

STUDIA  
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

SERIES PHILOSOPHIA

1970

C L U J

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

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

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

# STUDIA

## UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

### SERIES PHILOSOPHIA

Redacția: CLUJ, str. M. Kogălniceanu, 1 ● Telefon 13450

#### SUMAR – СОДЕРЖАНИЕ – SOMMAIRE – CONTENTS

100 de ani de la nașterea lui V. I. Lenin — 100 лет со дня рождения В. И. Ленина — 100 ans depuis la naissance de V. I. Lénine — 100 Years from V. I. Lenin's Birth	
Forța creatoare a ideilor leniniste ● Творческая сила ленинских идей ● La force créatrice des idées léniniennes ● The Creative Force of the Leninist Ideas (C. MARE)	3
E. RÓZSA, Lenin despre istoria filozofiei ● Ленин об истории философии ● Lénine sur l'histoire de la philosophie	5
T. POP, Considerațiuni asupra unor poziții dialectice în gândirea leninistă ● О диалектических позициях в ленинском учении ● Au sujet de certaines positions dialectiques dans la pensée léniniste	13
G.H. BÎRSAN, Problematika timpului în opera filozofică a lui V. I. Lenin ● Проблематика времени в философском творчестве В. И. Ленина ● Problems of Time in V. I. Lenin's Philosophical Work	27
I. SEMENIUC, Teoria leninistă a adevărului în perspectiva contemporană ● Ленинская теория истины в современной перспективе ● Leninist Theory on Truth in the Contemporary Perspective	35
ȘT. IANȚOȘ, V. I. Lenin despre valoarea cognitiv-explicativă și predictiv-aplicativă a științei ● В. И. Ленин о познавательно-объяснительном и предсказательно-прикладном значении науки ● V.I. Lenin on the Cognitive-Explanatory and Predicative-Applicative Value of Science	45
Din gândirea filozofică a României — Из философской мысли Румынии — Aspects de la pensée philosophique en Roumanie — From the Philosophical Thinking of Romania	
I. V. MESAROȘIU, D.D. Roșca — concepția și activitatea filozofică. La a 75-a aniversare ● Д.Д. Рошка — концепция и философская деятельность. К 75-летию ● D.D. Roșca — conception et activité philosophique. Pour son 75-me anniversaire	55
V. CĂȚINEANU, Ideea de progres în gândirea lui D. D. Roșca ● Идея прогресса в концепции Д. Д. Рошки ● The idea of Progress in D. D. Roșca's Thinking	63
G.H. NEAMȚU, Aspecte antischopenhaueriene în creația lui Eminescu ● Антишопенгауэровские аспекты в творчестве Эминеску ● Aspects anti-schopenhaueriene dans l'oeuvre d'Eminescu	69

GH. TOMA, Filozofia istoriei la N. Iorga ● Философия истории у Николая Йорги ● La philosophie de l'histoire chez Nicolas Iorga . . . . .	79
TÓTH S. A filozófus Gaál Gábor ● Gaál Gábor - filozoful ● Гаал Габор — философ ● Gaál Gábor — the Philosopher . . . . .	93

Tribuna ideilor — Трибуна идей — Tribune des idées — Platform of ideas

A. ROTH, Marxism și structuralism ● Марксизм и структурализм ● Marxism and Structuralism . . . . .	109
I. IRIMIE, Informația ca reflecție ● Informația ca reflecție a reflecției ● Information as a Reflection of Reflection . . . . .	117
O. MAGHIARU, Estetica contemporană și frumosul natural ● Современная эстетика и природное прекрасное ● Contemporary Aesthetics and Natural Beauty. . . . .	127

Recenzii și note de lectură — Рецензии и заметки читателя — Livres et revues lus — Books and Reviews

<b>Idel contemporane</b> (Spicuri din lectură) (L. POP) . . . . .	135
<b>Omul și lumea</b> (GH. BÎRSAN) . . . . .	137
<b>Filozofie și știință</b> (L. POP) . . . . .	140
<b>Matematica — ars demonstrandi și ars inveniendi</b> (GH. DIACONU) . . . . .	142
Anton Dumitriu, <b>Istoria logicii</b> (M. BALAIȘ) . . . . .	146

## 100 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI V. I. LENIN

### FORȚA CREATOARE A IDEILOR LENINISTE

A trecut un secol de la nașterea celui ce a pus piatra de temelie la realizarea primei faze a societății comuniste, un secol în care s-a verificat tăria concepției marxiste, prin adâncimea și amploarea predicțiilor, prin impulsul pe care l-a dat și îl dă forței de luptă a celor chemați să creeze propria lor istorie. Pildă de fidelitate față de ideile fundamentale și acțiunile transformatoare ale întemeietorilor marxismului, Lenin constituie totodată o pildă de abordare *creatoare, originală* a marxismului prin prisma noilor realități sociale și a noilor creații spirituale, cărora le-a fost contemporan.

Abordarea creatoare, originală, ce-l caracterizează, se referă la însăși activitatea sa teoretică și practică, căci Lenin aparține pleiadei cu totul deosebite de teoreticieni și oameni de acțiune, care — luptând — au știut să-și respecte adversarul de idei și care, *progresînd* în gând și faptă, au avut curajul etic și demnitatea profund umană de a o recunoaște.

Opera teoretică atât de complexă și activitatea practică uluitoare oferă exemple strălucite, demne de urmat, pe linia îmbinării eticului cu științificul, pe linia reliefării forței mobilizatoare a idealurilor de acțiune, precum și pe linia permanentei corelări reciproce a realului cu idealul.

Aruncînd o privire retrospectivă asupra vieții și activității lui Lenin, se cuvine să reliefăm astăzi acele aspecte teoretice și practice care ne pot fi călăuzitoare și aducătoare de lumină. Realitățile de acum s-au complicat și mai mult, decît pe vremea lui Lenin, atît în domeniul creației spirituale, cît și în cel al creației materiale. Adunînd adevărurile leniniste ce strălucesc diamantin — peste vremi —, ne străduim, contribuind la șlefuirea lor, să le întregim, să le nuanțăm, să înțelegem mai profund și mai corect ce se petrece în societate, în cosmos, în noi.

Gîndind materialist, dar totodată făcînd efortul de a descifra complexitatea dialectică a realului, avem datoria — toți cei uniți prin idealul comunist de viață — de a ridica acestui titan un monument trainic de gând și faptă, care să-i ducă mai departe, prin noi, aspirațiile de drep-

tate, de frumos, de omenie, împlinite din ce în ce mai autentic și deci mai exigent.

Din toate aspectele, cu care Lenin a îmbogățit patrimoniul global (teoretic și practic) al marxismului, cel mai semnificativ din punct de vedere general filozofic ni se pare a fi cel al îmbinării fermității materialiste cu elasticitatea dialectică, în numele *măsurii* capabile să elimine excesele absolutizante și deci, în numele *multilateralității*.

Nu numai începutul secolului XX, ci întregul nostru secol este copilul teribil, alintat, al dialecticii, care se revarsă generos și impunător prin toți porii existenței omului și ai creației sale. Nu există fărîmă de creație spirituală sau materială, a cărei analiză complexă să nu pledeze pentru dialecticitate, împotriva îngustimilor metafizice. Nu există realizare a vreunei predicții importante, care să nu-și fi dovedit trăinicia întemeierii pe dialectică.

Iar Lenin ne-a prevenit treptat — prin propria sa pildă — că lupta pentru dialecticizare este nu numai o luptă cu adversarii din afară, ci și (dar nu în ultimul rînd) cu idolii proprii, cu structurile metafizice ale propriei gândiri și acțiuni, care pot pune umbre de unilateralitate și exces pe tot ce e autentică creație umană. Acest mesaj permanent spre *creativitate*, în care îndrăzneala gândului și a faptei să se unească pentru a acționa corect, dar și pentru a ieși din impasul erorilor, atunci cînd a ajuns să le conștientizeze, constituie principalele coordonate ale unei atmosfere capabile să lărgească zonele creației umane într-o societate ca a noastră, chemată — prin definiție — să realizeze prometeic idealul omului umanizat.

CĂLINA MARE

## LENIN DESPRE ISTORIA FILOZOFIEI

de

EUGEN ROZSA

Problemele de istorie a filozofiei nu au un rol periferic în gândirea lui V. I. Lenin.

Aplicarea chiar și a unui punct de vedere exterior justifică această afirmare. O privire sumar aruncată asupra numărului mare de filozofi studiați de Lenin și asupra variatelor sale studii, ne duce deja la această convingere. Un loc însemnat ocupă în preocupările sale filozofia Greciei antice. Examinînd-o în raport cu poziția hegeliană el substituie pînă la urmă viziunii hegeliene o viziune nouă, marxistă, asupra gândirii filozofice eline, sistematic cercetate. Dar a știut să se folosească și de ocazii: de prilejul apariției unui studiu interpretativ, ori a unui text filozofic. Astfel, a analizat filozofia heraclitiană, a cercetat textul „Metafizicii” lui Aristotel, a studiat și gândirea lui Leibniz. A examinat aprofundat filozofia clasică germană și, în special, pe cea a lui Hegel. A dat o caracterizare adînc studiată și devenită clasică a marxismului. Fără a avea intenția de a face o trecere în revistă completă și dorind să înfățișăm numai în general întinderea preocupărilor sale pe acest teren, nu putem totuși omite caracterizările sale critice, lapidare, asupra machismului, neopozitivismului și neokantianismului.

Dar aplicînd un alt punct de vedere și folosind argumente de altă natură, se poate dezvălui împrejurarea că concepția lui Lenin despre istoria filozofiei nu constituie un aspect secundar al gândirii sale. Importanța istoriei filozofiei în ansamblul concepției marxiste a lui Lenin se afirmă chiar și independent de numărul studiilor de istorie a filozofiei făcute. Analiza concepției sale asupra istoriei filozofiei este, în adevăr, una din căile nu fără importanță, prin care se poate pătrunde în filozofia sa marxistă; și invers: de la filozofia marxistă a lui Lenin un drum în linie dreaptă duce la concepția sa despre istoria filozofiei. Situația aceasta se explică prin existența unei unități strînse, în marxism, între filozofie și istoria filozofiei. Iar unitatea aceasta face ca să se înțeleagă importanța deosebită a istoriei filozofiei în gândirea marxistă a lui V. I. Lenin.

Unitatea aceasta nu poate fi concepută, desigur, în înțelesul că istoria filozofiei ar produce filozofia. Unitatea aceasta nu poate fi înțeleasă, fără îndoială, în sensul că o presupusă automișcare istorică a filozofiilor ar duce prin propria sa forță la determinarea filozofiei în fiecare etapă de dezvoltare. Unitatea se bazează pe faptul că, în marxism, se imprimă aceleași caractere atât filozofiei, cât și istoriei filozofiei. Dacă este sigur că, în marxism, filozofia este o expresie a realității, tot atât de cert este că în istoria filozofiei se exprimă realitatea în dezvoltarea sa istorică. De asemenea caracterul specific al filozoficului se oglindește atât în filozofie cât și în istoria filozofiei, și anume în structura internă proprie a filozofiei și în relativa autonomie realmente existentă a istoriei filozofiei. Unitatea se bazează pe faptul că în filozofie glăsuiește viața, că viața își face ascultată vocea, în mod specific desigur, atât în filozofie, cât și în istoria filozofiei. Pe baza acestei unități apare, oarecum de la sine, importanța istoriei filozofiei exprimată în opera lui V. I. Lenin.

\*

Istoria marxistă a filozofiei, reprezentată cu o deosebită tărie de Lenin, se afirmă împotrivindu-se atât atitudinii ce se poate numi, de astfel, într-un sens larg, doxografică, cât și poziției din care filozofiile, apărute în cursul istoriei, sînt privite în sine.

Dar împotrivirile acestea, incluse în concepția marxistă nu au, în momentul de față, obiecte de egală rezistență.

Critica concepției doxografice, care vede doctrinele filozofice din trecut ca simple aglomerate, are mare însemnătate istorică. Această critică a servit ca punct de plecare lui Hegel pentru a-și elabora propria sa teorie de importanță istorică, prin care a extins valabilitatea ideii de dezvoltare și asupra acestui domeniu, afirmînd mersul logic, mersul logic al dezvoltării de milenii a gândirii filozofice. Această critică stă, în fond, și la baza concepției marxiste, care afirmă, de pe pozițiile materialismului modern, un mers logic al dezvoltării de natură cu totul diferită de cel înțeles de idealistul Hegel. Dar critica marxistă, adresată concepției „doxografice“, nu întilnește în momentul de față rezistență, în orice caz, nu întilnește rezistență bine conturată. Cu toate acestea împotrivirea marxismului față de această poziție rămîne importantă și în momentul de față, ea fiind de principiu.

Cealaltă atitudine împotriva căreia concepția marxistă a istoriei filozofiei se afirmă, este, în schimb, îmbrățișată pe o scară largă. Împotrivirea față de ea este deci și principială și de o actualitate intensă.

Această tendință larg reprezentată se conturează foarte limpede. Se poate afirma că fiecare curent filozofic idealist contemporan își are viziunea sa asupra istoriei filozofiei, susținînd concepții conforme cu această tendință. Iar istoria filozofiei, cu o bază idealistă cultivată de istoricii filozofiei, accentuîndu-și din ce în ce mai mult caracterul propriu zis filozofic, se situează și ea în cadrul permis de această tendință.

Nici neotomismul nu se mulțumește să se afirme numai ca o poziție filozofică actuală, sau reactualizată, ci simte nevoia să includă în conți-



nutul său și un anumit fel de înțelegere a istoriei filozofiei. Pornind de la ideea unei „filozofii eterne“ neotomismul consideră că etapele dezvoltării filozofice sînt aproximații, variante ale acestei filozofii eterne. Ideea de „philosophia perennis“ este astfel în contradicție evidentă cu ideea dezvoltării și pune filozofia, în puritatea sa, în afara vieții în general și în afara socialului în special. Bergsonismul atribuie mare importanță istoriei filozofiei, ceea ce se vede din faptul că Henri Bergson încearcă să arate, aducînd exemple considerate ca modele, cum se aplică metoda intuiției în acest domeniu. Istoricul filozofiei, după Bergson, sesizează, prin intuiție ideea, presupusă de el ca fiind în fond unică și simplă, care stă la baza filozofiei cercetate, idee ce filozoful studiat ar fi încercat să o exprime în fiecare din operele sale, idee care, tolerînd numai schimbări în privința formei de exprimare, ar fi fost în fond aceeași în orice epocă ar fi fost manifestată. Filozoful „evoluției creatoare“ situează deci și el filozofiile în sfera eternului, departe de social. Întîlnim preocupări intense de istorie a filozofiei și în cadrul existențialismului și mai ales la unii existențialiști. Martial Guéroult și școala sa de istorie a filozofiei, cu mare autoritate în Franța, critică, cu bună dreptate, pe Bergson care rupe radical conținutul, ce-l consideră ca obiectul intuiției, de armătura logică, de tehnica filozofică, cu care în realitate formează o unitate organică, într-un sens, dar o unitate de structură în orice caz. Dar și școala aceasta consideră filozofiile în ele însele, dependente numai de argumentarea lor internă, și independente nu numai de subiectivitatea al cărei purtător este psihicul filozofului, ci și de obiectivitatea inclusă în social.

Concepțiile acestea de istorie a filozofiei, care numai caracter doxografic nu au și care accentuează caracterul lor propriu-zis filozofic, se caracterizează de fapt toate, în primul rînd, prin fuga de social, — ca și cum filozoficul ar fi străin socialului, ca și cum filozoficul ar deveni impur venind în contact cu socialul, ca și cum filozoficul s-ar dizolva lăsîndu-se pătruns de social.

Concepția marxistă a istoriei filozofiei, practică de Lenin, opunîndu-se procedurii doxografice și afirmîndu-și caracterul filozofic în sensul materialismului modern, nu are în vedere o singură dimensiune a filozoficului. Ea afirmă caracterul înalt teoretic al filozofiei, manifestat pe planul celei mai înalte generalități și exprimat în conceptualitate. Dar totodată scoate în evidență o altă dimensiune a filozoficului, aceea care se manifestă ca expresie a unei atitudini. Filozoficul, situîndu-se pe culmile generalității, exprimă totodată un mesaj venit din fondul realității, din adîncul realității umane, deci dintr-o realitate inseparabilă de societate. Cea mai înaltă generalitate și atitudine — teorie și mesaj, obiectivitate și partinitate — formează o unitate organică în gîndirea marxistă.

Iată de ce în istoria marxistă a filozofiei explicarea gnoseologică-teoretică este inseparabilă de explicarea socială, știind că explicarea socială aplicată în mod izolat duce la vulgarizare, dar explicarea gnoseologică-teoretică separată de cea socială duce la abstractizare fără conținut

legat de realitate. Iată de ce Lenin, care discutind interpretările hegeliene, face pe planul gnoseologic-teoretic cele mai fine analize, numește, în altă parte, aceștia pe acei gânditori care se consideră independenți de orice atitudine.

Felul acesta de a proceda include o atitudine hotărît filozofică, care însă, în loc de fugă de social, înglobează o orientare clar afirmată spre social.

\*

Ideea dezvoltării este centrală în gândirea marxistă în general și ea este, în mod firesc, centrală și în concepția marxistă despre istoria filozofiei. Marxismul se opune înțelegerii idealiste a dezvoltării istorice, fie că ea se afirmă puternic, ca la Hegel, fie că ea tolerează o ambiguitate, rezultată dintr-o apropiere de sfera eternului, ca în zilele noastre. Dezvoltarea istorică în marxism are o altă bază, are o fundamentare materialistă, a cărei soliditate provine din caracterul ei izvorit din realitate.

Marxismul a putut reinnoi concepția despre dezvoltarea istorică bazându-se pe o viziune a socialului în sfârșit, științific determinat. În *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului* Lenin reamintește că marxismul a extins materialismul filozofic asupra cunoașterii societății, arătând că această cunoaștere oglindește structura economică a societății și este în relație cu realitatea și lupta claselor.

Prin prisma acestei concepții, dezvoltarea istorică în domeniul filozofiei nu poate să fie o dezvoltare exclusiv internă, absolut autonomă, realizată într-o linie unitară. Dialectica dezvoltării filozofice trebuie să aibă altă înfățișare din moment ce dezvoltarea în acest domeniu nu este un mers al idellor, rezultat în mod exclusiv din jocul conceptelor. În dezvoltarea văzută prin prisma aceasta, apariția materialismului este o necesitate ineluctabilă, dar și idealismul apare ca necesar, cele două curente filozofice fundamentale exprimând mesaje sociale în condițiile unei anumite structuri economice și de pe pozițiile claselor sociale sau grupurilor sociale în luptă. În mișcarea înainte, în domeniul filozofiei rol primordial are astfel opoziția între materialism și idealism. Materialul conceptual nu poate fi și nu este înlăturat. Dar dezvoltarea are un conținut nou, mai bogat, cuprinzând atitudinile filozofice fundamentale ale materialismului și idealismului, care nu exclud, ci își subordonează mișcarea conceptelor, determinând direcția ei.

Progresul filozofic se realizează prin depășire, care însă, în cadrul unei dezvoltări complexe, trebuie să fie și ea complexă. Materialismul operează o depășire oarecum internă, încontinuu realizată, părăsind vechile sale forme și îmbogățindu-se mereu cu sinteze noi, realizate de pe urma cunoștințelor noi, dobândite în cercetarea realității. Dar materialismul depășește și filozofiile idealiste, sfărîmînd cadrul idealist, neutralizînd principiul idealist, și putînd păstra astfel acele laturi reale, liberate de deformarea idealistă, de la care sistemul idealist cercetat a pornit. Într-adevăr în spiritul marxismului, și continuînd pe Marx, în *Çaietele*

*filozofice* Lenin determină idealismul ca pornind de la o latură reală, de la un element realmente existent, pe care însă îl separă în mod artificial de ansamblul realului, îl absolutizează și-l ridică deasupra naturii, operând astfel deformarea idealistă.

Această concepție marxistă a lui Lenin, care consideră idealismul văzind necesitatea sa socială ca expresie a forțelor retrograde, sau a slăbiciunii și explicându-l pe plan gnoseologic-teoretic ca putînd avea un punct de pornire real, detașabil de principiul idealist prin natura sa deformatoare, permite și impune o combatere eficace a idealismului pe toate terenurile, combatere eficace deoarece este întemeiată, științifică.

Această concepție marxistă a lui Lenin, în loc de a impune considerarea în bloc a tuturor sistemelor idealiste, determină interpretarea lor reală printr-o apreciere diferențiată, operată în funcție de importanța realității ce o înglobează. În acest sens vede Lenin, în *Materialism și empiriocriticism*, o mare diferență între Hegel pe de o parte și machiști, humeiști și neokantieni pe de altă parte, situîndu-l pe Hegel la un loc corespunzător importanței filozofiei sale.

Numai această concepție marxistă a lui Lenin poate să fie la baza oricărui dialog, ce se angajează cu gînditorii de altă părere, în mod principial refuzînd orice compromis.

În felul acesta, de pe pozițiile partinității, se ajunge la o înțelegere nouă a caracterului universal al filozofiei. Nu se poate concepe filozofia fără caracter universal. În nici un domeniu nu se vede așa de imperativ caracterul universal ca în filozofie. Dar universalitatea nu poate fi bazată nici pe idei plutind în atmosfera de pură abstractizare și nici pe idei conciliate în mod eclectic. Universalitatea filosofică se poate înțelege fără iluzii, fără artificii și fără compromisuri pe baza viziunii întregii realități de pe pozițiile materialismului modern, de pe pozițiile materialismului bazat pe realitate și nutrit de ea și care vede elementele reale în sistemele idealiste pe care le depășește, opunîndu-se limpede și energetic principiului idealist deformatoare.

\*

De o însemnătate deosebită sînt și ideile pe care Lenin le exprimă sau le sugerează în privința caracterizării concrete a unei epoci filozofice, ori a unei gîndiri filozofice.

Lenin atribuie o importanță deosebită studierii filozofiei antice grecești, ceea ce se vede și din spațiul relativ mare ce-l consacră acestor preocupări. Opunerea teoretică la orice europocentrism nu este o piedică în această cale. Se poate atribui mare valoare filozofiei eline fără a disprețui filozofia din alte continente. Se poate prețui filozofia grecilor antici fără a atribui strălucirii grecești un caracter de miracol. Vorbînd despre valoarea eposului grec și a artei grecești, dar exprimînd păreri valabile pentru întreaga cultură antică greacă, Marx constată că Grecia antică, ca alte centre culturale din acea epocă, reprezintă copilăria omenirii; există copii rău crescuți și copii precoci și multe din popoarele

vechi fac parte din această categorie — adaugă Marx; dar imediat relevă că Grecii au fost copii normali. Noțiunea de formă de dezvoltare normală, echivalentă cu noțiunea de formă de dezvoltare clasică se afirmă astfel și pe terenul cultural. Nu s-a analizat încă, cu atenția cerută, în literatura marxistă distincția aceasta între dezvoltarea clasică și dezvoltarea neclasică, care ar putea să ducă la aprofundări importante în domeniul istoriei culturii. Dar, în orice caz, această distincție, care nu implică lipsa de apreciere față de alte culturi, aruncă lumină asupra culturii eline și îndeamnă la cercetarea ei. Înalta prețuire a culturii grecești, exprimată și în preocupările lui Lenin, privind filozofia antică greacă, este generală în marxism. Există în țara noastră o tradiție de valoare în cercetarea filozofiei eline, tradiție ce se cere continuată pe baze încercate.

Lenin accentuează și importanța studierii materialismului francez din secolul al XVIII-lea. În *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului*, vorbind despre izvorul filozofic al marxismului și înainte de a trece la caracterizarea filozofiei clasice germane, relevă însemnătatea filozofiei materialiste de la sfârșitul secolului al XVIII-lea din Franța, subliniind că acolo și atunci s-a dus lupta hotărâtoare împotriva vechiturilor medievale din instituții și totodată și contra vechiturilor feudale, exprimate pe planul ideilor. Lenin revine la această idee și, în studiul intitulat *Karl Marx* și, citindu-l pe Marx, afirmă că materialismul în secolul al XVIII-lea, mai ales în Franța, a însemnat luptă nu numai împotriva instituțiilor politice existente și în consecință împotriva religiei și teologiei, ci și contra oricărei metafizici (știind că în acest sens metafizica este echivalentă cu „speculația îmbătăată“). Astfel se afirmă, în fond, că este greșit a considera materialismul francez ca avînd mare însemnătate progresistă din punct de vedere social, dar fără mare interes filozofic. Lenin arată, chiar și în acest studiu, slăbiciunile materialismului mecanicist, ceea ce nu-l împiedică să aprecieze fondul pozitiv ce această concepție îl reprezintă ca materialism. Această apreciere deschide o cale largă pentru a studia cît mai multilateral și meritele propriu-zis filozofice ale acestui secol, care — în anumite privințe — a fost, fără îndoială, simplificator, dar în alte privințe arată o complexitate puțin obișnuită. Remarcăm că pentru cercetătorii din țara noastră nu a fost pierdută din vedere importanța filozofică a secolului al XVIII-lea.

