibilității gîndirii de a fi un altul al realității, inclusiv al ei.

În acest fel — și în aceasta constă marea merite al lui Al. Surdu, materializat în cartea *Logică clasică și logică matematică* — este repusă pe un temei științifico-logico-filozofic, mai puțin speculativ ca pînă acum, problema necesității elaborării logicii dialectice concepută ca sistem integral de logică, a logicii ca teorie a gîndirii, ca posibilitate a ei de a gîndi, de a cunoaște realitatea ca unitate a esenței și fenomenului, a generalului și individualului, ca teorie a gîndirii ca răspuns la întrebarea „de ce este așa cum este?“ realitatea, inclusiv ea: Everestul metafizic pe care ea însăși îl înalță și pe ale cărui culmi — după cum frumos spune autorul — tot ea, asemenea alpinistului năzuiește să ajungă.

Una din treptele acestei ascensiuni, alături de multe altele săpate de ilustrele spirite logico-filozofice spre culmile Everestului metafizic — gîndirea — este cartea, la care pe scurt ne-am referit, *Logică clasică și logică matematică* a lui Al. Surdu.

G.H. DIACONU

Conceptul de artă în gîndirea lui B. Croce

O încercare de analiză a conținutului și sferei conceptului de artă nu poate ocoli un sistem estetic cum este cel al lui Benedetto Croce și pentru motivul că dintre esteticienii secolului nostru la

el apare cel mai lucid necesitatea definirii acestui concept. În celebrele sale conferințe datînd din anul 1912 și cuprinse în *Breviar de estetică*, B. Croce expune succint noțiunile fundamentale ale esteticii pe care el le socotește o bună introducere în studiul filozofiei. Remarcăm că prima noțiune pe care o definește, căreia îi stabilește conținutul și diferențele în raport cu alte forme ale activității spirituale, este cea de artă. Acest procedeu trebuie încadrat printre meritele concepției estetice a lui B. Croce în pofida împrejurării că, în aparență, este vorba de un fapt comun. Importanța acestui demers teoretic constă în aceea că lămurește, în limitele gândirii lui B. Croce, noțiunea de artă în funcție de care este construită întreaga lui concepție estetică. Multe sisteme estetice contemporane permit interpretări echivoce tocmai din cauză că evită definirea conceptului de artă, fie pentru că acest concept este socotit indefinibil, fie pentru că este presupus cunoscut. Nu este necesar să se demonstreze cu lux de amănunte că fără a defini într-un fel conceptul de artă nu este posibilă stabilirea genezei operei de artă, a modului în care ea își exercită virtuțile asupra publicului, pe scurt, nu se pot explica relațiile complexe dintre artă și societate. Din punct de vedere metodologic, procedeu lui B. Croce de a defini și, deci, delimita arta de alte forme ale activității spirituale, este științific și ușurează, în același timp, înțelegerea întregului său sistem estetic.

Vom încerca, în cele ce urmează, să privim critic modul în care B. Croce definește conceptul de artă în lucrarea *Breviar de estetică* (Editura Științifică, București, 1971).

Pentru B. Croce, arta este „viziune sau intuiție“, după cum se exprimă în alte locuri, „arta este intuiție pură“ sau „intuiție lirică“. Prin intuiție el înțelege contemplație.

După cum se poate urmări în lucrarea amintită, arta definită ca intuiție îl obligă pe autor la constatarea că arta nu are nimic comun cu faptele fizice. Această problemă constituie motiv de controverse pînă în zilele noastre. Nu este ușor să răspundem simplu la întrebarea dacă arta este sau nu de natură fizică. Toți cei care au încercat să definească arta s-au lovit de dificultatea pe care