Lenin respinge idealismul hegelian atît pe plan general, cît și în aplicațiile lui la istoria filozofiei. Dar, considerînd că valoarea filozofiei lui Hegel nu stă în caracterul ei idealist, atribuie cel mai mare preț gîndirii hegeliene ca izvor filozofic al marxismului. Este de accentuat că Lenin apreciază din puncte de vedere variate filozofia lui Hegel. În *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului* afirmă că materialismul s-a îmbogățit prin cuceririle filozofiei clasice germane și, înainte de toate, prin cele ale filozofiei lui Hegel, care la rîndul ei a dus la materialismul lui Feuerbach. Este incontestabil că Lenin apreciază pe Hegel și pentru faptul că, prin opoziție, a dus la materialistul Feuerbach. Nu prețuiește însă filozofia lui Hegel numai pentru că duce la o altă filozofie, care, de altfel, nu reprezintă decît o stație pe drumul spre marxism,

ci îi atribuie mare preț și pentru ceea ce cuprinde. Comentînd pe Hegel în *Caiete filozofice*, nu o dată exclamă, spunînd că este vorba de materialism. În multe din aspectele sale este prezent în Hegel un conținut real de o bogăție uimitoare, care apare dacă, printr-o operație ce numai ușoară nu este, se îndepărtează prisma prin care idealistul Hegel îl privește. Cît se poate de însemnat este, prin caracterul său îndrăzneț, un alt procedeu de interpretare, exprimat de Engels în lucrarea *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, lucrare al cărei conținut Lenin îl însușește, referindu-se cu insistență la ea în al său *Karl Marx*. Vorbînd despre dialectica hegeliană, prin care filozofia lui Hegel nu recunoaște nimic definitiv, nimic necondiționat, nimic sfînt, într-un cuvînt nu recunoaște decît procesul neîncetat de dezvoltare, Engels adaugă că aceasta este o consecință necesară a metodei hegeliene, consecință pe care Hegel însuși niciodată nu a tras-o cu asemenea hotărîre. Caracterul accentuat îndrăzneț al acestui procedeu de interpretare constă în a lua ca bază textele fără a se aservi la ele și mergînd foarte departe în a considera ca centrală, ca fundamentală o idee care nu și-a găsit expresia hotărîtă în texte. Prin acest procedeu plin de îndrăzneală, dar avînd completă acoperire științifică, întrucît se bazează pe o consecință rezultată din ansamblul metodei interpretate, se descoperă ceea ce s-a numit simburile rațional, și se accentuează ceea ce se poate numi destinul rațional al filozofiei hegeliene. În țara noastră filozofia lui Hegel a fost și este mult studiată; ea va fi cercetată și grație puternicului instrument de muncă constituit prin traducerea în limba română, traducere de mare frumusețe și de mare valoare științifică, a operei hegeliene.

Unul dintre meritele mari ale lui Lenin este de a fi dat despre marxism, în puține cuvinte, o caracterizare cuprinzătoare de o valabilitate cu un temei de nezdruccinat. Fără a intra în dezvoltări și făcînd apel numai la o privire rapidă, ni se oferă deja reliefate trăsăturile pe care Lenin le-a scos în evidență. După ce arată caracterul său radical nou față de concepțiile anterioare, născute în societățile de clasă, bazate pe lupta de clasă, Lenin accentuează și caracterul de continuitate, reprezentat prin marxism, despre care spune, așa de expresiv, că nu are un loc de naștere periferic, situat departe de drumul mare și larg al dezvoltării lumii civilizate, ci, fiind în avîntul dezvoltării universale, înseamnă o continuare directă și imediată a tot ce reprezentanții cei mai mari ai filozofiei, economiei politice și ai socialismului au realizat. Locul ei fiind astfel văzut, filozofia marxistă este caracterizată de Lenin drept materialismul modern, cuprinzînd dialectica. Cu valoarea universală a marxismului sînt în legătură strînsă o serie de trăsături relevante de Lenin și anume că marxismul nu cuprinde nimic sectar, nimic osificat, că se opune superstiției, reacțiunii, opresiunii, și că atotputernicia sa se bazează pe adevăr. Concepția marxistă se prezintă ca integrală, unitară, armonioasă în sensul că se afirmă nu numai în privința interpretării naturii ci și în ceea ce privește înțelegerea societății, înțelegere strîns unită cu puterea de transformare. În țara noastră sub conducerea însu-

flețitoare a partidului nostru se folosește de această forță de înțelegere și de înnoire pe scara întregii vieți, inclusiv a vieții culturale.

\*

Opunându-se unui fel de nihilism cultural în *Sarcinile Uniunilor Tineretului* Lenin insistă în mod deosebit asupra aprecierii pe care marxismul o implică în privința cuceririlor culturale autentice, progresiste din trecut. Astfel spiritul revoluționar primește o înfățișare nouă pe tere-nul culturii. Înfățișarea aceasta se arată ca nouă și față de spiritul revoluționar din secolul al XVIII-lea francez, care nedotat cu o viziune istorică științifică, nu era totdeauna ferit de o atitudine de distrugere a trecutului, și pentru care aspectele și momentele „de lumină“ ale trecutului nu rareori au apărut în drama istoriei ca îmbrăcate în forme ale unui „deus ex machina“. Spiritul revoluționar implicat în materialismul modern înseamnă și luptă și creație — luptă pentru distrugerea piedicilor ce stau în calea mersului înainte, și creație realizată ținând cont de cuceririle valoroase ale trecutului, prețuindu-le, admirându-le, sprijinindu-se pe ele, și, în ultimă analiză, depășindu-le. Astfel își găsește locul, un loc demn, trecutul cultural, deci și trecutul filozofic, în cultura generală marxistă.

#### ЛЕНИН ОБ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

(Резюме)

В работе показана широта интересов Ленина в области истории философии и подчёркивается единство, имеющееся в марксизме, между философией и историей философии, — единство, составляющее основу значения истории философии в марксистском учении. Автор останавливается на оппозиции, которую марксистское учение об истории философии, представляемое Лениным, проявляет как к доксографическому подходу, так и к пониманию философии как таковой, излагая положение, существующее в настоящее время в отношении этой оппозиции. Автор показывает развитие философии в марксистском мировоззрении Ленина. Подчёркивается значение идей Ленина о конкретной характеристике отдельных эпох или философских учений и иллюстрируются примерами эти утверждения. В заключение показывается место ценного культурного прошлого и, следовательно, и философского прошлого подлинной ценности в общей марксистской культуре.

#### LÉNINE SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

(Résumé)

L'auteur montre dans son étude l'étendue des préoccupations de Lénine relatives à l'histoire de la philosophie et met en évidence l'unité qui existe dans le marxisme entre philosophie et histoire de la philosophie et comment celui-ci fonde sur cette unité l'importance qu'il accorde à l'histoire de la philosophie. On insiste sur l'opposition que la conception marxiste de cette histoire, hautement représentée par Lénine, manifeste non seulement à l'égard du point de vue doxographique, mais encore contre la considération des philosophies comme existant en elles-mêmes, et l'on expose l'état de la situation présente au sujet de cette opposition. L'auteur présente le développement de la conception marxiste de Lénine dans le domaine de la philosophie: il souligne l'importance des idées de Lénine sur la caractérisation concrète de certaines époques ou de certains systèmes philosophiques et il illustre cette importance par des exemples. En terminant, il précise la place que le passé culturel important, et par conséquent le passé philosophique de valeur authentique occupent dans la culture générale marxiste.

## CONSIDERAȚIUNI ASUPRA UNOR POZIȚII DIALECTICE ÎN GÎNDIREA LENINISTĂ

de

**TRAIAN POP**

Trăsătura cea mai esențială a scrierilor lui Lenin o constituie prezența în ele a unui vibrant spirit dialectic. Mai mult decît atît, analiza acestor scrieri permite a se concluziona că leninismul este întruchiparea vie a gîndirii și atitudinii dialectice, dialectica în acțiune. Atestă acest lucru atît scrierile din perioada de început a activității marelui gînditor, dedicate clarificării direcțiilor obiectiv-necesare de dezvoltare economico-socială a Rusiei și a mișcării muncitorești ruse, organizării și stabilirii tacticii de luptă a acesteia, cît și cele din perioadele ulterioare, dedicate celor mai diverse probleme printre care amintim: revoluția științifică de la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru, particularitățile dezvoltării economice și politice a capitalismului din aceeași perioadă, primul război mondial și, legat de el, și de dezvoltarea economico-socială generală, sarcinile noi ce stăteau în fața mișcării muncitorești și modalitățile noi de rezolvare a lor, practica înfăptuirii revoluției proletare și a primilor ani de construcție nemijlocită a socialismului ș.a.

Ca întruchipare a spiritului viu dialectic, gîndirea filozofică leninistă continuă pe căi noi și în condiții noi, în sens mereu ascendent, opera fondatorilor științei marxiste.

Ideea propulsoare fundamentală a activității și gîndirii leniniste creatoare este ideea ce descinde de la întemeietorii teoriei marxiste, idee potrivit căreia această teorie nu este o dogmă, ci o *călăuză în acțiune*.

Lenin a considerat în cel mai înalt grad această idee drept maximă supremă în activitatea teoretică și practică.

Tradusă în viață, această idee înseamnă atît apărarea, cît și dezvoltarea teoriei întemeiate de Marx și Engels prin raportarea ei la realitățile vieții, ale științei și practicii social-istorice, în manifestările lor concrete.

Tocmai această raportare realizată cu maximă pricepere și consecvență a făcut din Lenin apărătorul cel mai dîrz și continuatorul de talie al teoriei amintite, în condițiile cînd lupta dintre diferite curente din

sinul socialismului depășise cadrul național, transformându-se în reală controversă internațională și când fiecare dintre grupurile adversare marxismului, începînd cu fabienii englezi, continuînd cu ministerialistii francezi și bernsteinienii germani etc. și terminînd cu criticii ruși (de la narodnicii liberali și „marxiștii legali“, pînă la machiști și fracționiști de tot soiul) căutînd, chipurile, adevărul, se dedau la diferite atacuri împotriva marxismului „dogmatic“, împotriva spiritului viu al gîndirii dialectice marxiste. Ținta principală spre care era îndreptat cu precădere tăișul atacurilor adversarilor marxismului era dialectica materialistă și ca atare tot spre dialectică trebuia îndreptată atenția principală a celor chemați să apere și apoi să ducă mai departe firul gîndirii marxiste. În acest ultim sens, atenția spre dialectică este concentrată de necesitățile interne ale inșei doctrinei ce emană de la Marx. Orice mișcare reală înainte pe firul acestei gîndiri presupune o apropiere continuă a gîndirii de realitate, mlădierea acesteia conform mișcării reale a fenomenelor realității înconjurătoare și desprinderea, în consecință, legității proceselor acestei realități.

Răspunzînd dublei cerințe, Lenin a reușit într-un mod și cu o consecvență de neasemuit nu numai să pună în lumină pînă în cele mai mici amănunte și să apere valorile gîndirii materialist-dialectice a lui Marx și Engels, ci să și îmbogățească această gîndire cu alte noi valori obținute prin generalizarea continuă a practicii vremii sale și să facă din dialectica materialistă cel mai eficient instrument de luptă a clasei muncitoare din lumea întreagă și a partidului întemeiat de el.

Luarea în considerare a tuturor acestor trei aspecte, legate de altfel între ele, este obligatorie pentru particularizarea momentului leninist din gîndirea filozofică, pentru că leninismul se manifestă sub toate aceste trei aspecte pe tot parcursul existenței sale. În orice moment el reprezintă o trecere continuă de la apărarea și explicarea gîndirii dialectice întemeiată de Marx și Engels la ridicarea ei pe culmi noi și la transpunerea în practica mișcării muncitorești.

Prima manifestare a leninismului în acest sens datează de prin 1894—1895, cînd se confruntă cu pozițiile narodnicismului liberal și ale „marxismului legal“. Sub ideea mască de „prietenii ai poporului“, narodnicii liberali în frunte cu Mihailovski se manifestau, în momentul apariției leninismului pe arena istoriei, ca dușmani inverșunați ai marxismului. Atenția principală a lui Mihailovski era îndreptată asupra bazelor teoretice ale marxismului, vizînd în mod special concepția materialistă asupra istoriei și metoda dialectică.

Negînd pur și simplu întemeierea de către Marx a concepției materialiste asupra istoriei, Mihailovski mai afirmă că „doctrina materialismului economic... se sprijină... pe două temelii: descoperirea rolului atotdeterminant al formelor de producție și de schimb și caracterul peremptoriu al procesului dialectic“. Cu alte cuvinte, Mihailovski afirmă că marxismul își fondează teoriile sociologice pe triadele lui Hegel, mergînd astfel pe calca acuzației-șablon adusă marxismului că se bazează pe dialectica hegeliană. Același Mihailovski mai afirmă că și „idealul“



lui Marx cu privire la proprietatea comună (socialistă), „are ca suport exclusiv capătul triadei hegeliene“.

Apreciind atitudinea lui Mihailovski o denaturare a poziției marxștilor față de dialectică, și explicînd motivele care l-au determinat la aceasta, printre care și faptul că citind literatura marxistă s-a lovit mereu de „metoda dialectică“ în domeniul științei sociale, Lenin, în *Ce sînt „prieteni poporului“ și cum luptă ei împotriva social-democrațiilor*, a făcut o amplă analiză a concepției lui Marx, scoțînd în evidență esența metodei dialectice aplicate la societate, și consecințele pozitive ale acestei aplicări.

Concret, Lenin scria că „metoda dialectică, în opoziție cu metoda metafizică, nu înseamnă la Marx și Engels altceva decît metoda științifică în sociologie, metodă care concepe societatea ca un organism viu, aflat în permanentă dezvoltare (și nu ca înlănțuire mecanică, permițînd în consecință tot felul de combinații arbitrare de diferite elemente sociale), pentru studierea căreia este necesară o analiză obiectivă a relațiilor de producție care constituie formațiunea socială respectivă, precum și cercetarea legilor funcționării și dezvoltării acesteia“<sup>1</sup>. Această metodă, arată tot Lenin în alt loc, „nu constă nicidecum în triade, ... ea constă tocmai în negarea metodelor idealismului și ale subiectivismului în sociologie“<sup>2</sup>.

Analiza și aprecierea leninistă conduce la concluzia că revoluția înfăptuită de Marx și Engels în știința despre societate este legată prin mii de fire de însăși metoda de apropiere a lor de realitatea socială, metodă care concepe societatea în mod concret ca un organism viu, aflat în continuă mișcare și a cărei fizionomie este dată înainte de toate de relațiile de producție.

Aceeași analiză și apreciere mai lasă a se înțelege că metoda utilizată de Marx și Engels nu este o simplă formă exterioară, ci chintesența conținutului, a unui conținut real. Acest lucru înseamnă că, urmînd pînă la un moment dat firul de esență a gîndirii dialectice hegeliene, Marx și Engels se despart în continuare de acest fir căci pe cînd la Hegel „metoda este conceptul pur, care nu se raportează decît la sine însuși“<sup>3</sup>, la ei este vorba de raportarea metodei la realitate, de conceperea realității sociale ca un organism viu, aflat în permanentă dezvoltare și de cerința „analizei obiective a relațiilor de producție care constituie formațiunea socială respectivă“.

Îndreptarea analizei dialectice înainte de toate asupra relațiilor de producție, ca cele mai simple și totodată primordiale relații, este socotită de Lenin ca fenomen de cotitură în concepția despre societate, lucru pe care apoi îl demonstrează prin analize de mare finețe și profunzime, analize ce ele însele înseamnă de fapt o nouă dimensionare a valorii gîndirii materialist-dialectice.

<sup>1</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 1, Ed. Politică, București, 1960, p. 162

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>3</sup> Hegel, *Știința logicii*, E.A.R.S.R., București, 1966, p. 844.

Primul aspect relevat de Lenin pe linia dezvoltării amintitei coticuri este că materialismul marxist prin noua sa ipoteză de lucru a înlăturat contradicția în care căzuseră și din care nu puteau ieși sociologii perioadei premarxiste. Este vorba de contradicția rezultată din faptul că acești sociologi, nefiind în stare să coboare pînă la relațiile cele mai simple și primordiale, cum sînt relațiile de producție, se mărgineau doar la cercetarea și studierea formelor politice și juridice, ajungînd și oprindu-se la concluzia că relațiile sociale ar fi stabilite de oameni în mod conștient, concluzie contrazisă însă de tot ce s-a observat în istorie. „Materialismul — nota Lenin — a înlăturat această contradicție, continuînd mai în adîncime analiza, pînă la însăși originea acestor idei sociale ale omului; și concluzia lui, în sensul că mersul ideilor depinde de mersul lucrurilor, este singura concluzie compatibilă cu o psihologie științifică”<sup>4</sup>. Rezultă din cele arătate că prin înlăturarea respectivei contradicții s-a realizat pasul hotărîtor spre o sociologie științifică.

Al doilea aspect pus în lumină de Lenin este cel al găsirii unui criteriu obiectiv de apreciere a fenomenelor sociale, criteriu prin care se realizează un nou și marcant pas spre o sociologie științifică.

În acest sens Lenin arată că sociologilor de pînă la Marx, străini de înțelegerea ponderii și semnificației relațiilor de producție în viața societății, limitați doar la relațiile ideologice, le-a fost greu să facă deosebire între fenomenele importante și cele neimportante și că tocmai în acest fapt își are rădăcina subiectivismul în sociologie.

În opoziție cu acesta, desprinzînd din întreagă gamă de relații sociale relațiile de producție ca structură a societății și creînd posibilitatea de a se aplica acestor relații criteriul științific general al repetării, a cărui aplicabilitate în sociologie era negată de sociologii sugiectiviști, materialismul a dat un criteriu cu desăvîrșire obiectiv de apreciere a fenomenelor și a direcției obiectiv-necesare a mișcării lor. „... Analiza relațiilor sociale materiale, scria Lenin, a făcut imediat posibilă constatarea elementului de repetare și de regularitate și generalizarea rînduicilor din diferite țări într-o singură noțiune fundamentală, noțiunea de *formațiune socială*”. Imediat după această precizare, Lenin trăgea concluzia de principiu: „Numai această generalizare a dat posibilitatea de a se trece de la descrierea fenomenelor sociale (și de la aprecierea lor din punct de vedere ideal) la analiza lor strict științifică, analiză care relevă, de exemplu, ceea ce deosebește o țară capitalistă de alta și cercetează ceea ce este comun tuturor acestor țări”<sup>5</sup>.

În fine, cel de-al treilea aspect semnalat de Lenin este că ipoteza lui Marx a făcut posibilă o sociologie științifică. La baza acestui salt stă raportarea tuturor relațiilor sociale la relațiile de producție, iar acestea din urmă la gradul de dezvoltare a forțelor de producție. Această raportare a oferit o bază solidă pentru reprezentarea dezvoltării formațiunilor sociale ca un proces istoric-natural, iar fără această reprezentare nu este posibilă o autentică știință socială.

<sup>4</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 1, p. 136.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

Studierea comparativă a analizei leniniste și a concluziilor desprinse pe baza ei, permite a releva aportul neîntrecut adus de Lenin pe linia nuanțării tezelor lui Marx, ceea ce înseamnă implicit dezvoltarea gândirii dialectice marxiste, aprofundarea ei.

Legată de explicarea în profunzime a cotiturii înfăptuită de marxism în știința despre societate și implicit de critica narodnicismului liberal și a metodei subiectiviste în sociologie, analiza lui Lenin mai are semnificația dezvoltării implicite a unor importante laturi ale dialecticii materialiste.

Vom releva, înainte de toate, ideea obiectivității dialecticii materialiste, bazată pe cercetarea și studiarea *concret-istorică* a fenomenului.

Lenin considera ideea și dezideratul cercetării și studierii concret-istorice ca una din cele mai esențiale laturi ale metodei materialist-dialectice utilizate de Marx în analiza fenomenelor sociale. Traducerea de către Marx a acestui deziderat în fapt, prin analiza de-a dreptul micro-anatomică a societății capitaliste, și *numai* a acesteia, a însemnat decretarea și dovedirea anacronismului raționamentelor vagi, abstracte despre societate în general, despre progres în general, despre „tendențe istorice, nestăvilite“, despre necesitatea unei serii de fapte, despre „condițiile sociale în care o cerință oarecare a naturii umane poate fi satisfăcută“ ș.a.

Progresul gândirii științifice și a activității practice, după cum rezultă ca laitmotiv din întreaga analiză și apreciere leninistă, poate fi realizat numai prin orientarea spre concret și scrutarea concretului, „Giganticul pas înainte făcut de Marx în această privință — scria Lenin — (este vorba de pasul făcut pe linia explicării procesului și legității mișcării sociale — T.P.) constă tocmai în faptul că el a înlăturat toate aceste raționamente (raționamentele sociologilor subiectiviști — T.P.) asupra societății și progresului în general, făcând în schimb analiza *științifică* a unei singure societăți și a unui singur progres, și anume a celor capitaliste“<sup>6</sup>.

Dezideratul concretului este dezideratul studierii realității, a problemelor reale ale vieții în condițiile date. Printre problemele criticate de Lenin cu prilejul analizei atitudinii sociologilor subiectiviști este, cu deosebire, cea a fugii lor de problemele vieții și a retransării în domeniul unor utopii naive. Ca atare, încercînd să ofere imaginea unei orînduiri „popular socialiste“ Mihailovski, întorcînd spatele problemelor concrete ale vieții sociale, n-a oferit în fond altceva decît o utopie plăsmuită din elemente dispartate, desprinse în modul cel mai absurd din formațiuni sociale diferite, luînd din cea medievală cutare lucru, din cea „nouă“ cutare lucru etc. Arătînd că prin astfel de procedee nu se poate realiza nici un progres real nici pe calea cunoașterii și a dezvoltării gândirii științifice, și nici pe cea a activității practice, Lenin scria: „Se înțelege că o teorie bazată pe asemenea metode nu putea să nu rămînă în afara adevăratei evoluții sociale, și aceasta din simplul motiv că utopiștii noștri trăiau și acționau nu în cadrul unor relații sociale alcătuite de elemente

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 141.

luate de ici și de colo, ci în cadrul acelor care determină relațiile dintre țaran și chiabur (țaran înstărit), dintre meșteșugar și scupșcic, dintre muncitor și fabricant, și pe care ei nu le-au înțeles de loc. Încercările și eforturile lor de a transforma, în conformitate cu idealul lor, aceste relații, pe care nu le înțelegeau, nu puteau să nu se soldeze cu un eşec<sup>7</sup>. Metoda dialectică — scria Lenin, vizînd dezideratul concretului — „ne obligă să considerăm societatea ca pe un organism viu, în procesul funcționării și dezvoltării lui“.

În polemica cu narodnicii liberali subiectiviști, Lenin ridică ideea necesității studierii concretului la rangul unui principiu călăuzitor pentru activitatea teoretică și practică a marxiștilor, punînd astfel în mod genial în lumină calea sigură de dezvoltare creatoare a gândirii lui Marx și formulînd totodată necesitatea unei astfel de dezvoltări prin generalizarea continuă a experienței concrete particulare. În acest sens el scria: „Nici un marxist n-a văzut vreodată în teoria lui Marx o schemă filozofică-istorică universal obligatorie, n-a văzut în ea nimic altceva decît explicarea unei anumite formațiuni social-economice... Nici un marxist nu și-a bazat vreodată concepțiile sale social-democrate pe altceva decît pe cerința conformității teoriei cu realitatea și cu istoria relațiilor social-economice respective...“<sup>8</sup>. Și în alt loc: „...marxiștii iau în mod necondiționat din teoria lui Marx numai prețioasele ei metode, fără de care nu este posibilă explicarea relațiilor sociale; prin urmare, pentru ei criteriul aprecierii acestor relații nu constă nicidecum în scheme abstracte și în alte absurdități de acest fel, ci în exactitatea acestei aprecieri și în conformitatea ei cu realitatea“<sup>9</sup>. Îndreptîndu-și atenția chiar de la începutul activității sale spre realitățile sociale ruse, Lenin releva, în opoziție cu narodnicii liberali, dezvoltarea pe scară largă a relațiilor capitaliste și antagonismul generat de acestea, trăgînd pe această bază concluzii revoluționare. Ca atare, el sublinia necesitatea scoaterii la iveală a acestui antagonism și a ajutorării ridicării la luptă a celor înrobiți datorită acestui antagonism punînd, legat de aceasta, sarcina dezvoltării conștiinței de clasă a proletariatului și a organizării unui partid muncitoresc socialist. În contextul analizei și înțelegerii situației concrete, și ca expresie a acesteia, se înscrie și sublinierea că sarcina statului rus de la sfîrșitul secolului trecut consta nu în a „ocroti pe cei slabi economicește“, așa cum își închipuiau narodnicii că ar trebui să fie după „morală lor băbească și vulgară“, ci în „a ocroti exclusiv pe moșierii iobăgiști și marea burghezie și în a reprima în modul cel mai bestial orice încercare „a celor slabi economicește“ de a se apăra“<sup>11</sup>.

Putem deci conchide că dezvoltînd prin cerința concretului unul din cele mai adînci resorturi ale gândirii materialist-dialectice, Lenin, consecvent acestei gândiri, trage concluzii practice pentru mișcare, trans-

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 186—187.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 259 (note).

formînd astfel dialectica într-un eficient instrument de acțiune a clasei muncitoare.

Dezideratul analizei concret istorice a faptelor se manifestă, prin urmare, în gîndirea leninistă din primul moment al apariției ei ca deziderat al obiectivității științifice și al partinității proletare.

De la opunerea acestui deziderat, transformat de Lenin în principiu fundamental al activității teoretice și practice, metodei idealist-subiective a narodnicilor liberali, Lenin va trece în continuare la opunerea lui pozițiilor obiectivismului burghez, ale „marxismului legal”, tacticii menșevice, fondată pe o bază mecanicist-metafizică și în cele din urmă socialșovinismului liderilor oportuniști ai Internaționalei a II-a, unor grupuri stingiste și fracționiste ș.a.

Așa, de exemplu, în polemică cu „marxiștii legali” care afirmau că învățătura lui Marx ar avea un caracter „tendențios”, Lenin a arătat că dacă micul burghez, laș din fire, închide ochii în fața *faptelor* reale ale vieții, marxismul oferă o imagine veridică concretă a realității capitaliste cu antagonismele ei.

Referindu-se apoi la metodologia lui Struve, Lenin remarcă, în lucrarea sa *Conținutul economic al narodnicismului* . . . modul cu totul general, abstract, pur obiectivist de abordare a problemelor, formulînd din nou cerința abordării concret-istorice a oricărui fenomen, atrăgînd atenția că în timp ce obiectivistul vorbește despre necesitatea progresului istoric dat, despre necesitatea unei anumite serii de fapte, ori despre „tendințe istorice nestăvilite”, materialistul constată cu precizie formațiunea social-economică dată și relațiile antagoniste generate de ea, vorbește despre clasa care „dirijează” ordinea economică dată, adică despre clasa ce-și imprimă amprenta asupra mersului social, în genere lămurește concret, „care anume formațiune social-economică dă conținut procesului istoric necesar, care clasă anume determină această necesitate”<sup>12</sup>.

În mod principal Lenin sublinia, că problema progresului „trebuie formulată mai concret; ea trebuie strămutată de pe planul progresului în general pe planul «progresului» societății capitaliste ruse . . .”<sup>13</sup>, și apreciată de pe poziția unui anumit grup social, căci „materialismul implică . . . spiritul partinic . . .”<sup>14</sup>.

Analiza concret-istorică este, după Lenin, în esența ei o analiză a *particularului*. Acest lucru a fost subliniat printre altele în *Proiect de program al partidului nostru* și în *Două tactici ale social-democrației în revoluția democratică* cînd Lenin a fost nevoit să opună viziunea dialectică marxistă dogmatismului menșevicilor.

Concret, respingînd încercările de imitare fără discernămint a programului de la Erfurt al social-democraților germani, Lenin scria că invitația și împrumutul sint pe deplin legitime în măsura în care constatăm și în Rusia aceleași procese *fundamentale* ale dezvoltării capitalis-

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 402.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 443—444

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 403.

mului, aceleași sarcini *fundamentale* ale socialiștilor și ale clasei muncitoare, dar ele „nu trebuie să ducă în nici un caz la ignorarea particularităților Rusiei, care trebuie să-și găsească o *expresie deplină* în particularitățile programului nostru”<sup>15</sup>.

Se poate spune că ideea necesității studierii concret istorice a fenomenului străbate în întreaga operă leninistă. Căpătînd de fiecare dată confirmarea veridicității ei în practica social-istorică, Lenin o afirma, în „*Stîngismul*” — *boala copilăriei comunismului*, ca idee programatică fundamentală a partidelor comuniste de pretutindeni. În acest sens el scria: „A cerceta, a studia, a descoperi, a intui, a sesiza particularitățile naționale, specificul național al metodelor *concrete* care trebuie folosite în fiecare țară pentru rezolvarea sarcinii internaționale *unice* în vederea obținerii victoriei asupra oportunismului și doctrinarismului de stînga din rîndurile mișcării muncitorești, în vederea răsturnării burgheziei și instaurării... dictaturii proletare — aceasta este principala sarcină a momentului istoric prin care trec țările înaintate (și nu numai înaintate)”. Sau în alt loc: „... Sarcina constă în a ști să aplici principiile generale și fundamentale ale comunismului la relațiile *specifice* dintre clase și partide, la ceea ce este *specific* în dezvoltarea obiectivă spre comunism, la particularitățile fiecărei țări în parte, pe care trebuie să știi să le studiezi, să le descoperi, să le presupui”<sup>16</sup>.

Iar în lucrarea sa *Încă odată despre sindicate*... aceeași idee este surprinsă ca cerință și latură fundamentală a dialecticii marxiste și logicii dialectice, dînd astfel valoare deplină unei mari, și de adîncă esență, idei hegeliene, intrată ca prețioasă moștenire în gîndirea marxistă. În sensul menționat, Lenin scria: „... Logica dialectică ne învață că «nu există adevăr abstract, adevărul este întotdeauna concret», cum obișnuia să spună, împreună cu Hegel, răposatul Plehanov”<sup>17</sup>.

Pe aceeași linie a dezvoltării unor laturi importante ale dialecticii materialiste vom releva, în al doilea rînd, dezideratul necesității cercetării și studierii *multilaterale* a fenomenelor.

Revenind în acest sens la *Ce sînt „prietenii poporului”*... , vom menționa observația lui Lenin și anume, că Marx desprinzînd din totalitatea relațiilor sociale relațiile de producție și considerîndu-le ca fundamentale și *explicînd* structura și dezvoltarea formațiunii sociale capitaliste *exclusiv* prin aceste relații, „el a urmărit totuși pretutindeni și în permanență suprastructurile corespunzătoare acestor relații de producție... ” înfățișînd formațiunea socială capitalistă în multiplicitatea laturilor sale, „cu aspectele ei curente, cu manifestările sociale concrete ale antagonismului dintre clase inerent acestor relații de producție, cu suprastructura politică burgheză care apără dominația clasei capitaliștilor, cu ideile burgheze despre libertate, egalitate, etc., cu relațiile de familie burgheze”<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 4. Ed. Politică, București, 1961, p. 215.

<sup>16</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 41, Ed. Politică, București, 1966, p. 77 și 74.

<sup>17</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 42, Ed. politică, București, 1963, p. 303.

<sup>18</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 1, p. 137—138.

Plecînd de la exemplul lui Marx, Lenin face o amplă critică metodei subiectiviste a narodnicilor liberali, care, atunci cînd vor să întemeieze orînduirea nouă prin preluarea mecanică a elementelor bune din vechile societăți, (ex. posedarea de către lucrător a mijloacelor de producție, de la orînduirea feudală; libertatea, egalitatea, instrucțiunea și cultura, de la societatea capitalistă), detașînd un fenomen (posedarea de pămînt) le omit pe celelalte (îmbogățirea unei minorități, ruînarea maselor etc.), pînîndu-se astfel în situația de a nu-l putea înțelege pe nici unul.

Îndepărtării de realitate și arbitrariului subiectivist narodnico-liberal, Lenin îi opune o metodă bazată pe realitate, pe înțelegerea concretă multilaterală a problemelor vieții.

Cerînța multilateralității este prezentă în opera lui Lenin ca o cerință de profundă esență a gîndirii dialectice, a reflectării veridice a realității. În acest sens, în *Caiete filozofice*, citim: „*Ansamblul tuturor laturilor fenomenului, ale realității și raporturilor lor (reciproce) — iată din ce se compune adevărul*”<sup>19</sup>. Iar în *Încă o dată despre sindicate...*, una din lucrările din ultimii ani din viața lui Lenin, acesta scria: „Pentru a cunoaște într-adevăr un obiect, trebuie să cuprindem, să studiem toate laturile, toate conexiunile și «mijlocirile» lui. Acest lucru — conchidea Lenin — nu ne va reuși niciodată pe deplin, dar cerînța multilateralității ne ferește de greșeli și de anchilozare”<sup>20</sup>.

În activitatea sa, Lenin, prin desprinderea unor concluzii de adîncă semnificație pentru tactica de luptă a proletariatului, trece principiul multilateralității din domeniul teoriei în cel al practicii revoluționare, dînd o nouă dovadă de transformare a gîndirii materialist-dialectice în instrument de acțiune în miinile clasei muncitoare și a partidului acesteia. Dintre multe aspecte din opera leninistă ce ar putea fi invocate în acest sens, vom aminti doar faptul că, polemizînd cu doctrinarii stîngiști care, situați pe poziții dogmatice rigide, negau în mod absolut anumite procedee de acțiune și anumite forme vechi, fără să observe că prin astfel de procedee și forme își croiește drum un nou conținut, Lenin enunța teza de principiu pentru activitatea practică comunistă, teză potrivit căreia „datoria noastră, a comuniștilor, este să stăpînim toate formele, să învățăm să completăm cu maximum de rapiditate o formă prin alta, să înlocuim o formă prin alta, să adoptăm tactica noastră la orice schimbări de acest gen, care sînt determinate de clasa noastră sau de eforturile noastre”<sup>21</sup>.

Înțelegerea dialectică a ineseși ideii și dezideratului multilateralității și preocuparea pentru închiderea oricăror căi eclectismului, îl împinge pe Lenin la aprofundarea problemei și deci la reliefaarea necesității desprinderii din multitudinea de laturi a laturii principale, ca latură hotărîtoare atît în cunoașterea fenomenului sau procesului respectiv cît și în acțiunea practică. Convingerea formulată în acest sens în polemică cu narodnicii

<sup>19</sup> V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.S.P., București, 1956, p. 163.

<sup>20</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 42, p. 302—303.

<sup>21</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 41, p. 89.

liberali, plecînd de la sublinierea și argumentarea caracterului dominant capitalist al relațiilor de producție din Rusia vremii, de la evidențierea faptului că latura principală a vieții economice a Rusiei o constituia creșterea impetuoasă a acestor relații, ca relații obiectiv necesare și nu înțimplătoare cum le considerau narodnicii, este reluată și reargumentată mereu de Lenin și în cele din urmă formulată ca teză de principiu în orientarea și atitudinea comunistă. Ca atare el scria: „Nu este suficient să fii revoluționar și adept al socialismului sau comunist în general. Trebuie să știi să găsești în fiecare moment dat acea verigă deosebită a lanțului de care să te prinzi cu toate puterile pentru a ține întregul lanț și a pregăti temeinic trecerea la veriga următoare, iar ordinea în care se succedă verigile, forma lor, înlănțuirea lor, deosebirile dintre ele în lanțul evenimentelor istorice nu sînt atît de simple sau de rudimentare ca într-un lanț obișnuit, făcut de un fierar”<sup>22</sup>.

Legat de problema în cauză vom mai menționa că în concepția lui Lenin, dezideratul desprinderii laturii principale este fondat pe o raportare obiectivă, și nu subiectivă, față de realitatea în continuă mișcare. Acesta este criteriul fundamental al rămîinerii pe poziția exigențelor dialecticii materialiste și al închiderii oricăror porțițe spre sofistică. Sub scutul acestui criteriu Lenin a desfășurat o activitate teoretică și practică de o înaltă ținută științifică și de o exemplară consecvență și principialitate în perioada anilor premergători, și ai desfășurării primului război mondial, în numeroase dispute cu reprezentanții social-șovinismului și cu unii militanți de frunte ai social-democrației asupra caracterului războiului, asupra atitudinii social-democrației față de mișcarea de eliberare națională, atunci cînd unii conducători ai social-democratismului, ca de ex. Rosa Luxemburg, desprinzînd arbitrar anumite trăsături ale asemănării exterioare a unor fenomene petrecute în condiții cu totul diferite, ajungeau la concluzia că în epoca imperialismului nu pot exista războaie naționale.

Răspunzîndu-i Rosei Luxemburg, Lenin în articolul *Despre broșura lui Junius* atrăgea atenția că noi rămîinem dialecticienii luptînd împotriva sofismelor, desigur, nu prin tăgăduirea posibilității a tot felul de transformări în general, ci prin analiza concretă a transformării date în condițiile ei și în dezvoltarea ei.

Încă din primele scrieri ale lui Lenin apare și cerința necesității cercetării și studierii fenomenelor în *unitatea lor contradictorie*, accentuînd în mod deosebit necesitatea *analizei concrete a formelor de antagonism* manifestate în viața economică și socială a Rusiei, dar disimulate în felurite chipuri.

În opoziție cu narodnicii liberali care visau în mod utopic o societate armonioasă, fără discordie, bazată pe solidaritate ș.a. Lenin atrăgea atenția că intelectualitatea socialistă va putea desfășura o activitate rodnică numai debarasîndu-se de iluzii și căutînd sprijin în dezvoltarea socială *reală* și nu într-o dezvoltare dorită. Luarea în considerare a rea-

<sup>22</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 36, Ed. politică, București, 1965, p. 217.



lității sociale a vremii însemna luarea în considerare a antagonismelor în care se desfășura viața socială. „Trebuie să te lași prea mult legănat de visuri dulcege ca să nu vezi nici în zilele noastre acest antagonism, cu toată dezvoltarea uriașă pe care a luat-o . . . ”<sup>23</sup>.

În raport cu starea concretă a lucrurilor, Lenin, referindu-se la intelectualitatea socialistă rusă scria că „activitatea ei TEORETICĂ va trebui să se orienteze spre *studierea concretă a tuturor formelor de antagonism economic în Rusia, spre studiarea legăturii dintre ele și a dezvoltării lor succesive*; ea trebuie să *dezvăluie acest antagonism oriunde el este disimulat de istoria politică, de particularitățile rînduieilor juridice, de prejudecățile teoretice existente*”<sup>24</sup>. Tot în focul polemicii, dar de această dată cu Struve, Lenin nota: „. . . Materialistul constată cu precizie formațiunea social-economică dată și relațiile antagoniste generate de ea”<sup>25</sup>.

Prin abordarea problemei contradicției și a dezvoltării contradictorii, Lenin atinge coarda cea mai sensibilă a gândirii dialectice.

În ale sale *Caiete filozofice* Lenin scria: „Dedublarea unicului și cunoașterea părților lui contradictorii . . . este *fondul* (una din «esențele», una din particularitățile sau trăsăturile fundamentale, dacă nu chiar singura fundamentală) a dialecticii”, ca în alt loc, tot în *Caietele filozofice*, să sublinieze categoric că „pe scurt, dialectica poate fi definită ca teorie a unității contrariilor”<sup>26</sup>, subliniere urmată însă de precizarea că această formulă sesizează nucleul dialecticii, dar că ea necesită explicații și dezvoltare, pe care le întilnim, de altfel, în opera leninistă.

Pe linia acestor explicații amintim de ingenioasele analize leniniste privind legătura dintre unitatea (= relativă) și lupta (= absolută), dintre unitate și lupta contrariilor și dezvoltarea ca trecere de la o calitate la alta și ca negare a vechiului de către nou, ca și analizele categoriilor perechi (general — particular, esență — fenomen, conținut — formă, cauză — efect, necesitate — libertate etc., etc.) și evidențierea prin această analiză a unității lor dialectice contradictorii și a trecerii reciproce a uneia în alta.

Trebuie spus, legat de amintitele sinteze leniniste, că marele gânditor a știut să prețuiască la fel ca Marx și Engels valorile reale ale hegelianismului, dar și să se desprindă de hegelianismul mortificat și să ducă înainte gândirea dialectică a lui Marx și Engels, bazată pe analiza lucrurilor și proceselor reale. Ca atare, vizînd laturi de adîncă esență a dialecticii materialiste, Lenin, în opoziție cu Hegel, care definea *conceptul* din el însuși, sublinia că nu conceptul ca atare, ci *însuși* lucrul trebuie considerat în raporturile lui și în dezvoltarea lui: „că el privește contradictoriul în însuși lucrul, forțele și tendințele contradictorii din orice feno-

<sup>23</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. I, p. 296.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 321 și 186.

men“; că „dialectica este studierea contradicției *in însăși esența obiectelor* ...“<sup>27</sup>.

Abordind problema contrariilor, a unității și luptei lor, caracterizând profund și multilateral raporturile dintre acestea, surprinzând omniprezența lor, Lenin ridică gândirea filozofică pe înălțimi nemaiatinse.

Prin Lenin, prin modul său de abordare a problemelor, prin desfășurarea întregii analize de la și pînă la surprinderea tendințelor și laturilor interne contradictorii ale fenomenelor, dialectica devine realmente cea mai cuprinzătoare, mai bogată în conținut și mai adincă teorie a dezvoltării. Acest fapt devine apoi un temel solid pentru punerea, tot de către Lenin, a problemei identității dintre dialectică, logică și teoria cunoașterii.

## О ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ ПОЗИЦИЯХ В ЛЕНИНСКОМ УЧЕНИИ

(Резюме)

Автор статьи считает ленинизм воплощением живого диалектического духа и что партикуляризация ленинского момента в философском мышлении предполагает учёт трёх аспектов, которыми ленинизм проявляется на всём протяжении своего существования: выявление до мельчайших подробностей и защита ценностей диалектико-материалистического мышления Маркса и Энгельса; обогащение этого мышления другими ценностями, полученными путём обобщения новой практики; превращение диалектико-материалистического мышления в действенное орудие борьбы в руках рабочего класса и его партии.

Кроме того, что нападки противников марксизма были направлены преимущественно против материалистической диалектики, внимание на неё было обусловлено внутренними требованиями самого учения Маркса, так как развитие этого учения предполагает непрерывное сближение мышления с действительностью, приспособление этого мышления в соответствии с реальным движением явлений окружающей действительности, обнаружение закономерностей процессов этой действительности.

Посредством многочисленных ссылок на труды Ленина автор показывает, что ленинский анализ имеет между прочим значение раскрытия важных сторон материалистической диалектики, как: *конкретно-историческое* исследование явления, причём показывается, что требование такого анализа проявляется как требование научной объективности и пролетарской партийности и что конкретно-исторический анализ является в сущности, по Ленину, анализом *частного*; *разностороннее* исследование явления, с подчёркиванием необходимости выделения *основной стороны*, причём выявляется мысль Ленина о том, что требование разносторонности предохраняет нас от ошибок и застоя; необходимость исследования явлений в их *противоречивом единстве*, причём подчёркивается главным образом необходимость конкретного анализа форм антагонизма и т. п.

Автор приходит к выводу, что посредством такого анализа материалистическая диалектика становится наиболее богатой по содержанию теорией развития.

## AU SUJET DE CERTAINES POSITIONS DIALECTIQUES DANS LA PENSÉE LÉNINISTE

(Résumé)

L'auteur considère que le léninisme est l'incarnation même de l'esprit dialectique vivant et que la caractérisation du moment léninien dans la pensée philosophique suppose la considération de trois aspects sous lesquels le léninisme se

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 185 și 229.

manifeste tout le long de son existence: la mise en lumière jusque dans les plus minces détails et la défense des valeurs de la pensée matérialiste-dialectique de Marx et Engels; l'enrichissement de cette pensée par d'autres valeurs, obtenues grâce à la généralisation de la nouvelle pratique; la mise en oeuvre de la pensée matérialiste-dialectique comme instrument de lutte efficace aux mains de la classe ouvrière et de son parti.

Outre le fait que la pointe des attaques des adversaires du marxisme était tournée avant tout contre la dialectique matérialiste, l'attention était attirée sur celle-ci par des nécessités intérieures de la doctrine même émanant de Marx; car le progrès de cette doctrine suppose une approche continue de la réalité par la pensée, l'inflexion de cette pensée conformément au mouvement réel des phénomènes de la réalité environnante et la mise en relief du caractère de lois affectant les processus de cette réalité.

Par de nombreuses références aux écrits de Lénine l'auteur montre que les analyses léniniennes ont entre autres la signification de révéler implicitement des aspects importants de la dialectique matérialiste, dont: l'étude *historique concrète* du phénomène, qui montre bien que le besoin d'une telle analyse se fait sentir comme desideratum de l'objectivité scientifique et de la position de parti du prolétariat, et que l'analyse historique concrète est en essence, selon Lénine, une analyse du *particulier*, l'enquête et l'étude *multilatérale* du phénomène; le relief donné à la nécessité de dégager le *côté principal*, ce qui souligne l'idée de Lénine que l'exigence de multilatéralité nous préserve des erreurs et de l'ankylose de l'esprit; la nécessité d'étudier et d'analyser les phénomènes dans leur *unité contradictoire*, en soulignant surtout la nécessité de l'analyse concrète des formes d'antagonisme etc.

La conclusion où parvient l'auteur est que, grâce à de telles analyses, la dialectique matérialiste devient la théorie du développement la plus riche en contenu.



## PROBLEMATICA TIMPULUI ÎN OPERA FILOZOFICĂ A LUI V. I. LENIN

de

**GHEORGHE BIRSAN**

Preocupările din ultima vreme, de a preciza conținutul categoriei de timp, natura, esența și însușirile lui în lumina noilor date și fapte oferite de cunoașterea științifică, decurg din însăși esența filozofiei marxiste, din caracterul ei de sistem deschis spre noi completări și întregiri, din cerința de îmbogățire și modelare a propriului său bagaj noțional, categorial, de principii, teze și legi pe baza generalizării concluziilor la care au ajuns științele particulare și practica socială.

Credem că tocmai în acest sens au înțeles Fr. Engels și V. I. Lenin, în lupta împotriva lui Dühring și respectiv Bazarov, caracterul relativ al noțiunii de timp, schimbarea ei, apropierea ei de reflectarea cât mai completă și mai adincă a structurii temporale a realității.

În lumina vastei mișcări actuale a cugetării filozofice în jurul categoriei de timp și a problematicei lui, se impune aplecarea cu atenție asupra ideilor formulate de întemeietorii filozofiei marxiste și mai ales de către Fr. Engels și V. I. Lenin, pentru a desprinde noi aspecte și laturi în înțelegerea categoriilor și tezelor fundamentale ale filozofiei noastre. Se impune necesitatea unei analize atente a operelor în care problematica timpului este prezentă, cu scopul regândirii sistemului de categorii, întregirea acestui sistem și aprofundarea cunoștințelor despre categoriile existente, inclusiv a categoriei de timp.

Această cerință se impune cu atît mai mult cu cît în literatura de specialitate se manifestă pe de o parte tendința de preluare a unor formulări conținute în opera lui V. I. Lenin, rupte din contextul problematicei în legătură cu care au fost făcute, iar pe de altă parte se întilnește părerea cum că în lucrările lui Fr. Engels și V. I. Lenin pot fi găsite răspunsuri la toate problemele ce frămîntă azi gîndirea filozofică, inclusiv în legătură cu problematica timpului, fapt ce contravine esenței însăși a filozofiei materialist-dialectice.

Înainte de a trece la evidențierea planurilor în care problematica

timpului este prezentă în opera lui V. I. Lenin credem că sînt necesare cîteva precizări:

a) V. I. Lenin (aşa după cum, înaintea lui K. Marx și Fr. Engels) nu s-a ocupat în mod special de cercetarea și explicarea conținutului categoriei de timp și deci nu putem avea pretenția de a găsi în opera sa răspunsul la întrebările ce frămîntă astăzi gîndirea filozofică în legătură cu natura categoriei de timp și cu dialectica acestei categorii.

b) În lupta pe care Lenin a desfășurat-o împotriva idealismului subiectiv, fie de tip kantian, fie de tip machist, problematica timpului este prezentă (paragraful 5 capitoul III din *Materialism și empiriocriticism* este concludent din acest punct de vedere), dar ea trebuie înțeleasă nu în afara contextului în care este folosită, ci numai în acest context de probleme și prin prisma sarcinilor pe care Lenin le-a urmărit.

c) În analiza unei serii de categorii ale materialismului filozofic, Lenin evidențiază mai cu seamă planul gnoseologic, determinat și de faptul că însuși idealismul, la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului al XX-lea, s-a specializat în gnoseologie și de pe această platformă căuta el să-și îndrepte atacul împotriva fundamentului filozofiei materialist-dialectice marxiste. Planul ontologic nu a fost decît implicit prezent în modul de înțelegere a categoriilor, inclusiv a categoriei de timp.

d) Nu trebuie pierdut din vedere nici faptul că problematica timpului prezentă în lucrările lui Lenin a cunoscut și ea o anumită evoluție, dezvoltare ca trecere de la o poziție materialistă de tip feuerbachian — poziție prezentă în *Materialism și empiriocriticism* — spre o poziție materialist dialectică, o poziție de înțelegere mai nuanțată a conținutului categoriilor în general, inclusiv a categoriei de timp, evoluție pe care însuși Lenin a simțit-o și a menționat-o în *Caiete filozofice*. „Marxiștii criticau (la începutul secolului al XX-lea) pe kantieni și pe adepții lui Hume mai mult în maniera lui Feuerbach (și a lui Büchner) decît în maniera lui Hegel“<sup>1</sup>.

e) Problematika timpului nefiind tratată în mod expres în lucrările lui Lenin, se impune necesitatea unei analize atente a tuturor aspectelor în unitatea lor dialectică, în păstrarea simțului măsurii în preluarea unora sau altora din aceste aspecte. Neglijarea unor laturi sau absolutizarea altora sînt la fel de dăunătoare.