o reprezintă locul și rolul operei de artă ca rezultat al actului creator și ca purtător al acelor calități care impresionează publicul, pe cei care receptează opera. Este limpede că opera de artă este altceva decît creatorul ei; este altceva decît receptorul de artă. Din punctul de vedere al creatorului, opera reprezintă un rezultat al procesului de exteriorizare, de obiectivare. Obiectivarea în procesul de creație artistică are ca rezultat o realitate fizică ce acționează asupra receptorului prin calitățile sale sensibile. Din punctul de vedere al receptorului, opera de artă este o realitate pe care o percepe cu ajutorul simțurilor. Estetica trebuie să formuleze întrebarea: de ce natură este opera de artă, de natură fizică sau spirituală? Cei care răspund pornind de la recunoașterea realității fizice a operei de artă sint, în general, tratați ca vulgarizatori ai problemelor artei. Afirmației contrare, care situează opera de artă în cîmpul fenomenelor ideale, spirituale, i se reproșează, pe bună dreptate, că neagă evidența, neagă faptul că trăirea estetică nu are loc în absența obiectului fizico-real, adică opera de artă creată. Sîntem de părere că cele două variante de rezolvare a întrebării de mai sus sint inconsistente datorită confundării conceptului de artă cu unele din momentele lui: creația sau receptarea artei. Conceptul de artă nu poate fi determinat fără să avem în vedere cele trei momente constitutive: creația artistică, opera de artă și receptarea operei. Opera de artă apare ca o relație între creator și receptor, relație care presupune obiectivarea artistului, ființarea operei ca realitate fizică și subiectivarea prin receptarea ei. Fără această 'dialectică' a obiectivului și subiectivului nu este posibilă arta. Pornind de la această constatare, considerăm că ne putem însuși modul în care Hegel rezolvă problema: opera de artă este materie spiritualizată, spirit materializat, este în același timp materie și spirit.

În lumina celor de mai sus, afirmația lui B. Croce că arta nu are nimic comun cu faptele fizice, nu poate fi acceptată, fiind străină spiritului filozofiei marxiste și esteticii întemeiate pe principiile ei. Desigur, nu este vorba de reducerea operei de artă la un fapt fizic pur și simplu. Opera de artă nu este și nu-și exercită virtuțile sale

specifice prin ceea ce este ea din punct de vedere fizic. Realitatea fizică este numai indispensabilă în procesul de obiectivare estetică, astfel exprimându-ne, esența estetică, valoarea estetică este realizată prin mijloace materiale. Nu există muzică fără sunete, sculptură fără materialul sculpat, pictură fără culori, literatură fără cuvinte etc. Este, deci, o condiție *sine qua non* a oricărei creații, inclusiv a creației artistice, obiectivarea fizică a unui conținut spiritual.

În istoria esteticii s-au manifestat numeroase tendințe de identificare a artei cu plăcerea. Aceste teorii sînt reunite sub denumirea de estetică hedonistă. B. Croce, în lucrarea la care ne referim, subliniază insuficiențele hedonismului în explicarea esenței artei. Aceste insuficiențe provin din faptul că plăcerea este prezentă în toate sferile activității spirituale și în alte domenii, cum ar fi „băutul apei care ne potolește setea“ sau „o plimbare în aer liber care ne dezmoțeste picioarele“ și care nu au nimic comun cu arta. Totuși, o formă specială a plăcerii este prezentă în artă și B. Croce insistă asupra necesității de a se diferenția plăcerea estetică ce însoțește receptarea artei de alte forme ale plăcerii situate în afara sferei artei. Desigur, greutatea diferențierii plăcerii estetice de alte forme ale ei provine din faptul că nici estetica nici psihologia n-au reușit pînă în prezent să elucideze științific particularitățile specifice ale diferitelor forme de plăcere. Prin urmare, despre plăcerea estetică se afirmă doar că este altceva decît plăcere în general, fără a se putea răspunde limpede la întrebarea: prin ce se deosebește plăcerea în general de plăcerea estetică. Chiar dacă pînă în prezent nu s-a formulat încă un răspuns clar la întrebarea de mai sus, mi se pare justă delimitarea, așa cum procedează B. Croce, între plăcut în general și efectul de plăcere determinat de receptarea unei opere de artă. Nu este, în această ordine de idei, lipsită de eficiență argumentativă menționarea faptului că diferențierea dintre estetic și plăcut în general este realizată în multe lucrări și se poate afirma că este vorba despre un loc comun în estetica contemporană.