Dacă ne apropiem de textul leninist, prin prisma coordonatelor stabilite, vom observa că, deși Lenin nu dă o definiție categoriei de timp și nu expune pe larg și metodic întreaga problematică deosebit de complexă a timpului, formulează totuși o seamă de idei de o importanță majoră în înțelegerea materialist dialectică a timpului. Vom observa că în literatura de specialitate problematica timpului expusă de Lenin a intrat de cele mai multe ori unilateral prin reținerea unor teze, nu totdeauna dintre cele mai semnificative. În acest fel bogăția de idei cuprinsă în lucrările lui Lenin a servit pentru mulți doar ca mijloc de confirmare a tezelor

<sup>1</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, Ed. politică, București, 1966, p. 151.

expuse, apelându-se la autoritatea citatelor și nu la analiza atentă a acestor idei.

E cunoscut faptul că în perioada pregătirii și editării lucrării *Materialism și empiriocriticism*, Lenin și-a expus punctul de vedere în luptă atât cu idealismul subiectiv de tip kantian cât și cu variantele mai noi ale sale grupate în jurul lui E. Mach. Or, caracteristica esențială a acestor orientări idealiste era negarea existenței obiective a structurii spațiale și temporale, conceperea timpului fie ca formă *a priori* a sensibilității, fie ca „sistem ordonat al unor serii de senzații“, fie ca mod de a concepe, de a privi lumea. În toate aceste cazuri categoria de timp nu reflectă o structură temporală existentă independent de voința și conștiința noastră, ci este o creație a subiectului.

Fără îndoială că, în fața unor asemenea puncte de vedere, Lenin a fost nevoit să susțină în primul rînd existența obiectivă a timpului, subliniind că noțiunile de timp și spațiu au o origine empirică, sînt reflecții ale realității obiective. Pentru susținerea caracterului obiectiv al timpului, Lenin folosește argumentația feuerbachiană după care „Spațiul și timpul nu sînt simple forme ale fenomenelor, ci condiții esențiale ale existenței“<sup>2</sup>.

Ridicîndu-se împotriva lui Bazarov care nega caracterul obiectiv al timpului și spațiului bazîndu-se pe variabilitatea noțiunilor de spațiu și timp, V. I. Lenin reia argumentația lui Engels împotriva lui Dühring subliniind: „Se pot învechi și se învechesc pe zi ce trece cunoștințele noastre științifice despre structura materiei, despre compoziția chimică a hranei, despre atom și electroni, dar nu se poate învechi adevărul că omul nu se poate hrăni cu idei . . . Or filozofia care neagă realitatea obiectivă a timpului și spațiului e tot atât de absurdă, găunoasă și falsă ca și negarea acestor adevăruri“<sup>3</sup>.

Deși în lucrarea *Materialism și empiriocriticism* predomină înțelegerea engelsiană a timpului ca formă obiectivă de existență a materiei în mișcare, înțelegere ce s-a păstrat pînă în zilele noastre în literatura de specialitate, în aceeași lucrare întîlnim și alte formulări de o deosebită importanță și nevalorificate în suficientă măsură. Astfel, Lenin reține din lucrările lui Feuerbach că: „ . . . spațiul și timpul nu sînt simple forme ale fenomenelor ci *condiții esențiale ale existenței*“ (sublinierea noastră, B.G.). În acest caz se evidențiază faptul că timpul și spațiul sînt condiții, sînt atribute, sînt moduri de a fi ale existenței în totalitatea ei și nu numai ale materiei ca nucleu esențial al acesteia.

Această înțelegere a timpului — care deși nu este amplu expusă la Lenin și care stă alături de alte formulări —, credem că merită a fi fructificată mai mult decît s-a făcut pînă acum, mai ales că ea corespunde în mai mare măsură spiritului discuțiilor de astăzi referitoare la conținutul categoriei de existență și la conținutul categoriei de timp.

Predominantă în prima etapă a înțelegerii categoriei de timp, în lucrările lui Lenin, este tratarea acestei categorii, ca de altfel și a altora,

<sup>2</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18. Ed. politică, București, 1963, p. 177.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 188.

din punct de vedere gnoseologic. În acest caz în lupta împotriva kantianismului și a machismului Lenin scoate în evidență originea empirică a categoriei de timp, subliniază faptul că această categorie este indusă din lumea reală, din mișcarea și dezvoltarea acesteia, iar în lupta cu Bogdanov și Bazarov susține caracterul relativ al noțiunii de timp, faptul că ea se schimbă, se îmbogățește, apropiindu-se tot mai mult de surprinderea mai adincă și mai multilaterală a structurii temporale obiective.

„În filozofie — scrie Lenin — nu poți promova în mod consecvent un punct de vedere ostil oricărui fideism și oricărui idealism dacă nu recunoști clar și categoric că noțiunile de timp și spațiu care evoluează, reflectă timpul și spațiul obiectiv-real, că și aici, ca și în general, ele se apropie de adevărul obiectiv<sup>4</sup> sau „Reprezentările omului despre spațiu și timp sînt relative, însă din acestea se alcătuiește adevărul absolut; în dezvoltarea lor, aceste reprezentări relative înaintează pe linia adevărului absolut, se apropie de el<sup>5</sup>. Această indicație leninistă vine să sprijine căutările actuale în legătură cu analiza conținutului categoriei de timp, căutări care merg pe linia aprofundării cunoștințelor despre natura și esența timpului, despre dialectica internă a determinațiilor ce intră în această categorie.

O latură de importanță majoră în înțelegerea materialist dialectică a timpului și a problematicii sale, o reprezintă sublinierea făcută de Lenin cu privire la deosebirea dintre timpul perceptual și timpul real. „Una este problema cum anume percepe omul spațiul (și timpul, adăugăm noi) prin diferitele lui organe de simț și cum anume se formează din aceste percepții, printr-o îndelungată dezvoltare istorică, noțiunile abstracte de spațiu (și timp), și cu totul altă problemă e dacă acestor percepții și acestor noțiuni le corespunde o realitate obiectivă, independentă de omenire<sup>6</sup>.

Analizînd raportul dintre modul cum este perceput timpul și timpul real — structura temporală reală — Lenin sublinia importanța practică a înțelegerii faptului că senzațiile noastre ne dau, ne reflectă o structură temporală existentă în mod obiectiv. „Pentru ca senzațiile de timp și spațiu să poată da omului o orientare utilă din punct de vedere biologic, este necesar ca aceste senzații să reflecte realitatea obiectivă din afara omului; omul nu s-ar putea adapta din punct de vedere biologic la mediu, dacă senzațiile sale nu i-ar furniza reprezentări obiectiv juste despre acest mediu. Teoria spațiului și timpului este indisolubil legată de modul de rezolvare a problemei gnoseologice fundamentale...<sup>7</sup>.

Deși nu găsim, la Lenin, soluționarea problemei raportului dintre timpul perceptual și timpul real, cu multiplele lui implicații biologice și sociale, punerea ei în planul raportului dialectic dintre conștiință și existență are o reală importanță în înțelegerea acestei probleme mult discutată. Am insistat asupra acestui moment din opera lui Lenin pentru

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 181.



a evidenția și pe această cale că, în dezbateră problemă timpului în prima perioadă a activității sale, a predominat aspectul gnoseologic, lucru ce trebuie bine înțeles. O confundare a planurilor, o transpunere a planului gnoseologic asupra celui ontologic ar duce la mari confuzii și denaturări. Așa după cum bine sublinia V. I. Sviderski: „Funcția ontologică a filozofiei (și deci planul ontologic, adăugăm noi), vizează dialectica obiectivă universală, pe cînd funcția gnoseologică are în vedere dialectica subiectivă, dialectica cunoașterii și deci este limitată doar la raportul dintre materie și conștiință (dintre existență și conștiință, adăugăm noi) . . .”.

Dacă în lucrarea *Materialism și empiriocriticism* predomină planul gnoseologic în tratarea problemă timpului — precum și a altor categorii, în *Caiete filozofice* alături de aspectul gnoseologic este prezent cel ontologic; găsim aici prețioase indicații cu privire la conținutul categoriei de timp, cu privire la raportul dintre timp și mișcare, timp și devenire.

Astfel, se reiau unele pasaje din lucrările lui Feuerbach cum că „timpul nu este oare numai o formă a lumii, modul în care se succed diferite ființe și manifestări ale lumii”<sup>8</sup> (sublinierea noastră, G.B.), pasaj în care timpul ni se înfățișează ca mod de a fi al lumii, caracterizat prin succesiunea de stări și manifestări, sau „În realitate se întîmplă tocmai invers . . . nu lucrurile presupun existența spațiului și timpului, ci, dimpotrivă, spațiul și timpul presupun existența lucrurilor, deoarece spațiul sau întinderea, presupun ceva întins, iar timpul — mișcarea: timpul nu este în realitate decît o noțiune dedusă din mișcare, el presupune ceva care se mișcă. Totul este spațial și temporal”<sup>10</sup> (sublinierile ne aparțin, G. B.). Mai mult, mișcarea definește esența timpului: „Esența timpului și spațiului este mișcarea”. Mișcarea este esența timpului și spațiului, iar această esență este redată de două concepte, de două noțiuni fundamentale — continuitatea (infinită) și discontinuitatea. „Mișcarea este unitatea dintre continuitate (a timpului și a spațiului) și discontinuitate (a timpului și a spațiului). Mișcarea este o contradicție, ea este o unitate a contrariilor”<sup>11</sup>.

Din aceste aprecieri se degajă două aspecte, două concluzii de o importanță majoră: a) timpul este o noțiune dedusă din mișcare, este modul în care se succed diferite ființe și manifestări ale lumii, deci el nu este o entitate de sine stătătoare, nu este ceva în afara lucrurilor și proceselor ci unul din modurile lor de a fi, și b) *timpul este modul de a fi al lumii, forma de existență a realității* (sublinierea noastră, G.B.), „Totul este temporal”, deci timpul este modul de a fi al existenței în toate ipostazele și manifestările sale și nu numai al materiei. Facem aceste aprecieri fără a antrena în discuție raportul dintre materie și existență, fără a căuta să analizăm dacă la Lenin existența se reduce sau nu

<sup>8</sup> V. I. Sviderski, *O nekotarih osolemostiah sovremennoi razrobotki problem dialektiki*, în „Voprosi filozofii” nr. 11/1969, p. 92.

<sup>9</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, Ed. politică, București, 1966, p. 44.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 214.

la materie (deși definind materia Lenin sublinia că unica însușire a materiei, de recunoașterea căreia este legat materialismul filozofic, este aceea de a fi, de a exista, de a fi realitate obiectivă, însă aceasta numai pe plan gnoseologic).

Aprecierile cuprinse în opera lui Lenin au o importanță deosebită atât în lupta cu concepțiile care susțin existența timpului ca entitate de sine stătătoare și prin aceasta subminează monismul materialist, precum și împotriva acelor care înțeleg timpul în mod îngust ca fiind formă de existență numai a materiei în mișcare (deși aceste aprecieri există la Lenin paralel cu înțelegerea timpului ca formă de existență a materiei în mișcare și cu înțelegerea că materia în mișcare nu poate exista decât în spațiu și timp).

O remarcă deosebită, pe care o face Lenin, este legată de evidențierea rădăcinii gnoseologice a substanțializării timpului. În acest sens se subliniază că omul deducând noțiunea de timp din realitatea obiectivă — din „lucrurile temporale“ — ajunge la absolutizarea acesteia, la considerarea existenței ei de sine stătătoare, ruptă de conținutul și de istoria devenirii ei, considerînd-o ca premisă a lucrurilor, cauză primă a acestora. În acest sens reține de la Feuerbach aprecierea că: „rupînd noțiunile de timp și spațiu de realitatea din care le-a dedus omul ajunge să-și imagineze lumea, adică totalitatea lucrurilor reale, substanța, conținutul lumii, ca apărute în spațiu și timp“. „Chiar și la Hegel materia ia naștere nu numai în spațiu și timp, ci și din spațiu și timp“, la care Lenin adaugă: „timpul în afara lucrurilor temporale = Dumnezeu“<sup>12</sup>. Sau „Omului îi este proprie facultatea de a denatura abstracțiile, de a le declara independente, de exemplu timpul și spațiul“<sup>13</sup>.

Nu lipsită de interes este aprecierea lui Lenin cu privire la devenire, la dezvoltare ca trecere de la existență la non-existență. „Prin ce se deosebește o trecere dialectică de una nedialectică“, se întreba Lenin? „Prin salt. Prin caracterul ei contradictoriu. Prin întreruperea gradualității. Prin unitatea (identitatea) ființării și neființării“<sup>14</sup> — răspundea el. Deci devenirea trebuie să înțeleasă ca trecere a unuia în altul, dar nu în oricare altul ci în altul al lui, devenirea e o permanentă apariție și dispariție, apariție de stări și esențe și dispariția lor, cedarea locului altor stări și esențe. Această succesiune de stări și esențe nu este altceva decât structura temporală a realității evidențiată în acest caz, mai ales de succesiunea de stări.

Dacă succesiunea ca determinație a categoriei de timp este evidențiată în primul rînd, nu lipsesc nici referirile la durată ca determinație a conținutului categoriei de timp. Astfel, atunci cînd Lenin vorbește de faptul că mișcarea este esența timpului și spațiului arată că această esență este redată de două noțiuni, continuitatea — adică durată, și discontinuitatea — adică succesiunea. În acest sens se subliniază profunda dialectică a conținutului categoriei de timp. De fapt, durată, ca determi-

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 237.

nație temporală, este prezentă în lucrările lui Lenin, ca și în însemnările pe marginea cărții lui Abel Rey, *Filozofia modernă*, în care este reținut următorul aspect: „Matematica îndepărtându-se treptat de spațiile accesibile percepției senzoriale și ridicându-se pînă la spațiul geometric, nu se îndepărtează totuși de spațiul real, adică de *adevăratele relații dintre lucruri. Ea mai degrabă se apropie de ele.* (Sublinierea aparține lui Lenin.). Potrivit datelor obținute de psihologia modernă, fiecare dintre simțurile noastre pare a ne da în felul său *întinderea și durata* (adică anumite legături și conexiuni ale realului)”<sup>15</sup> (sublinierea ne aparține).

Din aspectele pe care le-am scos în evidență din opera filozofică a lui Lenin, rezultă că problematica timpului, deși nu a fost elaborată în mod sistematic, este prezentă sub mai multe înfățișări. Tocmai datorită acestui fapt, credem că este neîntemeiată reținerea din lucrările lui Lenin doar a formulării că „timpul este o formă obiectivă de existență a materiei în mișcare“, sau că „materia în mișcare nu poate exista decît în spațiu și timp“, formulări ce există alături de altele care redau — după părerea noastră — mai profund, mai nuanțat și mai pe larg esența problematicii timpului. Se pune însă o legitimă întrebare: Care este criteriul care să ne călăuzească în valorificarea celor mai importante idei legate de problematica timpului și care se găsesc în opera lui Lenin? Credem că, criteriul obiectiv trebuie să fie modul în care ideile formulate în legătură cu problematica timpului corespund în cel mai înalt grad esenței și spiritului general al gândirii leniniste.

#### ПРОБЛЕМАТИКА ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ В. И. ЛЕНИНА

##### (Резюме)

Автор статьи подчёркивает, что, хотя В. И. Ленин не занимался особенно проблематикой времени, всё же он сформулировал ряд ценных идей в связи с этой категорией.

Идеи, выработанные Лениным в вопросе о времени следует рассматривать в контексте проблематики, в котором они были сформулированы и сквозь призму задач, преследуемых Лениным. Автор статьи подчёркивает необходимость освоения тех идей, в которых время рассматривается как свойство, как способ существования бытия вообще, а не только материи. В статье показывается необходимость рассматривать позицию В. И. Ленина в анализируемом вопросе в её эволюции, в её развитии как переходе к всё более нюансированному и диалектическому рассмотрению.

Автор статьи упоминает, что если в труде „Материализм и эмпириокритицизм“ преобладает утверждение объективного характера времени и вопрос содержания этой категории не ставится, и аргументация является ещё феербаховской, то в „Философских тетрадах“ преобладает выявление содержания категории времени, диалектика этого содержания.

#### PROBLEMS OF TIME IN V. I. LENIN'S PHILOSOPHICAL WORK

##### (Summary)

Though V. I. Lenin did not especially deal with the problems of time, nevertheless he formulated a number of valuable ideas concerning this category.

The ideas elaborated by Lenin, concerning the problem of time, must be considered in the problem context in which they were formulated, and from the

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 458.

angle of the tasks followed by him. It is emphasised that the ideas regarding time as an attribute, as a way of existence in general, must be especially fructified. The necessity is mentioned, of considering V. I. Lenin's standpoint in the analysed problem in its evolution and development, with the dialectic analysis finally asserted.

It is mentioned that while in "Materialism and Empiriocriticism" the objective character of time is predominantly supported, without insisting upon the content of this category, and the argumentation used is still Feuerbachian, in "Philosophical Books" the detachment of the content of the category of time is predominant, as well as its dialectics.

## TEORIA LENINISTĂ A ADEVĂRULUI ÎN PERSPECTIVA CONTEMPORANĂ

de

ION SEMENIUC

De câte ori apreciem sistemul filozofiei marxiste, subliniem că acesta este un sistem deschis, avînd capacitatea de a asimila datele noi ale științei și practicii social-istorice. Capacitatea de permanentă dezvoltare, este consecința justeții tezelor fundamentale. Aceste considerații generale privitoare la sistemul filozofiei marxiste sînt întru totul aplicabile unuia din aspectele sale, cum este acela al problemei adevărului.

În literatura marxistă pe drept cuvînt se vorbește despre teoria leninistă a adevărului, deoarece V. I. Lenin a acordat acestei probleme o atenție deosebită atît în lucrările sale social-politice, cît și în lucrările propriu-zis filozofice. Această atenție se explică prin mai mulți factori, dintre care doi sînt esențiali.

În primul rînd faptul că la ordinea zilei a apărut, pe lîngă problema dezvoltării teoriei elaborate de Marx și Engels, și aceea a *aplicării* acesteia. Încă în 1906 Lenin scria: „Noi nu negăm . . . teza generală, dar cerem o analiză specială a condițiilor concrete în care urmează să fie aplicate aceste principii generale. Nu există adevăr abstract, adevărul e întotdeauna concret“ (1 : 295). Sau: „Sarcini politice concrete trebuie puse în cadrul unei situații concrete. Totul este relativ, totul curge, totul se schimbă . . .“ (2 : 72). Această idee a fost neîncetat subliniată de Lenin, care o considera ca fiind cea notă esențială care separă pe adepții materialismului *dialectic* de sofistică și eclectică. Ulterior Lenin revine asupra acestei idei, subliniind că: „... orice adevăr dacă-l exagerezi, dîncolo de limitele aplicabilității lui reale poate fi dus pînă la absurd . . .“ (3:46).

Rezultă limpede că textele leniniste reproduse aici cer ca tezele generale să fie încadrate într-un context social-istoric concret.

Al doilea factor esențial demn de relevat aici este în legătură cu faptul că științele naturii la începutul secolului nostru au intrat într-o nouă etapă a dezvoltării lor, etapă caracterizată printr-un nivel superior

de abstractizare și generalizare. Această „distanțare“ de realitate a ridicat în mod acut problema valabilității cunoștințelor noastre.

Dacă în secolul al XIX-lea, și cu atât mai mult în secolele precedente, oamenii de știință în general nu se îndoiau că teoriile lor științifice reflectă realitatea, în secolul nostru, datorită cauzelor amintite, avem de-a face cu un val de scepticism, cu o „perioadă de îndoieli“ (Lenin). Referitor la această chestiune Lenin scria: „Așadar în sens filozofic, esența «crizei fizicii contemporane» constă în faptul că vechea fizică vedea în teoriile ei «cunoașterea reală a lumii materiale», adică o reflectare a realității obiective. Noul curent în domeniul fizicii nu vede în teorie decît simboluri, semne, puncte de reper pentru practică... Dacă Rey ar fi făcut uz de o terminologie filozofică justă, el ar fi trebuit să spună: teoriei materialiste a cunoașterii, adoptată în mod spontan de fizica anterioară, i-a luat locul teoria idealistă și agnostică“ (4:267).

Luînd în considerare aceste două momente caracteristice condițiilor în care își desfășoară Lenin activitatea, vom înțelege ușor de ce în opera sa problema adevărului a ocupat un loc atât de important. Teoria leninistă a adevărului, prin profunzimea tezelor sale și prin jaloanele trasate de ele pentru dezvoltarea ulterioară a problemicii adevărului, constituie o etapă remarcabilă în filozofia marxistă. Opera leninistă conține idei de a căror valoare ne putem da seama numai de pe înălțimile cercetărilor științifice actuale. O asemenea idee prin care filozofia marxistă se dovedește a fi la nivelul cercetărilor contemporane, o constituie teza că adevărul este un *sistem de concepte*. Aceasta este, fără îndoială, consecința afirmării de către dialectica marxistă că realitatea materială se prezintă ca un sistem, iar adevărul, ca reflectare a acesteia, nu poate fi decît tot un sistem. Ideea adevărului ca sistem este cu toată claritatea afirmată în *Caiete filozofice*. Interpretîndu-l în mod materialist pe Hegel, Lenin scria: „Existența individuală (obiectul, fenomenul etc.) este (numai) o latură a ideii (a adevărului). Adevărul are nevoie și de alte laturi ale realității, care și ele par numai de sine stătătoare și izolate. Numai în *ansamblul lor* (...) și în *raportul lor* (...) se realizează adevărul“ (5:162). Sublinierile, care aparțin lui Lenin, sînt foarte semnificative. Nu conceptele izolate și nici suma lor mecanică ne dau adevărul, ci *raportul lor și ansamblul lor*, adică sistemul de concepte.

Dar iată și un alt text: „*Ansamblul* tuturor laturilor fenomenului, ale realității și *raporturile lor* (reciproce) — iată din ce se compune adevărul. Raporturile (= trecerile = contradicțiile) conceptelor = principalul conținut al logicii, și aceste concepte (precum și raporturile, trecerile, contradicțiilor lor) sînt arătate ca reflexe ale lumii obiective. Dialectica *lucrurilor* creează dialectica ideilor, și nu invers“ (5:163). Lenin își dă perfect de bine seama că numai *sistemul* teoretic poate să asigure obiectivitatea cunoștințelor noastre, dat fiind faptul că acesta este singurul în stare să precizeze, să limiteze sensurile termenilor utilizați, eliminînd astfel subiectivismul din conținutul cunoștințelor noastre. Pentru ca să fie posibilă raportarea cunoștințelor noastre la obiect, sensul lor trebuie să fie precizat, fixat. Însă cunoștințele, ca și conceptele în care

sînt „înmagazinate“ ele, luate în afara unui sistem teoretic nu au un sens, un conținut determinat. Această idee, pe larg dezvoltată în cercetările logico-filozofice marxiste contemporane, o întîlnim în forma ei generală în opera leninistă. Lenin susținea, la timpul său, că adevărul unei teze nu poate fi stabilit decît raportînd-o la un anumit sistem teoretic; sensul cuvintelor, valoarea conceptelor nu pot fi apreciate decît raportîndu-le la denotatul lor și la un anumit sistem teoretic. În fond, tocmai această idee, după părerea noastră, exprimă următoarele cuvinte ale lui Lenin: „Conceptele logice sînt subiective atîta timp cît rămîn «abstracte», în forma lor abstractă, dar în același timp exprimă și lucrul în sine... Conceptele omului sînt subiective în abstracția lor, în separația lor, dar sînt obiective în totalitate, în proces, în rezumat, în tendință, în izvorul lor“ (5:173).

Se știe că în decursul dezvoltării istorice a filozofiei diferiți gînditori evidențiau o latură sau alta a adevărului. Unii considerau că adevărul constă în coerența logică a teoriei, iar alții că acesta rezidă în corespondența dintre ideile omului și obiectul cunoașterii. Afirmînd ideea adevărului ca sistem de concepte, teoria leninistă depășește alternativa dintre teoria corespondenței și teoria coerenței adevărului, sintetizîndu-le pe amîndouă. Adevărul este concordanța dintre ideile noastre și realitate, dar această concordanță nu poate să aibă loc decît cu condiția ca conceptele și judecățile să fie într-un anumit mod ordonate, structurate.

Aminteam mai sus că cercetările contemporane în sfera logicii și gnoseologiei au adus multe dovezi în favoarea înțelegerii adevărului ca sistem de concepte. Însă valoarea acestor cercetări nu constă numai în faptul că demonstrează ideile amintite, ci și în faptul că ele au scos la iveală tezele filozofiei marxiste prin care aceasta anticipează gîndirea filozofică și științifică contemporană.

În cadrul teoriei marxist-leniniste a adevărului problema coerenței sistemului teoretic este subordonată aspectului corespondenței acestuia cu obiectul pe care-l reflectă. Este explicabil în acest fel, de ce Lenin acordă o așa mare importanță în lucrarea sa *Materialism și empiriocriticism* problemei corespondenței dintre ideile noastre și realitatea, sau problemei adevărului obiectiv. Combătîndu-l pe Bogdanov, care a confundat două planuri în problema adevărului, V. I. Lenin subliniază că primul plan se referă la faptul dacă există sau nu adevărul obiectiv, iar cel de-al doilea plan se referă la raportul dintre adevărul absolut și relativ (6:120—121). Aceste două aspecte relevate de Lenin sînt realmente linii esențiale în cercetarea filozofică a problemei adevărului. Subliniind aceste linii esențiale, apărînd materialismul, și anume ideea că știința secolului XX, ca și cea din secolul trecut, reflectă realitatea obiectivă, Lenin nu și-a propus să analizeze multilateral aceste chestiuni. Mult timp cercetătorii marxști ai acestui domeniu au redus problematica complexă a adevărului la exemplificarea mai mult sau mai puțin izbutită a tezelor leniniste amintite mai sus. Abia în ultimul deceniu cercetătorii marxști în domeniul epistemologiei și logicii cunoașterii științifice au scos la

iveală complexitatea problemei adevărului, noile aspecte pe care le-a adus știința contemporană. Or, științele contemporane au provocat modificări esențiale în problematica filozofică în general, și în problematica adevărului în special.

Știința secolului nostru se caracterizează, fapt relevat de Lenin însuși în *Materialism și empiriocriticism*, prin creșterea pronunțată a nivelului teoretic, manifestată prin puternica matematizare a științelor particulare.

În 1899 Hilbert a formulat ideea că axiomatizarea matematicii duce la apariția unor sisteme formale care fac abstracție de sensul și semnificația semnelor. Sub influența succeselor în formalizarea unor domenii ale matematicii și logicii, apare tendința de absolutizare a rolului pe care-l are formalizarea în cunoașterea umană. Dezvoltarea științelor logico-matematice din primele decenii ale secolului nostru se va desfășura sub deviza posibilităților nelimitate ale formalizării și a logicismului lui B. Russell, adică a încercărilor de reducere a matematicii la logică. Este perioada (1910) cînd Russell definește matematica ca o „doctrină în care niciodată nu știm, nici despre ce vorbim, nici dacă ceea ce vorbim este adevărat“ (7:59—60).

Este, de asemenea, perioada cînd R. Carnap reduce logica la un sistem sintactic, adică la un sistem care face abstracție de sensul și semnificația semnelor, limitînd-o doar la operarea cu semne după regulile dinainte stabilite. Acestei perioade, descrise aici foarte sumar, îi corespund tendințe convenționaliste puternice, caracterizate prin opunerea categorică a adevărilor logico-matematice, considerate drept convenții, adevărilor din științele empirice. Abia la începutul deceniului al patrulea, Gödel, prin formularea teoremei incompletitudinii sistemelor formale (1931), va demonstra că nici măcar într-un domeniu mai restrîns al matematicii, cum este acela al aritmeticii, formalizarea nu poate fi efectuată integral și că există prin urmare teze (propozițiuni) adevărate într-un anumit sistem, care nu pot fi deduse cu ajutorul mijloacelor sistemului respectiv. Teoremele lui Gödel vor determina schimbarea treptată a concepțiilor asupra naturii logicii și matematicii. Astfel, logicismul lui B. Russell s-a dovedit irealizabil; R. Carnap, sub influența lui A. Tarski și Gh. Morris (unul din creatorii semioticii) a părăsit concepția sintaxei logice și a trecut pe poziția semanticii logice, adică pe poziția care ia în considerare, în cercetarea sistemelor de semne, și sensul și semnificația acestora.

Și în fizică, chiar dacă aici procesul de axiomatizare nu atinge gradul realizat în matematică și mecanică, s-a ajuns la formularea unor noțiuni și teorii care nu mai puteau fi comparate nemijlocit cu realitatea. Întregul proces de dezvoltare a științei contemporane ne arată convingător că cele mai importante noțiuni, nu numai ale matematicii, ci și ale științelor experimentale, nu pot fi descrise în termenii datului nemijlocit. Caracteristic pentru știința contemporană este faptul că ea operează cu „obiecte idealizate“, ale căror corespondente în realitate nu le vom găsi. În general vorbind, pentru gândirea umană este specifică nu atît reproducerea simplă a realității prin crearea unor abstracțiuni care reflectă



ceea ce este comun mai multor obiecte individuale („copac“, „verde“), cit mai ales elaborarea și operarea cu „obiecte idealizate“ care constituie o treaptă mai înaltă de abstractizare. Acestea din urmă sînt elaborate pornindu-se de la abstracții primare, simple. „Obiectele idealizate“, privite ca proces, sînt, prin urmare, abstractizarea abstracțiilor. Dacă primele abstracții reprezintă reflectarea realității, atunci cel de-al doilea nivel va constitui reflectarea reflectării\*. De exemplu, noțiunile fundamentale ale geometriei pure nu trebuie privite ca rezultat al reflectării nemijlocite a realității. În realitatea materială nu există obiecte care ar poseda asemenea însușiri ca cele atribuite „punctului geometric“, „liniei“ sau „planului“. De aceea, reflectarea realității în gîndirea umană nu poate fi interpretată ca o corespondență *univocă* între noțiunile abstracte și lucrurile reale. Putem face deci distincția așa cum o face Rozov (8:102), între „noțiuni-abstracții“ și „noțiuni-idealizări“ pentru a scoate în evidență cele două nivele: reflectarea nemijlocită a realității și reflectarea reflectării. Și în primul și în cel de-al doilea caz, gîndirea umană se manifestă nu numai ca reflectare, ci și ca „constructivizare“, „creare“, ca elaborare de modele. Numai că în primul caz gîndirea umană creează modele realizabile, iar în cel de-al doilea caz modelul este irealizabil.

Analiza sumară făcută aici referitor la modificările esențiale intervenite în structura cunoașterii umane ne conduce la ideea că, la ora actuală, cercetarea problematicii adevărului trebuie să pornească de la aceste schimbări, neputîndu-se ocoli diferite nivele, calitativ distincte, ale abstractizării și generalizării, nivele la care se realizează reflectarea realității. De aceea, pentru a răspunde la întrebarea lui Lenin pusă în *Materialism și empiriocriticism*, dacă există adevărul obiectiv, trebuie să procedăm la o analiză structurală a cunoașterii științifice. Fără o asemenea analiză nu se poate realiza o tratare nuanțată a problematicii adevărului.

Cunoștințele omului pot și trebuie să fie prezentate ca un sistem ce se ordonează în diferite trepte calitativ distincte, începînd cu: a) un sistem de propozițiuni empirice („limbajul empiric“) care conțin numai predicate de observație; b) propozițiuni ce cuprind pe lîngă predicate de observație și noțiuni teoretice, care realizează legătura dintre nivelul empiric și cel teoretic (propozițiuni interpretative); c) un sistem de propozițiuni teoretice care nu conțin predicate de observație și nici nu pot fi, într-un fel sau altul, reduse la acestea din urmă („limbajul teoretic“), și, în sfîrșit d) un sistem de semne (sistemul formal) ordonate după anumite reguli, semne lipsite de sens și semnificație.

Primele trei puncte (a, b și c) alcătuiesc cunoașterea cu conținut și reprezintă prima etapă a cunoașterii, în conceptele căreia sînt reflectate legitățile unui anumit domeniu al realității. Formalizarea cunoașterii

\* Noțiunea „reflectarea reflectării“ a fost pentru prima dată utilizată la noi în țară de I. Irimie pentru a explica noțiunea de informație (vezi studiul din volumul de față, în limba rusă). Această noțiune se dovedește a fi tot atît de fecundă și în teoria cunoașterii. În domeniul teoriei cunoașterii ea a fost explicit formulată de Puzikov în cartea sa *Analitičeskaja sposobnosti mišlenia*, Izd. Nauka i tehnika, Minsk, 1965.

realizată în această primă etapă duce la apariția diferitelor sisteme formale, care reflectă anumite însușiri ale teoriei cu conținut, iar prin intermediul acesteia din urmă, relațiile și însușirile unui anumit domeniu al realității. În acest sens, sistemul formal reprezintă un model logico-abstract al teoriei cu conținut. „De aceea se poate spune — scrie Ruziavin — că sistemul formal reprezintă o abstracție *sui generis*, abstracția abstracției“ (9:85). Cu alte cuvinte, sistemele formale constituie reflectarea reflectării. Dacă teoriile cu conținut constituie reflectarea primară (la rîndul ei, aceasta este și ea complexă), sistemele formale vor fi reflectarea reflectării (vezi și 10:26—27).

Prezentarea cunoștinței omenești într-un mod în care se disting niveluri diferite calitativ, dar între care nu există granițe de netrecut, ne permite să opunem neopozitivismului care, după cum se știe, face o ruptură între cunoștințe empirice și cele logico-matematice, o concepție unitară asupra cunoașterii umane. Este, cu alte cuvinte, nepermisă ruperea acestor două nivele unul de celălalt și ruperea celui de-al doilea nivel de realitatea obiectivă. Este neverosimil ca problema adevărului să se pună în mod identic pe tot întinsul nivelelor cunoștinței umane. Desigur, adevărul constă în concordanța dintre ideile noastre și obiectul de cunoscut (indiferent dacă obiectul este material sau ideal), dar această concordanță suferă modificări în funcție de gradul de „apropiere“ în raport cu obiectul. Este limpede că într-un fel se va pune problema adevărului propozițiilor factive și al legilor empirice și altfel în cazul legilor și sistemelor teoretice.

Stabilirea concordanței dintre ideile noastre și obiectul de cunoscut pornește ea însăși de la o idealizare, și anume presupune „oprirea“ mișcării atât a realității, cât și a cunoașterii. De aceea este necesar ca această analiză statică și structurală să fie completată printr-o analiză istorică. Avem în vedere faptul că dezvoltarea istorică aduce cu sine modificarea structurii cunoștinței omenești, — deci — modificarea punerii și soluționării problematicii adevărului. În consecință, nici problematica adevărului ea, de altfel, nici o problemă filozofică nu poate fi soluționată pentru toate timpurile și condițiile.

Legarea problemei adevărului de analiza structurală înlesnește în primul rînd găsirea locului și rolului ce revine gnoseologiei și logicii în soluționarea acestei chestiuni. Problema adevărului este o problemă gnoseologică, metodologică. Dat fiind însă faptul că cunoștința umană are o structură complexă, logicii îi revine un rol hotărîtor în stabilirea raportului dintre nivelul teoretic și empiric, și astfel numai datorită acesteia se poate stabili raportul nivelului teoretic cu realitatea. În al doilea rînd, analiza structurală a cunoștinței înlesnește depistarea denaturărilor convenționalismului, permite formularea observațiilor critice bazate pe o analiză temeinică la adresa acestuia. În al treilea rînd, ea permite încadrarea mai precisă a conceptului de adevăr semantic în ansamblul problematicii adevărului, evidențiind importanța acestuia pentru soluționarea adevărului în sensul filozofic al cuvîntului.

Subliniam mai sus că în secolul nostru are loc o intensă matematizare și axiomatizare a diferitelor sisteme teoretice. Apariția sistemelor formale a dus la un fenomen gnoseologic specific secolului nostru, și anume: înainte de a stabili dacă o propoziție sau alta este adevărată, trebuie stabilit sensul ei. Pentru a stabili sensul și semnificația propoziției este necesară o operație logică de transpunere a semnelor și expresiilor unui formalism în limbajul cunoștințelor cu conținut. Această operație poartă denumirea de *interpretare*. Așadar, concordanța dintre ideile sistemelor teoretice înalte și realitate poate fi stabilită indirect prin intermediul interpretării. Dar în acest caz noțiunea de „interpretare” devine o noțiune centrală a problematicii adevărului, la fel de importantă ca și noțiunea de „reflectare”. Abia prin interpretare, adică prin stabilirea conținutului termenilor și expresiilor unui sistem formal, acesta se transformă într-o teorie autentică, cu funcție explicativă a realității și deci în legătură cu acest sistem are sens să fie pusă chestiunea adevărului. Referindu-se la raportul dintre sistemul formal și teorie cu conținut, P. S. Novikov susține necesitatea de a se da în prealabil definițiile fizice ale termenilor geometriei: „punct”, „dreaptă”, „plan” etc., dacă vrem să aflăm măsura în care spațiul fizic real satisface axiomele geometriei lui Euclid. După ce s-a procedat în acest fel, axiomele se transformă în aserțiuni cu conținut fizic, verificabile experimental (11:13). Raportarea univocă a elementelor și formulelor unui sistem formal la elementele și expresiile unei teorii cu conținut, poartă denumirea de *interpretare semantică*. Această relație însă constituie doar o parte a unui raport mai general, și anume a raportului dintre diferitele domenii sau aspecte ale realității și imaginile din conștiința umană despre această realitate. Dacă relația dintre o teorie cu conținut și sistemul formal poate să fie și o relație *izomorfă* (cel puțin acesta este scopul către care se tinde), în schimb raportul dintre un domeniu sau altul al realității și imaginile noastre mentale despre realitate este întotdeauna o relație *omomorfă*, al cărei caz particular este izomorfismul. Cu alte cuvinte, teoria este întotdeauna o imagine sau un model simplificat al realității. De aici rezultă limpede, credem noi, că analiza raportului dintre ideile noastre despre realitate și realitatea însăși, și în particular problema adevărului, nu poate fi mulțumitoare dacă nu apelăm la asemenea noțiuni ca acelea amintite mai sus: noțiunea de omomorfism și izomorfism.

Interpretarea semantică de care vorbeam transformă, prin urmare, sistemul de semne fără sens și semnificație, într-un sistem care posedă sens și semnificație. Mai sus subliniam însă că numai unui sistem care posedă sens și semnificație îi putem atribui valoarea de adevăr sau fals: aceasta, deoarece adevărul este raportul dintre sensul semnelor și al expresiilor și obiectele lor, iar nu dintre semne și aceste obiecte. Dar problema adevărului nu se acoperă în întregime cu problema sensului: cunoașterea sensului unei propozițiuni sau al unui sistem de propozițiuni nu este identică cu cunoașterea adevărului sau falsității acestora. „Deși înțelegerea propozițiunii — scrie Russell — nu vă permite să aflați dacă ea este adevărată sau falsă, în schimb vă permite să aflați de ce gen de

fapte depinde adevărul sau falsitatea ei" (12:146). O idee similară a stat la baza elaborării conceptului de „adevăr semantic“. Se știe că conceptul de „adevăr semantic“ reprezintă precizarea noțiunii intuitive de „adevăr“ ca și concordanța dintre ideile noastre și obiectul de cunoscut cu privire la sistemele (limbajele) formalizate. Semantica logică care conține regulile de denotare și regulile de adevăr definește condițiile în care o propozițiune poate să fie adevărată\*. Din cele spuse cu privire la conceptul de „adevăr semantic“ rezultă că el nu constituie decît o parte dintr-o problematică complexă cu privire la adevăr. Acest concept este indisponibil acolo unde se pune problema interpretării sistemelor formale și, prin urmare, nu poate înlocui conceptul gnoseologic de adevăr.

Dar interpretarea semantică, la care pe scurt ne-am referit, determină sensurile formulelor la nivelul reprezentării teoretice a diferitelor laturi ale realității. Spre deosebire de aceasta, interpretarea empirică realizează transpunerea cunoștințelor teoretice la nivelul limbajului empiric. Aici se stabilește legătura între „limbajul teoretic“ și anumite date experimentale. Stabilind conținutul empiric al termenilor teoretici, interpretarea empirică face posibilă verificarea empirică a adevărului acestui conținut. De menționat este faptul că interpretarea empirică a teoriei este parțială, ea nefiind capabilă să epuizeze conținutul bogat al termenilor teoretici. Din această cauză, credem, raportul dintre nivelul teoretic și cel empiric nu mai poate fi unul izomorf.

Analiza de mai sus a încercat să dea o imagine sumară a drumului lung și complex de la sistemul formal pînă la raportul nemijlocit al ideilor cu realitatea. Dar tocmai acest drum ne convinge de necesitatea abordării structurale a cunoștințelor pentru a soluționa chestiunile de care ne ocupăm aici la nivelul realizărilor științei contemporane. Cu alte cuvinte, problematica adevărului trebuie să reflecte structura cunoștințelor științifice la un moment dat.

Este în afara oricărei îndoieli că problematica clasică a teoriei marxiste a adevărului, problematică care rămîne în întregime valabilă și azi, trebuie să fie completată cu aspectele noi pe care știința contemporană le-a ridicat. Abordarea filozofică generală a adevărului, după părerea noastră, nu mai poate face abstracție de conceptele parțial analizate mai sus, ci trebuie să asimileze rezultatele dobîndite în domeniul logicii și metodologiei cunoașterii științifice. Studiul de față și-a propus modesta sarcină de a contura sumar problematica filozofică actuală cu privire la adevăr, fără pretenția unei explicații detaliate și nuanțate a complicatelor concepte cu care a operat, în generalizarea cărora tezele leniniste analizate mai sus își dovedesc valoarea inestimabilă prin rolul metodologic pe care-l au.

---

\* Vezi Gheorghe Enescu, *Semantica logică*, în „Limbaj, logică, filozofie“, Editura științifică, București, 1968.

## BIBLIOGRAFIE

- <sup>1</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, ediția a II-a, Editura politică, București, vol. 12, p. 295.
- <sup>2</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, ediția II-a, Editura politică, București, vol. 11, p. 72.
- <sup>3</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, ediția II-a, Editura politică, București, vol. 41, p. 46.
- <sup>4</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, ediția II-a, Editura politică, București, vol. 18, p. 267.
- <sup>5</sup> V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, Editura pentru literatura politică, București, 1956.
- <sup>6</sup> V. I. Lenin, *Opere complete*, ediția II-a, Editura politică, București, vol. 18, p. 120—121.
- <sup>7</sup> B. Russell, *Mysticism and Logic*, London 1963 (prima ediție 1910).
- <sup>8</sup> M. A. Rozov, *Naucinaia abstrakția i eio vidi*, Izd. Nauka, Moscova 1965.
- <sup>9</sup> G. I. Ruziavin, *O prirode matematiceskogo znanja*, Izd. Mislj, Moscova, 1968.
- <sup>10</sup> P. D. Puzikov, *Analiticeskaia sposobnosti mišlenia*, Izd. Nauka i tehnika, Minsk, 1965.
- <sup>11</sup> P. S. Novikov, *Elemente de logică matematică*, Editura științifică, București, 1966, p. 13.
- <sup>12</sup> B. Russell, *Human Knowledge, Its Scope and Limits* (l. rusă), Izd. Inostrannoj literaturj, Moscova, 1957.

## ЛЕНИНСКАЯ ТЕОРИЯ ИСТИНЫ В СОВРЕМЕННОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

( Резюме )

Автор статьи представляет ленинскую теорию истины как выдающийся этап в развитии марксистского философского мышления. В статье выявляется тот факт, что в своих общественно-политических трудах Ленин неоднократно подчёркивал конкретный характер истины, что общие политические положения должны рассматриваться в конкретном общественно-историческом контексте.

Автор показывает, что в „Философских тетрадях” Ленин изложил в общей форме мысль о том, что истина является *системой понятий*. Выявляя тот факт, что Ленин в своём труде „Материализм и эмпириокритицизм” уделяет главное внимание объективному характеру истины, автор высказывает своё мнение о способе, которым следует анализировать этот вопрос в современной перспективе. Подчёркивается, что для того, чтобы ответить на ленинский вопрос существует ли объективная истина, надо приступить к структурному анализу человеческих знаний. Исходя из мысли о том, что человеческие знания упорядочиваются в качественно различных ступенях, начиная с эмпирического и теоретического уровня и кончая формальной системой, автор высказывает мысль о том, что „истина” как согласование между нашими мыслями и познаваемым объектом претерпевает изменения в зависимости от этих уровней. С целью подчеркнуть сложный характер соотношения между нашими мыслями и объективной действительностью автор прибегает к понятию „отражение отражения”.

Учитывая разное соотношение между вышеупомянутыми уровнями и объективной действительностью, автор показывает, что в настоящее время при решении философской проблематики истины необходимо прибегать к таким понятиям как: „интерпретация”, „гомоморфизм”, „изоморфизм”, „семантическая истина”.

В заключение автор подчёркивает, что ленинские положения, проанализированные в статье, не только сохраняют свою действительность и в наши дни, но и имеют одновременно огромное значение благодаря их методологической роли.

## LENINIST THEORY ON TRUTH IN THE CONTEMPORARY PERSPECTIVE

## (Summary)

The Leninist theory on truth is presented in the paper, as a remarkable stage in the development of the Marxist philosophical thinking. In his social political works Lenin never ceased to emphasise the concrete character of truth, the fact that the general political theses must be considered in the concrete social-historical context.

In his "Philosophical Books" Lenin set forth, in a general form, the idea that truth constitutes a system of concepts. Pointing out the fact that in "Materialism and Empirio-criticism" Lenin grants a special importance to the objective character of truth, the author expresses his opinion as to the way in which this problem must be analysed in the contemporary perspective. Starting from the idea that human knowledge is arranged in different stages, qualitatively distinct, from an empiric level to the formal system, the author states that "truth", as well as the concordance between our ideas and the things to be known, undergo modifications depending on these levels. In order to emphasise the complex character of the relation between our ideas and the objective reality, the paper resorts to the notion of "reflection of reflection".

Taking into consideration the different relations between the mentioned levels and the objective reality, it is revealed that, in order to solve the philosophical problems of truth, we must resort to such notions as "interpretation", "isomorphism", "homomorphism" and "semantic truth".

The author concludes by showing that the Leninist theses analysed in the paper, have maintained their validity to the present days, being of an inestimable methodological value.

## V. I. LENIN DESPRE VALOAREA COGNITIV-EXPLICATIVĂ ȘI PREDICTIV-APLICATIVĂ A ȘTIINȚEI

de

**ȘTEFAN LANȚOȘ**

Activizarea idealismului subiectiv, ce s-a produs la începutul secolului nostru, a adus cu sine o intensificare a pozițiilor agnostice. Orientarea agnostică s-a remarcat, mai ales, prin exagerarea rolului utilitarist al științei și prin minimalizarea funcțiilor ei de cunoaștere a obiectului. Se forța concluzia că știința nu are valoare cognitivă, ci valabilitatea ei se rezumă la formularea unor reguli cu eficacitate tehnologică, de ghidare a subiectului în practica sa cotidiană.

Autorii moderni ai tratamentului utilitarist aplicat științei erau de părere că în concepția lor se sprijină pe celebra teză a lui Francis Bacon, potrivit căreia știința îl înarmează pe om cu puterea necesară spre a domina natura. Dar pentru filozoful materialist englez, omul nu poate stăpîni natura fără s-o cunoască; controlarea naturii de către om se sprijină pe cunoașterea ei. Această teză baconiană nu mai este însă luată în considerare de teoreticienii agnosticismului-pragmatic.

În urma unei interpretări strict pozitivistice, Auguste Comte ajunge să reformuleze în felul următor enunțul lui F. Bacon că știința îl face pe om stăpînul naturii: „A ști înseamnă a prevedea; a prevedea înseamnă a putea”<sup>1</sup>.

Părintele pozitivismului, prin teza precedentă dă o expresie concentrată așa-numitei concepții previzioniste despre știință, concepție care vede în aceasta numai un mijloc de a formula predicții menite a orienta activitatea subiectului. Previzionismul și-a recrutat adepții dintre reprezentanții tuturor formelor de pozitivism și din curente înrudite acestuia. La un moment dat E. Mach devine principalul apărător al crezurilor previzioniste despre știință: „... scopul științei — scrie E. Mach — constă în a exprima faptele într-un mod cît mai economic și mai simplu, spre a permite să prevedem într-o anumită măsură ce se va întîmpla”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> A. Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. I. Paris, 1877. p. 51.

<sup>2</sup> E. Mach, *La connaissance et l'erreur*, Paris, Flammarion, 1908. p. 4.

În paralel cu orientarea ce vede în știință doar un ansamblu de predicții cu finalități utilitare, în filozofia pozitivistă se manifestă și o altă nuanță previzionistă. Ea se distinge de cea amintită anterior prin faptul că vede în predicție principalul criteriu de decizie asupra veridicității enunțurilor științei.