Arta și cunoașterea au constituit o temă predilectă în istoria esteticii. Este suficient să ne referim la Baumgarten care considera arta o formă a cunoașterii

senzoriale, denumită de el cunoaștere estetică; la Hegel are loc o apropiere a artei de filozofie prin aceea că amîndouă sînt apreciate ca forme ale cunoașterii: filozofia este cunoaștere prin concepte iar arta cunoaștere prin imagini.

B. Croce neagă, în mod justificat după părerea noastră, că arta „ar avea caracter de cunoaștere conceptuală“. Principiul neajuns al teoriilor care consideră arta o formă a cunoașterii, fie senzorială fie conceptuală, constă în tendința de confundare a semnificației estetice a opere de artă cu adevărul și suprapunerea esteticii cu gnoseologia. Sigur, problema relației estetic-cognitiv este mult mai complicată decît este ea tratată de B. Croce în lucrarea la care ne referim. Arta nu poate fi tratată în afara procesului general al practicii sociale, al creației și, deci, al cunoașterii. Este necesar să menționăm că soluțiile contemporane preconizate să elucideze întrebarea care continuă să subziste în teoria artei: în ce măsură este arta cunoaștere și în ce condiții cunoașterea poate avea conținut artistic, nu sînt suficiente pentru a ne putea forma o părere stabilă. De aceea, opinia lui E. Croce posedă atributul justiției numai în sensul negării *identității* dintre cunoașterea conceptuală și artă, fără să se poată înțelege, pornind de aici, că arta nu ar avea nimic comun cu procesul cunoașterii.

Poate cea mai discutabilă dintre negațiile pe care le implică definirea artei ca intuiție este cea privitoare la raportul dintre artă și morală. Pentru B. Croce, arta definită ca intuiție și întrucît intuiția este un act teoretic, nu poate fi un act moral. „O imagine artistică va oglindi un act lăudabil sau reprobabil din punct de vedere moral; dar imaginea însăși, întrucît e imagine, nu e nici lăudabilă, nici reprobabilă moralmente“. În continuare, B. Croce critică doctrinele moraliste care susțin că arta ar fi menită să călăuzească „pe oameni spre bine“ sau să contribuie la „educarea poporului“, la „întărirea spiritului național“ etc. În ce-l privește pe artist, desigur, el nu poate fi în afara moralei pentru că este om și, în consecință, nu poate să se sustragă îndatoririlor sale morale; opera de artă, însă, „nu e și nu va fi niciodată morală“.

Problema raportului dintre etic și estetic este veche și mereu actuală. În antichitate, Socrate și alți înțelepți vedeau

o indisolubilă legătură între bine și frumos după principiul *tot ce este bine este și frumos, tot ce este frumos este și bine*. Aristotel disociază pentru prima oară eticul de estetic sprijinit pe argumente teoretice fără a nega orice legătură între categoriile etice și cele estetice. Frumosul în artă este imobil pe când binele rezultă din acțiune, spunea Aristotel. Pentru acest motiv, binele și frumosul nu trebuie confundate. Subliniază, în același timp, rolul educativ al artei în sensul că ea contribuie la desăvârșirea virtuților, la înnobilirea și purificarea sufletului prin eliminarea pasiunilor negative. Un astfel de rol social educativ îl are, în concepția lui Aristotel, în primul rând tragedia.