Printre promotorii ultimei soluții se situează epistemologul englez, de orientare expres kantiană, William Whewell. El apără punctul de vedere după care calitatea de adevăr a unui enunț teoretic revine la a putea opera predicții pe baza lui. Plecând de la propriul său postulat filozofic, autorul ajunge să socotească printre teoriile veridice concepția geocentristă, alchimia și teoria flogisticului, fiindcă teoriile amintite au constituit baze pentru emiterea de predicții care ulterior s-au adevărit<sup>3</sup>.

Teorii ca aceea a lui W. Whewell după care valoarea unui enunț nu depinde de caracterul adecvat al reflectării obiectului, ci de faptul dacă permite predicții, au cunoscut un larg ecou în prima jumătate a secolului nostru. A. Dumitriu constată că printre teoreticienii științei se răspindise ideea după care: „... faptul că știința prevede devine garanția veridicității și ... valabilitatea teoriilor științifice se reazemă exclusiv pe putința lor de a prevedea”<sup>4</sup>.

Interpretarea previzionistă a științei nu este lipsită de orice merit. Ea prezintă importanță pentru faptul că subliniază rolul predicției atât ca mijloc de aplicare practic utilitară a științei, cât și ca mijloc de verificare a acesteia. Meritele semnalate sînt însă puternic afectate de exagerarea rolului pe care predicția l-ar putea îndeplini în raport cu știința. Amintita exagerare se relevă în diminuarea valorii cognitive a științei, ea fiind considerată utilă doar pentru a formula rețete predictive aplicative sau verificatoare.

Referindu-se la această optică privitoare la rosturile științei, A. Dumitriu scria: „... motivele tainice ale creației nu sînt îndreptate... în direcția cunoștinței, ci a puterii. Cunoștințele devin astfel un simplu simbol, fără valoare intrinsecă, cu o valoare pur convențională. Știința considerată independent, adică numai ca teorie, este artă, arta de a construi simbolurile propriei noastre puteri”<sup>5</sup>.

Prin urmare, supusă unui tratament utilitarist-previzionist, știința încetează, pentru adepții acestei soluții, de a mai fi considerată o „scire”. Ea este socotită de ei o „pragma”, adică un sistem de reguli convențional elaborate, care nu spun nimic despre obiect, arătînd numai cum trebuie să procedeze subiectul pentru a putea acționa eficient în lumea obiectelor.

Consecințele ce decurg pentru știință din atitudinea convenționalist-utilitaristă au constituit obiect de analiză și pentru epistemologia marxistă. V. I. Lenin a sesizat că pe calea reducerii științei la un sistem

<sup>3</sup> W. Whewell, *De la construction de la science*, Paris, J. Vrin, 1933, p. 58.

<sup>4</sup> A. Dumitriu, *Bazele filosofice ale științei*, București, 1938, p. 100.

<sup>5</sup> A. Dumitriu, *op. cit.*, p. 237—238.



de reguli cu finalități exclusiv utilitarist-predictive se ajunge la a se pune sub semnul întrebării însăși legitimitatea științei ca atare<sup>6</sup>.

V. I. Lenin observă că pentru convenționaliști „știința nu e decît o formulă simbolică, un mijloc de a marca puncte de reper... și deoa-rece acest mijloc de reperi diferă de la o școală la alta, s-a ajuns repede la concluzia că nu se reperedă decît ceea ce a fost în prealabil prelucrat de om spre a fi reperat... știința a devenit o creație artificială pentru diletanți și utilitariști, puncte de vedere care peste tot au fost interpretate ca o negare a posibilității științei”<sup>7</sup>.

Teoriile convenționaliste concep știința ca pe un mijloc pur artificial prin care se acționează asupra naturii. Ea este redusă pur și simplu la o tehnică utilitară, a cărei eficacitate este pusă exclusiv pe seama intențiilor subiectului. „A afirma că știința nu poate fi decît un asemenea mijloc artificial de a acționa înseamnă — remarcă V. I. Lenin — a nega știința în adevăratul sens al cuvîntului”<sup>8</sup>. Așa se face că printre teoreticienii convenționaliști și pragmatisti, s-a ajuns să se susțină fățiș că știința a eșuat, ceea ce a dus la întronarea unei atmosfere de îndoială și scepticism asupra valorii ei cognitive.

Înmulțirea atacurilor împotriva recunoașterii capacității reflectării adecvate a obiectului de către știință a constituit principala sursă de la care s-a alimentat recrudescența filozofiei iraționaliste și sporirea creditului pe care o seamă de teoreticieni, de la începutul secolului nostru, îl acordă misticismului.

Iraționalismul completat de misticism trece de la denigrarea valențelor cognitive ale științei la denigrarea capacității de cunoaștere a lumii prin mijloacele și facultățile intelectului și rațiunii. Se susține de către filozofii iraționaliști că minusurile științei, ale intelectului și rațiunii pot fi remediate prin apelul la mister, credință și la trăirea mistică, adică la o gamă de modalități antiintelectualiste de plonjare în cunoașterea obiectului.

V. I. Lenin sesiza faptul că dacă, după opinia convenționalist-pragmatică, „știința nu poate da decît rețete practice”<sup>9</sup> atunci „Cunoașterea realului trebuie căutată prin alte mijloace... Trebuie să urmăim o altă cale și să redăm intuiției subiective, simțului mistic al realității, într-un cuvînt misteriosului tot ceea ce se consideră că le-a fost răpit de știință”<sup>10</sup>.

Așadar, V. I. Lenin descoperă în atitudinea convenționalist-pragmatică față de știință una din cauzele gnoseologice majore care a provocat, în prima jumătate a secolului al XX-lea, extraordinara reactivizare a curentelor filozofice iraționaliste soldate cu atacuri fățișe la adresa științei și cu exaltarea explicațiilor mistico-teologice ale lumii.

La concluzii de felul celor de mai sus ajunge și convenționalistul

<sup>6</sup> Vezi V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, „Opere complete”, vol. 18 Editura Politică, București, 1963, p. 264.

<sup>7</sup> V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 265—266.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>9</sup> V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 266.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 266.

radical și pragmatistul extremist Ed. Le Roy. Plecînd de la postulatul convenționalist-pragmatic că adevărurile științei nu sînt decît semne convenționale și sisteme de simboluri, el conchide că este de-a dreptul absurdă, exagerată și nefondată pretenția științei de a se considera o cunoaștere adecvată a realului. În consecință, Ed. Le Roy sugerează ca științei să i se recunoască numai o oarecare valoare practică, ce și-o poate exercita într-un domeniu îngust al activității omenești, în vreme ce, pentru alte domenii ale activității umane, religia ar deține locul științei. Plecînd de la această supoziție, autorul conchide că „știința nu are dreptul să nege religia”<sup>11</sup>.

Printre cei care au luat poziție împotriva echivalării și chiar a desconsiderării științei în raport cu religia se găsea și renumitul savant și filozof francez H. Poincaré. Deși adoptă o atitudine critică față de opiniile lui Ed. Le Roy, H. Poincaré a ajuns totuși într-o poziție contradictorie și duplicitară.

De pe pozițiile savantului luminat, H. Poincaré se declară apărător al științei. În acest sens, el se opune acelor teoreticieni care fie că transpun știința pe același plan cu religia, fie că o subordonează explicațiilor iraționalist-teologice. De pe această platformă, H. Poincaré se dezice cu toată franchețea de concluziile iraționaliste și mistice pe care i le atribuia Ed. Le Roy. Lui H. Poincaré nu i-a convenit ca știința să fie considerată o anexă a religiei, i-a repugnat, de asemenea, ideea după care tezele științei ar trebui să fie completate și întărite cu explicațiile date de credință și de intuiția irațională.

Însă în cazul lui H. Poincaré opiniile și crezurile savantului sînt în mare măsură contrazise de cele ale filozofului. În postura de reprezentant de seamă al filozofiei convenționaliste, el era de părere că „teoriile științei sînt convenții, sau expresii ale libertății de acțiune a spiritului nostru, care în acest domeniu nu cunoaște obstacole”<sup>12</sup>. Înclinînd spre convenționalism în filozofie, H. Poincaré nu mai dispune de o temelie filozofică în stare a-l susține în revolta sa împotriva înfeudării științei față de teologia și iraționalismul vremii, mai mult, făcîndu-se apărător al convenționalismului, autorul a pus la dispoziția adversarilor științei principalele argumente de care aceștia să se servească în critica ei. Dacă spiritul subiectului poate construi în mod liber, necondiționat de nimic diferite teorii, atunci el este acela care decide, independent de orice criteriu extern, valoarea acestora; ceea ce îi permite să susțină, deopotrivă, veridicitatea științei ca și a credinței.

Este adevărat că H. Poincaré a încercat să-și nuanțeze teoria sa convenționalistă și s-o ferească de soluții extreme. Astfel autorul crede că se poate face distincție între convențional, capriciu și arbitrar. El va scrie că „... deși convenționale, principiile fundamentale ale științei nu sînt create din purul capriciu. Libertatea nu înseamnă arbitrar. Dacă lucrurile s-ar prezenta așa știința ar fi fără putere”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Vezi V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 304.

<sup>12</sup> H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1025. p. 3.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 3.

H. Poincaré se desolidarizează deschis de crezurile mistico-pragmatice despre știință ale lui Ed. Le Roy: „... după vederile mele — scrie H. Poincaré, contestând opiniile lui Ed. Le Roy — nu acțiunea este scopul științei, dimpotrivă, scopul științei este cunoașterea iar acțiunea nu este decât mijlocul ei”<sup>14</sup>.

Rîndurile precedente ni-l prezintă pe savantul francez în postură de apărător al funcției cognitive a științei împotriva pragmatismului îngust. Se pune întrebarea, în ce sens se exercită funcția cognitivă a științei? Care este obiectul ei? H. Poincaré ne furnizează următorul răspuns: „... dacă «rețetele» științifice au valoare ca reguli de acțiune este pentru că știm că aplicarea lor le asigură, cel puțin în linii generale, succesul. Dar a ști acest lucru înseamnă a ști ceva”<sup>15</sup>.

Iată deci că după H. Poincaré știința nu oferă cunoștințe despre mersul evenimentelor și fenomenelor externe, ci despre felul în care propriile ei creații convenționale conduc la succes. Cu o astfel de opinie despre valoarea cognitivă a științei, H. Poincaré nu se putea debarasa de explicarea subiectivistă a naturii științei, ceea ce face, de altfel, să manifeste îndoială și scepticism în legătură cu valoarea de adevăr a tezelor ei; îndoială și scepticism ce a obsedat mintea multor filozofi din acea epocă.

V. I. Lenin observă că în străduința de a salva măcar utilitatea științei, dacă nu și valoarea ei de obiectivitate, H. Poincaré face apel la criteriul practicii — referirea sa la succes. Această tentativă nu-l salvează de subiectivism — poziție filozofică debilă în luptă cu agnosticisul și iraționalismul —, fiindcă el subordonează criteriul invocat următorului postulat: „... tot ceea ce nu e gândire e neantul pur... nu putem gândi nimic altceva în afară de gândire”<sup>16</sup>.

Militînd pentru ocrotirea valorii adevărurilor științei împotriva atacurilor agnostice și iraționaliste, V. I. Lenin supune unei severe analize critice ezitățile lui H. Poincaré. Situîndu-se pe pozițiile gnoseologiei dialectice materialiste, V. I. Lenin nu se lasă încurcat în presupusa antinomie dintre teoretic și metodic, cognitiv și aplicativ, explicativ și predicativ, antinomie de care se leagă multe din prejudecățile convenționalismului pragmatic despre știință. Formulînd unul din principiile cheie ale gnoseologiei marxiste: principiul unității contradictorii dintre ontologie, logică și teoria cunoașterii, V. I. Lenin ajunge să conceapă știința ca pe o logică aplicată la cunoașterea fenomenelor reale, la transformarea și construirea practică a obiectelor, reliefind astfel legătura reflectorie și practic-constructivă dintre știință și obiect, precum și osmoza dintre cognitiv și constructiv în conținutul ei.

Valoarea supremă a științei rezidă însă în calitățile ei, care o fac capabilă să descopere treptat legile și mecanismul intern al devenirii obiectelor reale. De aceea calitatea esențială a științei este dată de vir-

<sup>14</sup> H. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, 1918, p. 220.

<sup>15</sup> Vezi V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 304

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 305

tuțile ei reflectorii. Capacitatea reflectorie a științei, prinderea tot mai fidelă a obiectului îi conferă acesteia nota obiectivității.

În analiza leninistă a științei, se afirmă cu multă consecvență că notele ei de obiectivitate, saturația treptată cu adevăruri obiective constituie calitățile care o fac invulnerabilă la ofensiva îndreptată împotriva ei de agnosticismul deschizător de drumuri spre iraționalism și misticism.

Combătînd utilitarismul pragmatic, V. I. Lenin s-a ocupat și de demonstrarea faptului că puterea aplicativă și predictivă a științei este condiționată necesar de conținutul ei obiectiv de cunoaștere. Fără să realizeze o anumită cunoaștere a obiectului, știința nu are cum prevedea evoluția acestuia. Eficacitatea ei predictiv-utilitară nu se poate înfăptui abstractie făcînd — în maniera convenționalismului pragmatic — de gradul în care știința a pătruns în reflectarea fenomenelor reale. Iată de ce V. I. Lenin aprecia justetea poziției lui Abel Rey după care: „Valoarea practică a științei și valoarea ei teoretică sînt două laturi inseparabile ale valorii ei obiective. A afirma că o anumită lege a naturii are o valoare practică... înseamnă în fond a spune că această lege are o semnificație obiectivă. Exercițierea unei acțiuni asupra unui obiect înseamnă în mod necesar modificarea acestui obiect, o reacție din partea acestui obiect conformă cu așteptările sau prevederile noastre, în virtutea cărora am întreprins acțiunea respectivă. Aceste așteptări sau prevederi conțin, prin urmare, elemente *controlabile* prin obiect și prin acțiunea la care îl supunem... Există, așadar, în aceste teorii o parte de obiectivitate”<sup>17</sup>.

Fragmentul reprodus de V. I. Lenin evidențiază opinia lui Abel Rey prin care acesta susține că unitatea dintre latura practică și teoretică a științei este o manifestare a valorii ei obiective. Rezultă că dacă știința nu ar dispune de o semnificație obiectivă, ea nu ar prezenta nici o siguranță în aplicarea ei, nu ar dispune, în acest caz, de o certă valoare practică. Avînd semnificație obiectivă, știința nu mai poate fi apreciată ca o suită de convenții, elaborate doar potrivit intențiilor subiectului. Ea se prezintă ca un sistem de cunoștințe și teorii a căror valoare este controlabilă prin obiect și prin reacțiile obiectului la diferite solicitări practice.

Perseverînd pe linia reliefării obiectivității științei, V. I. Lenin a apărut demnitatea ei. El a accentuat faptul că știința nu se constituie în mod arbitrar, ci prin reflectare tot mai exactă și mai profundă a obiectului. Principalul în știință este deci funcția sa cognitivă și explicativă. Această latură a științei îi conferă suprema rațiune de a fi.

Supunînd unei severe analize critice exagerările previzioniste, convenționaliste și pragmatice, V. I. Lenin nu se pronunță împotriva previziunii în știință. Fără să se îndeletnicească pe larg cu stabilirea locului previziunii în știință, el ne-a lăsat o serie de elemente din care putem deduce importanța predicției în călăuzirea euristică a procesului de amplificare a cunoașterii, în orientarea activității aplicative și verificatoare a științei.

<sup>17</sup> Vezi V. I. Lenin, op. cit., p. 312.

Limitându-ne la aspectul aplicării științei, trebuie precizat că acest lucru nu este posibil făcându-se abstracție de valoarea ei predictivă. Aplicarea științei înseamnă de fapt elaborarea unei suite de predicții pe baza sistemului ei teoretic. Aceste predicții vor prefigura evoluția de perspectivă a lucrurilor, asupra cărora trebuie acționat, vor da modelul ideal-anticipativ al lucrurilor de confecționat artificial.

Rezultă, așadar, că predicția se prezintă, mai întâi de toate, ca o imagine sau model ideal al fenomenelor naturale și artificiale. În felul acesta, predicția însăși îmbracă forma unui tip de reflectare a obiectului. Deci operația de previziune nu poate fi ruptă și opusă față de latura reflectorie sau cunoscătoare a științei — așa cum o concep epistemologii ce aparțin curentului pragmatist-utilitarist, care reduce predicția doar la aspectul ei practic-constructiv. Evident, aplicarea științei prin filiera consecințelor ei predictive face ca predicția din imagine anticipativă, ideală să se transpună în orientarea nemijlocită a acțiunii practice de traducere a acesteia în fapte concrete, în lucruri și transformări reale ale acestor lucruri. Prin urmare, previziunea ce emană de la știință, în direcția versantului ei aplicativ, este și reflectare cognitivă a ceea ce trebuie înfăptuit și indicație pragmatică-strategică asupra felului cum trebuie acționat practic. Dacă așa stau lucrurile, previziunea unește într-o simbioză organică latura cognitiv-teoretică și latura practic-constructivistă a științei. Ea este atât o imagine a viitorului evenimentelor și fenomenelor reale și a consecințelor activității practice asupra lor — acesta fiind aspectul cognitiv-teoretic al previziunii —, cit și un transfer de informație de la imaginea despre viitor la dirijarea și controlul acțiunilor — acesta fiind aspectul ei pragmatic-aplicativ.

Pe baza indicațiilor leniniste privitoare la raportul de subordonare a laturii aplicative a științei față de latura ei cognitivă se impune constatarea că știința este previziune fiindcă este cunoaștere a legilor și condițiilor fenomenelor reale, și este ghid și program pentru acțiunea umană fiindcă este previziune.

Că principala atribuție a științei constă în a furniza cunoștințe care să ducă la înțelegerea mecanismului de devenire a obiectului s-a impus ca un fapt și în fața unor epistemologi nemarxiști. Semnificativă este în această privință poziția lui E. Meyerson. În polemica sa deschisă cu previzionismul pozitivist, el aprecia că adevărata substanță a științei este tocmai puterea ei cognitivă și explicativă<sup>18</sup>. Nu este adevărat — replica E. Meyerson — că știința are ca unic scop acțiunea... nu este just a se considera că ea este guvernată de o singură grijă: aceea a economiei acțiunii. Știința vrea să ne facă să înțelegem natura<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Vezi E. Meyerson, *Réal et déterminisme dans la physique quantique*, Paris, Hermann, 1933, p. 9.

<sup>19</sup> E. Meyerson, *Identité et réalité*, Paris, F. Alcan, 1926, p. 438.

Primatul funcției cognitive-explicative față de cele aplicative-verificatoare este recunoscut și de o serie de epistemologi contemporani, cum este de pildă, cazul lui R. Harré<sup>20</sup> și P. Caws.

Ultimul autor amintit este de părere că știința are de îndeplinit funcțiile de: 1. clasificare, care să ducă la descriere; 2. de explicație, care să permită înțelegerea fenomenelor naturii; 3. de predicție, care să permită controlul lor. Cele trei direcții ale funcționării științei se pot reduce, după P. Caws, pînă la urmă, la una singură: la aceea a explicației<sup>21</sup>.

Concluziile leniniste privitoare la relația dintre cognitiv și aplicativ în știință stau la baza programului elaborat de partidul nostru cu privire la dezvoltarea cercetării științifice autohtone.

Accentuînd necesitatea dezvoltării cu prioritate a acelor ramuri ale științei de care depinde direct progresul principalelor sectoare economice și al tuturor laturilor vieții sociale în genere, partidul nostru a atras atenția atît asupra pericolului sterilității, cît și al utilitarismului lipsit de perspective care s-ar putea manifesta în planul cercetării științifice. Evitarea celor două alternative negative cere o armonioasă dezvoltare a cercetărilor aplicative și a celor fundamentale în patria noastră, cere ca științele fundamentale să urmărească atît dezvoltarea cunoașterii, cît și satisfacerea unor cerințe practice, directe, iar cercetarea aplicativă să ofere atît soluții practice, cît și concluzii de importanță teoretică-explicativă<sup>22</sup>.

#### В.И. ЛЕНИН О ПОЗНАВАТЕЛЬНО-ОБЪЯСНИТЕЛЬНОМ И ПРЕДСКАЗАТЕЛЬНО-ПРИКЛАДНОМ ЗНАЧЕНИИ НАУКИ

(Резюме)

Автор статьи выявляет некоторые выводы о значении науки, к которым пришли сторонники агностицизма начала нашего века в результате её ограничения только функцией формулирования „рецептов” и условных правил, призванных направлять предсказательно действия субъекта.

Высказываясь против утилитарно-предсказательного толкования науки, В.И. Ленин подчёркивал, что это направление посягает на её независимость перед иррационалистическими и мистическими решениями и ставит под вопрос само её право на существование.

Взяв на себя задание охранять ценности науки, В. И. Ленин аргументирует мысль, согласно которой важнейшая её функция состоит в постепенном и возможно более верном постижении законов и механизмов становления действительных предметов. Из ленинской аргументации следует, что рефлекторные свойства науки придают ей в основном значение объективности. Объективность делает науку неуязвимой со стороны нападков агностицизма и иррационализма, делает её способной функционировать предсказательно и применительно.

<sup>20</sup> Vezi R. Harré, *An Introduction to the Logic of Science*, London, MacMillan, 1960, p. 107.

<sup>21</sup> P. Caws, *The Philosophy of Science*, New-Jersey, D. Van Nostrand Company, 1965, p. 91—92.

<sup>22</sup> Vezi Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la îmbunătățirea organizării și îndrumării activității de cercetare științifică*, în „România pe drumul desăvârșirii construcției socialiste”, vol. 1, Editura Politică, București, 1968, p. 243.

V. I. LENIN ON THE COGNITIVE-EXPLANATORY AND PREDICATIVE-  
APPLICATIVE VALUE OF SCIENCE

(S u m m a r y)

The paper emphasises some conclusions concerning the value of science, reached by the champions of agnosticism from the beginning of our century. They are a consequence of limiting science to the function of formulating "receipts" and conventional rules, meant to guide the subject predicatively in its actions.

Taking up a stand against the utilitary anticipatory interpretation of science, V. I. Lenin stresses the fact that these orientations encroach upon its independence from irrational and mystical solutions, making doubtful its *raison d'être*.

Assuming the task of safeguarding the value of science, V. I. Lenin brings arguments in support of the idea that its main function consists in faithfully and gradually grasping the laws and mechanisms of becoming of real objects. From the Leninist argumentation it follows that the reflection qualities of science confer on it the value of objectivity. Objectivity makes science invulnerable against the attacks coming from agnosticism and irrationalism, enabling it to act predicatively and applicatively.





## DIN GÎNDIREA FILOZOFICĂ A ROMÂNIEI

D. D. ROȘCA — CONCEPȚIA ȘI ACTIVITATEA FILOZOFICĂ

La a 75-a aniversare

de

**ION V. MESAROȘIU**

1. Este în tradiția societăților de pe toate meridianele obiceiul de a se marca șirul anilor de muncă și strădanii pe care-l străbat marile personalități, cu momente aniversare, prilejuri fericite în care oamenii aduc acestora drept recunoștință omagii și le exprimă sentimente de grațitudine pentru deosebita lor contribuție la progresul social, la sporirea comorilor de valori spirituale.

Aceste momente sînt prilejuri nu numai pentru a aduce omagii, ci și pentru a reîmprospăta în conștiința oamenilor specificul valorilor cu care personalitatea sărbătorită a îmbogățit cultura în scopul adîncirii proprii lor experiențe prin sensurile oferite de aceste valori.

Ne referim, cînd scriem aceste rînduri, la profesorul D. D. Roșca care se află astăzi în asemenea moment sărbătorec. Pentru activitatea sa multilaterală, cu sensurile și semnificațiile ei adînci care justifică prestigiul de care se bucură azi în țară și peste hotare, pentru sporul de valori cu care a îmbogățit și continuă să îmbogățească cultura noastră românească, îi adresăm pe această cale gîndurile și sentimentele noastre de respect și admirație, omagiile și doririle noastre de bine!

Gînditor adînc și clarvăzător, entuziasmat pentru adevăr și frumos, pentru umanism larg, pentru democrație și progres social, cu luminată concepție filozofică izvorită din știința adevărată și din vasta și multilaterală sa cultură, care îndeamnă la creativitate, la dăruire pentru progres, la prețuirea a tot ce este valoros și la optimism în fața greutăților vieții, D. D. Roșca este astăzi simbol și exemplu de muncă plină de abnegație în folosul progresului social, Este nu numai un mare dascăl și educator, ci

și un strălucit reprezentant al filozofiei noastre contemporane, cu valoroase contribuții ce îmbogățesc filozofia universală.

2. Desfășurată neîntrerupt pe parcursul a patruzeci de ani, activitatea gânditorului D. D. Roșca care îmbrățișează aspecte multiple — domeniul școlii, al culturii, al filozofiei și domeniul larg social-politic, a lăsat și lasă urme — valori creatoare și formative. Indiferent de domeniul în care se desfășoară, această activitate poartă amprenta concepției sale filozofice ca teoria din care decurge și care-i justifică sensurile.