În zilele noastre, prezența eticului în artă este subsumată disputelor ce privesc așa-numitul raport dintre estetic și extraestetic în artă. S-au conturat două linii: una care susține autonomia esteticului în artă, necesitatea ca valoarea estetică a artei să fie pură, liberă de orice fel de imixțiuni ale unor valori aparținătoare altor domenii, cum sînt cele politice, religioase, științifice sau morale, și alta, care afirmă caracterul integrat al artei în ansamblul vieții sociale, capacitatea artei de a conține o pluralitate de semnificații de ordin social, necesitatea ca artă să aibă funcții sociale multiple, inclusiv de ordin educativ. Cei din prima categorie găsesc sprijin teoretic în opera lui B. Croce.

Filozofia marxistă, ale cărei principii alcătuiesc o bază justă de soluționare și a raporturilor complexe dintre artă și societate, se întemeiază pe experiența rezultată din istoria creației artistice. Realitatea istorică demonstrează că în nici o epocă esența artei nu s-a manifestat în mod pur, că arta nu a fost niciodată absolut independentă de alte sectoare ale vieții sociale. Orice operă de artă poate fi privită ca o atitudine a creatorului față de diferitele aspecte ale societății în care trăiește. În această măsură, valoarea estetică a operei nu poate fi total despărțită de valorile etice. Desigur, nu este vorba să confundăm eticul cu esteticul sau să reducem rolul social al artei la o simplă funcțiune moralizatoare. Dar se poate afirma că procesul de creație, semnificația operei și receptarea ei, nu pot fi considerate independente de o anumită atitudine etică față de realitatea socială. Circumscrierea esteticului,

în calitatea sa de esență a artei, este o necesitate științifică și cade în competența esteticii, în aceeași măsură în care delimitarea politicului de alte valori spirituale este și ea o întreprindere științifică pe care o satisface știința politicii. Conținutul specific și relativ de sine stătător al formelor conștiinței sociale nu poate fi niciodată un temelie suficient pentru a le trata independent unele de altele sau independent de societate. Orice fenomen social este un produs social și îndeplinește funcțiuni sociale.

În societatea noastră socialistă, problema relațiilor dintre politică, știință, morală, artă, se pune într-un mod specific. Scopul multilateralizării societății socialiste impune cu necesitate concentrarea eforturilor tuturor factorilor în sensul ridicării nivelului de eficiență asupra personalității umane spre cel mai înalt grad. Valorile politice, etice, artistice, științifice etc., deși sînt constituite în sisteme relativ de sine stătătoare, trebuie să tindă spre integrare, spre totalitate, fapt care exclude ființarea, de exemplu, a sistemului de valori artistice independent de cele politice, etice etc. Viața spirituală în totalitatea ei trebuie să se subordoneze scopului final al societății noastre.

În această lumină, nu putem fi de acord cu teoria lui B. Croce, care, prin negarea implicațiilor de ordin etic în artă, tinde spre autonomizarea, izolarea fenomenului artistic de celelalte forme ale activității spirituale în societate.

Lucrarea lui B. Croce, *Breviar de estetică*, reclamă din partea cititorului o atitudine critică. Pe de o parte, ea este merituosă prin încercarea definirii celui mai important concept al esteticii, cel de artă, impulsivindu-se astfel eforturile esteticienilor contemporani spre căutarea unor soluții mai adecvate în funcție de statutului actual al artei în viața socială. Important prin justetea lui ni se pare și modul în care B. Croce delimitează esența artei de plăcere în general sau modul în care este tratat raportul dintre artă și cunoașterea conceptuală. Pe de altă parte, sînt necesare rezerve în sensul în care am încercat să arătăm mai sus, cu privire la raportul dintre artă și realitatea fizică și, mai ales, dintre artă și morală.

O. MAGHIARU



Întreprinderea Poligrafică Cluj, 1968 — 1972

1122

În cel de al XVII-lea an de apariție (1972) *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 XVII году издания (1972) *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 XVII-me année de publication (1972) 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).

43872