Elaborată în perioada dintre cele două războaie mondiale, în condițiile de creștere a influenței și apoi a dominației fasciste în țara noastră, concepția gânditorului D. D. Roșca se opune în mod hotărât concepțiilor iraționaliste și mistice pe care, cum știm, le îmbrățișează într-o formă sau alta unii gânditori de atunci. Se deosebește în esența ei și de concepțiile raționaliste cu caracter progresist în condițiile date, întrucât concepția despre care vorbim este nu numai raționalistă ci și dialectică. Din raționalitatea și dialecticitatea ei decurg teze valoroase și consecințe cu privire la umanism, la democrație, la atitudinea activă a omului în fața realității în general, a contradicțiilor capitalismului și a forțelor reacționar-fasciste în special.

Departate de a fi pesimistă, cum ar putea apărea după adjectivul de „tragică“ ce însoțește denumirea ei, această concepție este o caldă pledoarie bazată pe dovezi culese din domeniul cunoașterii contemporane în favoarea omului care, prin curaj și inițiative creatoare înlesnite de gândirea critică, poate depăși contradicțiile și învinge greutățile ce se pun în fața nașterii și dezvoltării noului.

Conturată încă în primele lucrări publicate, concepția gânditorului nostru despre existență, despre posibilitățile cunoașterii ei ca și despre rostul și rolul activ al omului ca ființă socială este înfățișată unitar și științific motivată în lucrarea publicată sub titlul *Existența tragică* și în cele următoare. Formulată în termeni precizi încă de la începuturile elaborării sale, ea este adincită, este clarificată și motivată în cadrul acelorași coordonate. Fără a fi de la început pe poziții de gândire marxistă, prin trăsăturile ei esențiale de raționalism și dialecticitate, precum și de umanism autentic, se apropie treptat prin chiar piesele sale fundamentale, de viziunea marxistă despre existență, despre cunoaștere și despre rolul transformator de realitate al oamenilor. Așa că interesul pentru marxism, manifestat în trecut de gânditorul nostru, precum și adeziunea lui, în condițiile sociale nou create, la cauza marxismului și a socialismului, este un act și firesc și logic. Finalul evoluției concepției sale filozofice nu este decît un rezultat determinat de necesitățile interioare ale consecvenței gândirii sale: este dat în chiar propria sa metodă, în chiar logica internă a propriei sale concepții.

3. Dar, să privim mai de aproape piesele fundamentale ce constituie coordonatele de bază ale concepției de care ne ocupăm. Examinarea științifică de pe poziții de gândire strict critice a principalelor direcții în care s-au dezvoltat de-a lungul vremurilor atât filozofia cît și știința îl duce pe gânditorul nostru la constatarea că acestea nu pot explica în

întregime universul, Din cauza limitării lor, concepțiile pozitivistice, ca și cele dogmatice, nu pot oferi decât explicații insuficiente și unilaterale despre existență. În fapt, ele elaborează teze fără temei științific. Empirismul pozitivist duce la subiectivism agnostic și, ca urmare, la însăși negarea științei și a filozofiei, iar determinismul absolutizat și mecanic, neputînd explica evoluția reală a existenței, duce la negarea ei. O adevărată explicare a existenței și a cunoașterii ei, afirmă D. D. Roșca, nu poate fi dată decât de o știință autentică înțeleasă în mod critic prin metoda de gândire dialectică. În consecință, el respinge nu numai orice concepție subiectivistă, ci și orice concepție care nu poate explica decât în mod unilateral existența. Faptul că se află pe poziții dialectice atît în ce privește metoda cît și teoria nu înseamnă că-l urmează pe Hegel, dar nici că nu se lasă influențat de marele dialectician. Cel care a dovedit o permanență străduință de a înțelege și explica gîndirea acestuia și a înzestrat cultura noastră cu o magistrală traducere a operei lui, nu putea rămîne pasiv față de o asemenea gîndire, dar nici să o accepte în toate încheiturile și urmările ei.

Contrar concepțiilor trecute prin sita criticii sale, D. D. Roșca ne oferă o viziune multilaterală despre univers. În plan ontologic, afirmă caracterul obiectiv al existenței, independența existenței de conștiința subiectului, iar în plan gnoseologic, capacitatea subiectului de a cunoaște această existență. Afirmă în același timp istorismul în toate planurile, în natură, în societate, în gîndire. Ideea că existența are caracter obiectiv, ideea corespondenței dintre cunoaștere și existență și ideea istorismului sînt coordonatele principale pe care-și clădește gînditorul nostru toate afirmațiile și toate judecățile.

Universul, scrie D. D. Roșca, este complex, infinit, contradictoriu, în permanentă devenire; este etern provizoriu și nesfîrșit în însăși substanța sa metafizică; în substanța lui se află opusul și contradicția ce-i determină devenirea și progresul mereu producător de nouitate. Nu numai existența este în continuă devenire, ci și instrumentul ei de cunoaștere. Inteligența ca instrument al cunoașterii critice, scrie D. D. Roșca, posedă capacități adecvate; ea nu este entitate imuabilă, absolut aceeași în toate timpurile și locurile; este supusă schimbării ca tot ce există; se adaptează la cerințele obiectului. Istorismul și maleabilitatea, caractere proprii ale inteligenței, permit ca aceasta să-și lărgească tot mai mult cadrele, să devină tot mai suplă și mai cuprinzătoare, să devină tot mai comprehensivă pentru a putea descoperi laturile multiple ale realității, pentru a putea releva caracterul complex și contradictoriu al acesteia și pentru a putea, în același timp, scoate la iveală noile elemente ce se nasc în veșnica devenire a existenței. Gînditorul nostru nu face numai constatări cu privire la dezvoltarea în timp a inteligenței, el explică și mobilul care-i determină dezvoltarea. Acest mobil este însuși efortul făcut de om în cursul timpului pentru a rezolva problemele mereu noi puse de existență. Este o idee pe care o exprimă și Marx cînd arată că, modificînd natura, omul își modifică propria sa gîndire, aceasta devenind tot mai suplă și mai cuprinzătoare. Prin eforturile sale.

ne arată D. D. Roșca, inteligența își mărește capacitatea pentru a putea realiza prin cunoaștere o imagine dialectică asupra existenței. Dar, fiindcă și existența e dialectică, eforturile de cunoaștere nu se termină niciodată. Lumea fiind mereu neîncheiată, nici cunoașterea ei nu poate fi terminată. Existența ca totalitate nu poate fi cunoscută niciodată în întregime din cauza limitării istorice a cunoașterii și experienței.

Se vede din cele de mai sus că D. D. Roșca se opune hotărît atît iraționalismului de orice nuanță, atît determinismului mecanicist, cît și indeterminismului pozitivist. Vederile lui în ce privește gnoseologia coincid cu punctul de vedere marxist.

4. Din teoria despre dialecticitatea existenței și a cunoașterii rezultă consecințe de ordin etic pe baza cărora D. D. Roșca propune un ideal concret de viață menit a călăuzi atitudinea omului în fața existenței și a determina natura și caracterul acțiunilor sale.

Datorită gândirii critice, ne arată el, omul își dă seama de situația concretă în care se află în lume. Cu virtuți de cunoaștere din ce în ce mai profund și mai multilateral, această gândire îi dezvăluie adevărul că trăiește într-o lume în eternă devenire, în care elementele contradictorii de natură rațională și irațională sînt ireductibile unele la altele, deși cunoașterea reală arată creșterea în măsură tot mai mare (în cursul dezvoltării istorice) a raționalului. Această stare relevată și verificată și de experiența trăită determină concluzia (pe care o face gînditorul nostru) că lumea este în esența ei un cîmp nesfîrșit de lupte. Rezultată atît din logica raționamentului cît și din experiența trăită — întărită și de prezența concretă a urmărilor negative determinate de contradicțiile societății capitaliste dezlănțuite în formele cele mai acute chiar în perioada în care D. D. Roșca își elabora concepția —, această concluzie declanșează în sufletul omului, susține gînditorul, o stare de neliniște și de revoltă, care, trecută prin sîta purificatoare a inteligenței critice, se transformă în conștiință și atitudine tragică în fața existenței. De aici și denumirea de „existență tragică“ dată acestei concepții filozofice.

Starea de neliniște, neliniștea metafizică, cum o numește gînditorul, generează puternice tensiuni interioare în stare să declanșeze atitudini etice și acțiuni contradictorii. Neliniștea metafizică, scrie el, poate fi sau izvor de deznădejde care duce la renunțare, sau izvor nesecat, forță întăritoare de mari și creatoare acțiuni transformatoare de realitate și de destin.

Dar dacă rațiunea critică dezvăluie omului contradicțiile de neîmpăcat ale existenței și dacă prin această descoperire îl duce la neliniște și la sentimentul tragismului, tot ea îl poate și trebuie să-l scoată din impas. Poate, pentru că rațiunea critică nu descoperă numai contradicțiile existenței obiective, ea descoperă totodată și puterile omului. Afirmînd cu hotărîre existența obiectivă, legile ei de dezvoltare, D. D. Roșca nu sacrifică și nu minimizează subiectul și rolul lui de transformator al realității. Omul, în concepția sa, nu e numai cunoscător pasiv al existenței, ci și agent activ, care, înzestrat cu libertate și răspundere — de care își dă seama de fapt tot pe baza inteligenței critice — nu se supune în mod

fatal, ci transformă și valorifică existența. În baza libertății sale decide și acționează cu toată răspunderea în sensul depășirii contradicțiilor, în sensul ieșirii din impasul în care se poate afla. Prin urmare, omul are libertate (și nu numai libertate) de a alege una sau alta din căile posibile prin tensiunile interioare determinate de sentimentul tragic. Ascultînd de glasul rațiunii critice care scrutează evenimentele, depășește scepticismul ce poate decurge din situația contradictorie în care se află. Prin urmare, departe de a genera pesimism, cum afirmau cu cîțiva ani înainte cei care cunoșteau doar titlul lucrării sale, idealul de viață și etica ce decurge din concepția dialectică despre existență și cunoaștere a gînditorului D. D. Roșca generează optimism, pledează pentru viață, pentru umanism activ, pentru omul liber, pentru o personalitate capabilă de eroism, de acțiuni transformatoare de lume și creatoare de înalte valori spirituale. Eliberat prin cunoașterea critică de fatalism, omul posedă puteri nebănuite de a transforma lumea și, ca urmare, nu numai că poate, dar și trebuie să se angajeze în desfășurarea evenimentelor. Libertatea și responsabilitatea lui îi pretind această angajare.

D. D. Roșca n-a elaborat numai o teorie, el a dovedit și angajare personală concretă. Citim în lucrările sale, mai ales în studiile cuprinse în volumul *Puncte de sprijin*, pagini magistrale din care emană atitudini hotărîte împotriva primejdiilor și fenomenelor negative generate de contradicțiile capitalismului în general și a celor din țara noastră din timpul celui de-al doilea război mondial. El condamnă ororile fascismului și ale dictaturii antonesciene. Demască cu argumente științifice ideologia care încerca justificarea acestor acte, scoțînd la iveală natura sa sofistică. Pledează, în același timp, cu căldură pentru dreptul la demnitate și viață liberă a omului și a națiunilor. Afirmă, din perspectiva umanismului larg ce se degajă din opera sa teoretică în chiar plină cotropire fascistă a țării noastre, ideea că toate națiunile au dreptul inalienabil la existență și la libertate, pentru că fiecare, mare sau mică, este în principiu izvor de puteri creatoare de cultură spirituală și reprezintă prin ea însăși o valoare unică în lume.

5. Cum se poate vedea din cele expuse aici, D. D. Roșca a elaborat o concepție filozofică hotărît opusă atât raționalismului determinist, mecanic, atât iraționalismului, cât și indeterminismului pozitivist. Caracterizată prin raționalitate și dialecticitate, concepția lui se apropie, prin unele coordonate, încă din faza inițială a elaborării ei, de viziunea marxistă, pentru că, în primul rînd, vede existența ca o realitate obiectivă independentă de subiect, în al doilea rînd, pentru că admite nu numai corespondența dintre cunoaștere și existență, ci și capacitatea nelimitată teoretic a gîndirii cunoaștere, iar în al treilea rînd, pentru că afirmă istoricitatea pe toate planurile și, în sfîrșit, pentru că atribuie omului rol activ și capacități transformatoare de realitate. Modul de a vedea dialectic realitatea în multiplele sale aspecte, ca și rolul atribuit omului nu numai de a cunoaște, ci și acela de a transforma lumea, ne-a îngăduit afirmația făcută încă la începutul expunerii că concepția gînditorului nostru are în chiar piesele sale fundamentale premisele ce duc organic și cu

necesitate logică la marxism. Așa că poziția de pe care-și desfășoară astăzi activitatea sa științifică și social-politică nu este decât stadiul final la care a ajuns evoluția consecventă a gândirii sale inițiale.

Scrierile publicate în anii regimului nostru, cartea *Însemnări despre Hegel*, diferitele studii și articole, interviurile semnificative acordate diferitelor publicații privind fenomenul filozofic și cultural, activitățile sociale în care este angajat ca și magistrarele prelegeri de istoria filozofiei sînt tot atîtea documente care ilustrează concepția filozofică așa cum apare ea în faza sa finală.

Intrucît lucrările și studiile publicate pot fi citite, nu mai stăruim asupra lor. Ceea ce nu poate fi cunoscut de toți iubitorii de filozofie sînt cursurile ținute de D. D. Roșca. Însemnătatea lor este cu atît mai mare cu cît ele oglindesc nu numai concepția filozofică, ci și omul, armonioasa sa personalitate în care coexistă deopotrivă omul de largă cultură, savantul și filozoful, profesorul și educatorul, omul de acțiune și cetățeanul. Ele solicită deopotrivă atît gîndirea, atît simțul critic cît și resursele afective ale celor ce ascultă. Sînt nu numai comunicări de cunoștințe savant argumentate, ci totodată răscoliri de forțe interioare; sînt invitații la gîndire activă cu urmări formative de concepție și etică. Cuvintele, cu grijă alese în așa fel încît să corespundă deplin cu ideea ce vrea să exprime, dispuse într-o frază clară și caldă totodată, stîrnesc interesul și cointeresează la rezolvarea problemelor puse. O dată cu informația ce i se comunică cu privire la problema sau gînditorul despre care se vorbește, auditorul își însușește și concepția filozofică prin care profesorul privește problemele. Cursurile conving că concepțiile filozofice apărute în cursul istoriei îndeplinesc funcții sociale, că ideile și categoriile filozofice nu sînt „entități ce-și ajung lor înșile“, ci expresii abstracte ale realităților sociale specifice condițiilor în care au fost elaborate și că împreună, prin contradicțiile pozițiilor pe care stau, contribuie la dezvoltarea în mod progresiv a adevărului ca oglindire tot mai adecvată a realului. Acest mod materialist și dialectic de a expune istoria filozofiei lipsește la istoricii burghezi ai filozofiei și este rar întîlnit chiar la istoricii marxști.

Prin scrierile din trecut și de azi, prin activitatea sa de profesor și educator, prin lecțiile unice în felul lor, prin exemplul personal în ce privește atitudinea de cetățean, D. D. Roșca a îndemnat multe generații de tineret la prețuirea valorilor spirituale, la însușirea lor în mod critic și a contribuit și contribuie și azi substanțial la formarea concepției lor științifice despre lume.

\*

Om de vastă cultură, cu temeinică pregătire științifică, înzestrat cu ales spirit de finețe, dar și cu pătrunzătoare inteligență critică, D. D. Roșca a realizat, în cursul celor patru decenii de activitate, valori care, prin esența lor progresistă, prin adinca lor semnificație și originalitate, constituie o sporire a culturii și filozofiei noastre. Scrierile — care oglin-

desc caracterul original al concepției sale filozofice: viziune modernă despre lume clădită pe judecăți de autentică știință — ca și volumele cuprinzând magistrala traducere în limba română a operei hegeliene, îi definesc un loc însemnat în filozofia și cultura românească contemporană.

El este prețuit și-și are locul său și în istoria filozofiei universale, căci lucrarea sa *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, analizând pe baza metodei critice spiritului unei întregi epoci, a determinat pe unii dintre cei mai valoroși istorici ai filozofiei să-și schimbe și modul de orientare și criteriile în aprecierea unor mari gânditori. Simțim o deosebită satisfacție amintind acum, cînd sărbătorim aniversarea a 75 de ani de viață a gânditorului român D. D. Roșca, aprecierea de care se bucură peste hotare. Lucrarea lui D. D. Roșca, scrie, cu ocazia apariției ei, Hans Kinkel, „ne-a zdruncinat în chipul cel mai puternic concepția noastră despre Taine... noi, profesori ai școlii germane superioare, va trebui să ne orientăm în direcția nouă în interpretarea pe care vom da-o lui Taine, sprijinindu-ne pe demonstrația lui Roșca“.

#### Д.Д. РОШКА — КОНЦЕПЦИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ.

К 75—летию

(Резюме)

Философская концепция румынского мыслителя Д. Д. Рошка категорически противоположна иррационалистическим и мистическим концепциям, выработанным в нашей стране в период между двумя мировыми войнами. Она отличается и от рационалистических концепций того периода, так как является не только рациональностью, но и диалектикой. Она даёт разностороннее видение мира, мотивированное аргументами, взятыми из подлинной современной науки. В онтологическом плане эта концепция утверждает объективный характер бытия, а в гносеологическом плане — способность субъекта к познанию бытия. Она одновременно утверждает историзм во всех планах (природа, общество, мышление).

Из теории диалектичности бытия и познания вытекают последствия этического порядка, на основе которых Д. Д. Рошка предлагает конкретный жизненный идеал, призванный руководить отношением человека к бытию и определить природу и характер его действий. И во имя этого идеала Д. Д. Рошка высказывается за гуманизм и демократию, за свободу человека, который, благодаря смелости и творческим инициативам, облегчённым критическим мышлением, может и должен преодолеть противоречия и трудности, стоящие на пути возникновения и развития нового.

Своими основными координатами — показывает автор статьи — концепция Д. Д. Рошки приближается ещё в начальной фазе её выработки к марксистскому воззрению — факт, объясняющий интерес к марксизму, проявленный в прошлом румынским мыслителем, а также его присоединение в новых общественных условиях к делу марксизма и социализма. Конечный этап эволюции его философской концепции является результатом, обусловленным внутренней логикой его собственного мышления.

## D. D. ROȘCA — CONCEPTION ET ACTIVITÉ PHILOSOPHIQUE

*Pour son 75-me anniversaire*

(Résumé)

La conception philosophique du penseur roumain D. D. Roșca est catégoriquement opposée aux conceptions irrationalistes et mystiques élaborées chez nous entre les deux guerres mondiales. Elle se distingue aussi des conceptions purement rationalistes de cette période en ce qu'elle est non seulement rationalité mais aussi dialectique. Elle offre de l'univers une vision multilatérale motivée par des arguments tirés de la science contemporaine authentique. Dans le plan ontologique elle affirme le caractère objectif de l'existence, et dans le plan gnoscologique, la capacité du sujet de connaître l'existence. Elle affirme en même temps l'historisme sur tous les plans (nature, société, pensée).

De la théorie de la dialecticité de l'existence et de la connaissance résultent des conséquences d'ordre éthique sur le fondement desquelles D. D. Roșca propose un idéal concret de vie destiné à guider la conduite de l'homme en face de l'existence et à déterminer la nature et le caractère de ses actions. Et c'est au nom de cet idéal que D. D. Roșca plaide pour l'humanisme et la démocratie, pour l'homme libre qui, par le courage et les initiatives créatrices favorisés par la pensée critique, peut et doit surmonter les contradictions, vaincre les difficultés qui entravent la naissance et le développement du nouveau.

Par ses coordonnées fondamentales, montre-t-on dans l'étude, la conception de D. D. Roșca se rapproche, dès la phase initiale de son élaboration, de la vision marxiste, ce qui explique l'intérêt déjà manifesté auparavant pour le marxisme par le penseur roumain, ainsi que son adhésion, dans les nouvelles conditions sociales, à la cause du marxisme et du socialisme. Dans sa partie terminale l'évolution de sa conception philosophique n'est qu'une conséquence déterminée par la logique interne de sa propre pensée.



## IDEEA DE PROGRES ÎN GÎNDIREA LUI D. D. ROȘCA

de

V. CĂTINEANU

Filozofia este pentru D. D. Roșca formă de viață întrucît este cugutare asupra temeiurilor existenței, convingerilor și acțiunilor omului. Conștiința spre existență dobîndește neliniște ce trebuie convertită în creație. Măsura omului este puterea de umanizare a devenirii sub semnul imperativului moral-estetic.

Progresul se determină ca mutație în seria evoluției ontice prin intervenția actului creator de valori. Este esențialitatea umană a devenirii. Conceptul de progres semnifică mișcarea necesară spre liberare de legea fatalității prin puterea spiritului ce devine transformator de lume. Progresul „atîta cît a putut fi realizat pînă azi e răsplata luptei necurmate pe care a dus-o omul spre a se elibera de sub legea fatalității. Diferitele civilizații sînt fazele succesive ale acestei eliberări”<sup>1</sup>.

Izvorită din straturi biologice și mult timp funcție eminentamente naturală, inteligența, ca pirghie a vieții sufletești, cîștigă în seria evoluției ei elemente și o configurație nouă „care nu mai pot fi puse în legătură directă cu nevoile biologice ale insului sau ale speței”<sup>2</sup>. Ea ajunge astfel a cheltui o parte din energiile ei pentru propria-i ființă și pentru țintele ei. Privită în autonomia și finalitatea ei, inteligența se prezintă ca organism în devenire; îmbracă și ea haina istoriei și progresul ei este efort de raționalizare a tot mai largi porțiuni de existență. Limită provizorie și obiect în care operează inteligența, existența obiectivă primește intervenția creatoare a spiritului. Existența și inteligența sînt realități necesar corelative, ultima realizîndu-și conceptul asupra celei dintîi, asimilînd-o teoretic. Valoarea inteligenței pure trebuie integrată în sfera valorilor morale și estetice ce conduc spre formarea personalității spirituale complete (îns sau colectivitate) — scop al progresului social. Considerînd existența reală a progresului spiritual, D. D. Roșca afirmă „că există continuitate de cultură în istoria omenirii. Că există implicit și o umanitate

<sup>1</sup> D. D. Roșca, *Puncte de sprijin*, Sibiu, 1943, p. 72.

<sup>2</sup> D. D. Roșca, *Existența tragică*, București, 1934, p. 123.

civilizată formată din popoare numeroase<sup>3</sup>. Umanitatea civilizată există ca rezultat al puterii formative a unor valori ce definesc omul, valori care sînt ele însele înrădăcinate în substanța existenței și sînt degajate de îndelungata experiență istorică. Gîndul puterii formative a spiritului de continuitate istorică se îndreaptă împotriva subiectivismului spenglerian, ce dislocă istoria în unități închise „fără comunicații între ele, entități create de misterioase și specifice sensibilități spațiale“<sup>4</sup>.

Cum existența are caracter istoric în însuși fondul ei metafizic, cum este neîntreruptă devenire creatoare de veșnică noutate, progresul apare ca afirmare liberă a unor valori și permanentă tensiune, veghe a omului pentru conservarea și promovarea acestor valori. Orice destindere, slăbire a responsabilității omului în compromis cu energiile subliminare ar întoarce istoria înapoi în barbarie. Și nu importă gradul de utilare și eficiență productivă și distructivă a acestei barbarii. Destinul omului trebuie privit în lumina concepției tragice ca luptă pentru detașarea omului de fatalitatea naturală și socială și împlinire a nevoilor lui de integralitate prin creație. Destinul omului îmbracă importanță istorică și metafizică.

Progresul, mișcare spre libertate prin creație, nu se înfățișează într-o continuitate lineară pentru că însuși subiectul creator și existența în care acesta realizează valorile lui, sînt constituite din elemente antagonice, din lumini și umbre, din eterne insuficiențe și omenești depășiri, încît linia mișcării istorice e întreruptă de numeroase „coborișuri“. Dar „privită în toată lungimea ei, linia aceasta se aseamănă cu un drum ce duce, totuși, spre culmea muntelui, suind și coborînd inevitabil dealuri și văi“<sup>5</sup>.

Accentul se pune pe latura spiritual-morală a progresului, marile culturi apărîndu-i drept creație „gratuită“ a unor valori autonome. Dar însăși autonomia valorilor este văzută ca dobîndită istoric, ca apărută în momentul elin grație instituției sclaviei care a eliberat o clasă de povara necesității imediate de existență. „Gratuitul“ apare astfel creație făcută fără silă exterioară, fără a fi terorizat de porunca implacabilă a instinctului de conservare. Omul definit prin „gratuit“ apare aici ca „omul pentru care propria sa realizare există ca o necesitate interioară, ca o nevoie“ (Marx) — cu deosebirea că la Marx realizarea acestui om trece prin revoluționarea existenței sociale. Cum existența nu conservă prin ea însăși valorile, e nevoie ca spiritul să realizeze în porțiunea socială „baza reală menită să excludă tot ce există independent de individ“ (Marx). Și această bază reală este comunismul ca practică socială.

Nota de accent de care vorbeam vine din exercițiul polemic cu realități istorice și prezențe ideologice. Activitatea „gratuită“ este opusă „utilului“ ca normă și valoare supremă în capitalism, aceluși utilitarism, pragmatism cu finalizare imediată în cumul, care în planul convicțiunilor

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>4</sup> D. D. Roșca, *Puncte de sprijin*, Sibiu, 1943, p. 72.

<sup>5</sup> D. D. Roșca, *Puncte de sprijin*, Sibiu, 1943, p. 72.

morale însemna răsturnarea scării de valori propusă de îndelungata experiență istorică și validată de ea. În spațiul social organizat de imperativul utilului și randamentului, progresul științific primește o notă de paradox, este element de disoluție a valorilor moral-estetice. Aceste valori sînt „demitizate“, echivalate cu interesul satisfăcut. Utilitarismul este practică, normă de conduită morală și metafizică. În spațiul lui, lipsa de securitate socială a individului duce la neliniște, angoasă și aprehensiuni, de cele mai multe ori refulate în resurrecție a pornirilor primare. Bogăția materială realizată prin munca mulțimilor de proletari a dus la fetișizarea valorilor de confort și epicureică juisare, cum ar spune Ralea, paralel cu menținerea unui „searbăd vid sufletesc“. Postulatul kantian al moralității individuale și sociale este respins ca produs al complexului de inferioritate biologică. Mitul utilului a născut o întreagă metafizică ce venea cu argumente mai mult sau mai puțin „științifice“ să justifice reducția omului la dimensiunea randamentului economic și apropierea lui de mașină.

Dar dacă pentru filozoful și moralistul Roșca progresul tehnic material nu este cauză eficientă a progresului spiritual, el este privit ca o importantă condiție a lui<sup>6</sup>; și este văzut prin prisma valorii lui mediate. Receptiv la orice creație cu semnificație umană înaltă va considera seria dezvoltării puterilor de producție materială a omului ca mijloc spre scop — personalitatea spirituală. Confruntarea acestui ideal cu realitățile istorice îl fac să vadă, pe bună dreptate, o continuă îndepărtare, divergență a seriei tehnic-materiale de seria valorilor spirituale. Evoluția celor două serii, considerate constitutive pentru viața socială nu este numai divergentă ci se face în permanent antagonism și coliziune. Progresul material „a dus în chip paradoxal și tragic la descurajatoare sărăcie interioară și paralel a menținut și a agravat în favoarea citorva sărăcia materială și mizeria morală a mulțimilor“<sup>7</sup>. Civilizația modernă a creat forțe care se întorc împotriva omului. Creația înstrăinată devine forță naturală ostilă creatorului. Omul devine din stăpîn al mașinii robul ei, unealta aservind „direct și brutal milioane de proletari, și indirect, printr-un joc psihologic subtil și pe proprietarii ei“<sup>8</sup>.

Dacă atunci mecanismul acestui paradox n-a fost deslușit în toată lumina, marea lui piesă a fost văzută în faptul că bogăția socială „e concentrată în miini puține, pentru puțini, și sufletul moare. Al proletarului aservit ca și a celui ce-l aservește“<sup>9</sup>. Dincolo de această profundă intuiție

<sup>6</sup> Pentru că „nu poate fi vorba de viață spirituală, superioară acolo unde nu rămîne surplus de energie și răgaz, unde omul e aplecat din zori și pină-n noapte sub povara grijilor materiale ale existenței. Acolo unde omul lucrează 12 ore pe zi fără să știe de ce lucrează nu poate exista demnitate omenească — cum spune cu forță un mare scriitor (A. Malraux, n.n.) — mai mult, nici chiar viață real omenească“ (*Existența tragică*, p. 146).

<sup>7</sup> D. D. Roșca, *Puncte de sprijin*, p. 115.

<sup>8</sup> D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 155.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 141.

rămîne denunțarea cu curaj „a formei monstruoase a capitalismului zilelor noastre”<sup>10</sup>.

„Starea deplorabilă în care continuă să trăiască și azi, mai ales azi sute de milioane de ființe omenеști (creatoare posibile de valori spirituale) cu toată aglomerarea și superfluul de bunuri materiale concentrate în mîinile citorva persoane și colectivități privilegiate, este un argument enorm de elocvent în favoarea judecăților enunțate mai sus asupra caracterului **amoral și aspiritual al economicului**”<sup>11</sup>.

Dezvăluirea aspectelor amurale și absurde ale economicului și progresului tehnic nu a condus la respingerea lor nihilistă sau la refugiu într-o critică inspirată de nostalgia vreunui trecut: „... e departe de noi gîndul de a ignora rolul și rostul elementului economic material în viață în general și în ceea ce privește crearea de condiții favorabile de existență pentru viața spirituală în special. Nu ne gîndim mai departe, absolut de loc, să negăm rolul binecuvîntat ce ar putea și ar trebui să-l aibă mașina în existența societății moderne”<sup>12</sup>. Rolul și rostul elementului economic este luminat de dezideratul afirmat de profesorul Roșca, a „dreptului imprescriptibil al mulțimilor la o viață mai bună”, dreptul lor la împlinire și creație. „Noi știm dimpotrivă, că sărăcia sfirșește prin a degrada spiritul, prin a înăbuși elanul creator, de aceea nu poate fi vorba de o repudiere a progresului material și tehnic”<sup>13</sup>. Ceea ce D. D. Roșca numește „ambianța biologică” ca o condiție a creației, la nivelul societății înseamnă ordine, unde omul să fie stăpîn pe propriile lui energii și forțe creatoare, cadrul optim dezvoltării spirituale a omului. Organizația trebuie să realizeze concilierea, sincronizarea celor două serii de propășire; cea materială și cea spirituală. Idealul profesorului ca revendicare morală coincide cu cel comunist. Diferența privește mijloacele spre ideal, marxismul revendicînd acest ideal ca necesitate istorică desfășurată prin practica socială, „ca mișcare reală care suprimă starea actuală” (Marx).

Fără a forța apropieri, vom sublinia o mare idee a profesorului Roșca, idee ce vine din viziunea dialectică asupra existenței și actului uman de liberă și responsabilă decizie.

„... nici o formă particulară de existență nu e dată în lume cu fatalitate și nici una nu e veșnică cu fatalitate. Totul poate fi schimbat în zona omenescului, totul poate fi făcut altfel decît este”<sup>14</sup>.

„Nici un echilibru static realizat de natură în sfera lucrurilor omenеști nu mai apare ca un ideal de conservat, ci ca un nivel ce trebuie mereu și absolut depășit”<sup>15</sup>. Dezvoltînd acest gînd va nota o idee cu hotărîtoare semnificație ideologică. „Astfel că, în ciuda tuturor aparențelor, distrugerea poate avea, în sfera concretului omenesc, rol pozitiv,

<sup>10</sup> D. D. Roșca, *Puncte de sprijin*, p. 55.

<sup>11</sup> D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 139.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>13</sup> D. D. Roșca, *Puncte de sprijin*, p. 34.

<sup>14</sup> D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 233.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 232.

rol creator de progres. Adesea, singură distrugerea formelor vechi poate deschide calea reinnoirii absolute. Revoluțiile pot apărea deci în anumite cazuri, chiar și în ce privește porțiunea lor numită distructivă, ca necesare, pentru accelerarea procesului de evoluție, presupusă și zisă naturală. Căci procesul acesta ar putea altfel lua, eventual sfârșit. Sfârșit brusc sau lent, puțin importă din moment ce e sfârșit<sup>16</sup>.

Notația acestei idei credem că are o semnificație mai adincă, esențialmente socială dacă privim în prelungirea cuvîntului atunci scris, activitatea intelectualului democrat, poziția lui în momentele grele ale istoriei noastre: fascizarea și războiul. Filozoful care a postulat revoluția ca imanență istoriei, s-a integrat cu toate forțele, alături de poporul său, în activismul creator de nouă istorie, descătușare de energii și înnoire spirituală, opera unei profunde revoluții permanent prezentă constructiv.

#### ИДЕЯ ПРОГРЕССА В КОНЦЕПЦИИ Д. Д. РОШКИ

(Резюме)

Автор статьи анализирует идею прогресса в концепции Д. Д. Рошки. Для румынского философа прогресс означает человеческое становление онтической серии посредством деятельности духа, создающего ценности. Прогресс является необходимым движением к свободе. Свобода является аксиологическим пространством существования человека. Однако она может осуществиться лишь путём устранения форм отчуждённости человека. Серия материального технического прогресса должна включаться и подчиняться серии духовного прогресса, серии морально-эстетических ценностей. Прогресс определяется как историчность в самом своём веществе, так, что серия прогресса необходимо предполагает момент отрицательности, революции.

#### THE IDEA OF PROGRESS IN D. D. ROȘCA'S THINKING

(Summary)

The author analyses the idea of progress in philosopher D. D. Roșca's thinking. For the Roman philosopher, progress signifies the ontical series becoming human through the activity of the spirit, the creator of values. Progress appears as a necessary movement towards liberty. Liberty is the axiological space of man's existence. But it can be achieved only by obviating the forms of man's alienation. The series of material technical progress must be integrated and subordinated to the series of spiritual progress, and of moral aesthetic values. Progress is determined historically in its own substance, so that the series of progress necessarily implies the moment of negativism, of revolution.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 233.



## ASPECTE ANTISCHOPENHAUERIENE ÎN CREAȚIA LUI EMINESCU

de

GHEORGHE NEAMȚU

Relația Schopenhauer--Eminescu a fost amplu supusă dezbaterilor ori de câte ori a venit vorba de orientarea filozofică a poetului. Și dacă, în general, s-au adus problemei clarificări temeinic argumentate, n-au lipsit nici încercările de a-l situa pe poet în zona extremelor, unii considerându-l întru totul tributari lui Schopenhauer, iar alții socotindu-l „în fond“ optimist.

Încercarea de a privi fenomenul Eminescu sub unghiul oricăreia dintre extreme ni se pare din capul locului eronată, dat fiind că aceasta înseamnă a crea o problemă care nu există în realitate, respectiv a *născoci o falsă problemă*.

Influența lui Schopenhauer asupra lui Eminescu este, socotim, un lucru pe deplin dovedit, de care nu credem să se mai îndoiască cineva.

Cît privește perioada de cînd anume se poate vorbi despre aceasta, există presupuneri și mărturisiri. Așa de pildă, sînt indicii că primul contact al lui Eminescu cu viziunea schopenhaueriană ar fi avut loc încă la Cernăuți prin lectura studiului *Der Charakter der Hauptlehren der Philosophie Arthur Schopenhauers*, publicat de profesorul de filozofie Alois Scherzel în *Programa* liceului pe anul 1866<sup>1</sup>. De fapt, din moment ce documentele<sup>2</sup> atestă legăturile lui Eminescu cu biblioteca gimnaziștilor români cernăuțeni și cu cea a liceului pînă prin anul 1870, este aproape incredibil ca pasionatului cititor să-i fi scăpat tocmai *Programa* în care erau inserate și cuvinte de caldă apreciere la adresa celui mai iubit profesor al său, A. Pumnul, decedat în acel an.

---

<sup>1</sup> D. Popovici, *Poezia lui Mihai Eminescu*, Cluj, 1948, p. 52 (curs litografiat).

<sup>2</sup> Aurel Vasiliu, *Bucovina în viața și opera lui M. Eminescu*, în „Eminescu și Bucovina”, Cernăuți, 1943, p. 250.

În caz afirmativ, putem aprecia cu toată certitudinea că lectura a sporit interesul poetului pentru problemele de filozofie, față de care, așa cum singur mărturisește, manifesta „dispoziții firești”<sup>3</sup>.

O altă informație, provenită de la I. Slavici prin însemnările lui Al. C. Cuza, menționează că, atunci cînd Eminescu a sosit la Viena pentru a se înscrie la Universitate (1869), cunoștea deja pe Kant, Fichte, Schelling și Schopenhauer<sup>4</sup>.

Cum este însă și firesc, cel care ne dă indicațiile cele mai prețioase, este poetul însuși. Astfel, într-o scrisoare trimisă la 5 februarie 1874, din Charlottenburg, lui T. Maiorescu, el spune: „... Kant mi-a căzut în mină relativ tîrziu, Schopenhauer de asemenea, ce-i drept îi cunosc, însă renașterea intuitivă a cugetărilor în mintea mea, cu specificul miros de pămînt proaspăt al propriului meu suflet nu s-a desăvîrșit încă. La Viena, am trăit sub influența nefastă a filozofiei lui Herbart, care prin firea ei te dispensează de studiul lui Kant. În această prelucrare a înțeleșurilor s-a prelucrat și însuși intelectul meu ca un înșeles herbartian pînă la tocare”<sup>5</sup>.

Așadar, aflăm că atît Kant, cit și Schopenhauer i-au „căzut în mină relativ tîrziu”, că îi cunoaște, dar numai de la nivelul la care încă nu s-a săvîrșit osmoza prin integrarea cunoștințelor în toți „porii” conștiinței lui pentru a le putea da aripile propriei sale spiritualități.

Pentru problema de care ne ocupăm, mărturisirea poetului prezintă o importanță deosebită, deoarece ne dezvăluie modul cum concepe el procesul de preluare și prelucrare a materialului străin, pentru ca apoi să-l folosească la înălțarea arhitectonicii viziunii sale proprii. Dar, aceasta mai ilustrează totodată că, lui Eminescu îi este străin clișeu, că dată fiind vigoarea originalității sale el se desprinde din păiănjenisul absorbițiilor complexe ce acționează asupra spiritului său, asigurîndu-și *autonomizarea* puterii sale de creație. Această *autonomizare* constituie în același timp și scutul care-l apără pe poet, de a aluneca în facilități, sau de a se prăbuși în apele de plumb ale pesimismului schopenhauerian.

Motivat structural și social, potențat de livresc, pesimismul lui Eminescu nu este nici de circumstanță, nici de împrumut. El nu constituie un ferment de dezagregare morală și nu se manifestă ca o permanență a fatalității, cum încearcă unii să concluzioneze. Dimpotrivă, prin încărcătura meditativă și prin observația lucid-pătrunzătoare în fondul dramatic al existenței umane, formula pesimismului eminescian contribuie la sporul de tărie și frumusețe a atitudinii bărbătești a insului în fața vieții și problemelor ei. Menționăm în sprijinul celor afirmate mai sus, aprecierea elevată a lui T. Vianu, care sună astfel: „... cit despre pesimism considerat ca o vină, să nu ne turburăm. În paginile dureroase ale cărții lui

<sup>3</sup> I. E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, vol. IV, București, 1933, p. 102—105. Scrisoarea lui M. Eminescu către T. Maiorescu, Charlottenburg, 5 februarie 1874.

<sup>4</sup> Augustin Z. N. Pop, *Noi contribuții documentare la biografia lui Mihai Eminescu*, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 132—133.

<sup>5</sup> I. E. Torouțiu, *op. cit.*



Eminescu, alții dintre noi au găsit mai întâi drumul către adâncimile simțirii și înălțimile concepției. O astfel de influență ni se pare în orice împrejurări întăritoare”<sup>6</sup>.

Pornind, așadar, de la recunoașterea înrîuririi lui Schopenhauer ca spor de adâncime, ne propunem să relevăm în cele ce urmează, câteva din creațiile lui Eminescu care se sincronizează pe ordonata binelui și frumosului vieții, definindu-se astfel ca aspecte net antischopenhaueriene.

\*

Din climatul cultivat de A. Pumnul la Cernăuți și din pătrunderea *Răsunetului* se naște la Eminescu ideea însoțită de preocuparea de a crea o dramă a cărei problematică să fie ancorată în evenimentele revoluționare ale anului 1848 cele mai complexe, și anume, cele din Transilvania, dându-i drept titlu numele poetului vizionar Mureșanu.

Faptul este consemnat în corespondența cu Iacob Negruzzi, mai întâi doar ca o idee care-l frământă de a scrie o dramă<sup>7</sup>, iar ceva mai târziu cu următoarea precizare: „... am a vă face o confesiune — confesiunea unei crime ce am comis-o acum doi ani. Fără cea mai mică teamă de procurori și de judecători de instrucție, în ciuda organelor sigurității publice, am compus un tablou dramatic a cărui figură principală e: — Andrei Mureșanu”<sup>8</sup>.

Poetul se referă la tabloul dramatic Mureșanu din 1869 (ms. 2259, fol. 28—28 v — versurile 1—40 și ms. 2254, fol. 77—80 v — versurile 41—223).

O notă manuscrisă ne introduce în lumea lăuntrică a poetului zugrăvindu-i fizionomia spirituală din perioada elaborării amintite. „Am scris-o — spune el — într-un timp cînd sufletul meu era pătruns de curățenia idealurilor, cînd nu eram rănit de îndoială. Lumea mi se prezenta armonioasă, cum i se prezintă oricărui ochi vizionar, netrezit încă, oricărei subiectivități fericite în grădina înflorită a închipuirilor sale”<sup>9</sup>.

Desprins din același peisaj istoric, și alcătuit din același aluat sufletec cu Toma Nour, Mureșanu reflectă imboldurile seismului lăuntric al poetului, vizînd „civilizația” și „libertatea”, strîns legate de soarta românilor chemați să lichideze sclavia.

Deplin încrezător în destinul poporului său, Eminescu prin glasul lui Mureșanu își pune nădejdea în timp, în „viitor”, merit a aduce re-

<sup>6</sup> T. Vianu, *Eminescu și etica lui Schopenhauer*, în „Studii de literatură română”, Editura didactică și pedagogică, 1965, p. 242.

<sup>7</sup> I. E. Torouțiu și Gh. Cardaș, *op. cit.*, vol. I, București, 1931, p. 315—318 și 319—320, Serisoriile lui M. Eminescu către I. Negruzzi, din 6 și 11 februarie 1871.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 320—322, din 16 mai 1871.

<sup>9</sup> Ms. 2259, fol. 28, apud D. Murărașu, *Comentarii eminesciene*, Editura pentru literatură, 1967, p. 139.

învierea, libertatea și înălțarea lui. Forța de nestăvilit a timpului (anul 1848) este evocată de poet într-o magistrală și gigantică viziune:

*Eu stelele le spulber ca frunze-ngălbenite,  
Eu imflu răsuflarea vulcanului măreț,  
Immormîntez sisteme în spații nesfirșite.  
Eu munții îi cutremur și mările le-ngheț.  
Astup în a pustiei nisipuri, mări cumplite,  
Și-ngrop țări înflorite sub oceanul creț —  
Dezmint secol de secol, zdrobesc eră de eră  
Fac din a vieții fapte lucire efemeră<sup>10</sup>.*

Așa stînd lucrurile se desprinde de aici în mod firesc că, în puterea timpului stă orice, evident și posibilitatea de a aduce libertatea acolo unde domnește sclavia.

Poetul este definit ca profet al lumii noi, a lumii libertății.

*... Și palizii poeți  
Profeți-s plîni de vise ai albei dimineți<sup>11</sup>*

Lumina, simbol al redeşeptării, îndeamnă pe poet ca sub nimbul ei să înlătore amarul de care-i stăpînit.

*Acuma, cînd din umbră — Lumina — Eu răsar,  
Aruncă de pe tine noianul de amar...<sup>12</sup>*

În versiunea din anul 1872, (ms. 2254, fol. 74--76 v și 81), Mureșanu, asemeni miticului Amphion care prin lira sa a pus pietrele în mișcare înălțînd zidurile Tebei, va aduce prin forța și vraja cîntecului său zidirea patriei libere.

De remarcat în această variantă că, deși prezentă ideea schopenhaueriană a mecanismului lumii clădită pe principiul răului, concluzia la care ajunge este antischopenhaueriană, ba chiar revoluționară.

*O, ridicăți în suflet gigantică vijetii  
Și sfărîmați cu-o mindră strigare triumfală  
Ordinea cea nedreaptă, șireată, infernală,  
Ce proștii și șireții, unii-nșelați, iar alții  
Înșelători, susțin că de Dumnezeu e pusă  
În lume*

Similitudinea cu ideea răsturnării revoluționare din *Împărat și proletar*, ca un ecou al evenimentelor legate de Comuna din Paris, este evidentă.

<sup>10</sup> Perpessicius, M. Eminescu, *Opere alese*, vol. II, 1964, p. 498.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 501.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 500.

Tot aici întâlnim și ideea martiriului poporului, martiriu care naște perspectiva înălțării lui. Întocmai cum în „sîmburul de ghindă“ se află stejarul care:

*... din proprii rădăcine,  
Din planul vieții sale ascuns în colțu-obscur  
Iși crește trunchiul aspru — așa, poporul meu,  
În tine e puterea-ți, nălfarea-ți și pieirea-ți!*

În ultima versiune din 1876 (ms. 2283, fol. 138 v. — 113 v.) poetul abandonează esența eroică a cîntărețului „Preot deșteptării noastre, semnelor vremii profet“ și dînd joc liber imaginației, îngurgitează sub numele lui bizarul. Luînd chipul unui bătrîn călugăr, Mureșanu urmărește halucinant un chip ideal, o „femeie-înger“, de care se apropie prin magia regelui Somn, cuprins de fericire.

Deosebit de pregnant pentru relevarea celor ce susținem este poemul *Călin (File din poveste)* publicat în anul 1876 în „Convorbiri literare“.

Trecînd peste conținutul său în care firele basmului sînt amalgamate cu elemente ale realului autohton, și lăsînd la o parte splendidele realizări artistice, reținem ideea dominantă a poemului ilustrată plenar prin triumful vieții ca expresie și rod al dragostei.

Ieșirea din singurătate și durere prin încheierea legăturii de aur, nunta între fata de împărat și zburătorul Călin, care se desfășoară în cadrul feerie al naturii cu obișnuita participare din poveștile noastre, exprimă cu vigoare rosturi încărcate de bucurii, rosturi ce contrazic canoanele schopenhaueriene.

Uneori, chiar și atunci cînd ar vrea să urmeze aceste canoane, pînă în cele din urmă, este nevoit să renunțe biruit fiind de puterea dragostei, ca de cea mai vigoasă manifestare a vieții. Așa stau lucrurile în poezia *Gelozie*<sup>13</sup>.

Decis pentru solitudine, poetul încearcă claustrarea în fața ispitei pe care o reprezintă femeia, mergînd pînă la imaginea baudelairiană a stîrvului.

*Cînd te-am văzut, femeie, știi ce mi-am zis în sine-mi?  
N-ai să pătrunzi vrodată în luntrul astei inemi.  
Voi pune ușii mele zăvoare grele, lacăt,  
Să nu pătrunză-n casă-mi zimbirea ta din treacăt.*

*Tu nici visai că-n gindu-mi eu fălcile-ți dezbrac  
De cărnurile albe și gingașe și sterpe.*

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 452—454.

*Tu nici visai ca-n gîndu-mi cu fața ta o tai,  
Că ce rămase-atuncea naintea minții-mi, vai!  
Era doar începutul frumos al unui leș...*

.....

Totul rămîne însă zadarnic. Penetrația iubirii nu poate fi stăvilită; ea se așază pe suflet, precum mantia lui Nessus pe trup. Și sub tortura acestui chin, poetul mărturisește:

*Mă mișc ca oceanul cu suferinți adinci,  
Ce brațele-i de valuri le-atîrnă trist de stînci.  
Se nălța și recade și murmura într-una  
Cînd lunecă pe negre paduri de paltin luna:*

Pură, iubirea se intrupează în marmură. Dalta maestrului cioplește în ea chipul menit a înfrunta eternitatea. Și din această ipostază rămîne să-i dăruiească poetului „durerea și voluptatea morții”. E aici exprimat, ca de altfel în multe alte locuri la Eminescu, un mod al suferinței, în care, oricum am privi lucrurile, este prezentă o vibrație a măreției umane. Tot atunci, este evidentă setea de absolutul iubirii. Dar, aceasta va răzbate cu mai multă limpezime și forță, din poemul *Renunțare*<sup>14</sup>.

*Dezmoștenit de toate, la viață abdicînd,  
Să nu-mi rămînă-n mînte decît un singur gînd:  
C-am aruncat un sceptru, cu dînsul lumea-ntrecaga,  
Păstrîndu-mi pentru mine durerea că-mi ești dragă;*

.....

Uneori, întîlnim în acest ciclu închinat iubirii, evocarea romantică a trecutului printr-o meșteșugită imbinare a simțirii lăuntrice cu peisajul exterior. Aducînd în planul prezentului melancolia nostalgică a ireversibilului ca pe una din nuanțele dureroase ale condiției umane, ne face să încercăm și partea de tragic a existenței.

Legată de experiența de viață îngrămădită în timpul fiecăruia, nimeni nu i se poate sustrage. Poemul *Codru și salon*<sup>15</sup>, prin glasul mistuit de chin al femeii iubite ne pune în fața unei asemenea situații dezvăluindu-ne prezența tulburătoare a unui zid între tot ce a fost și ce a mai rămas, zid nevăzut, în umbra căruia crește psihic instrăinarea ca simțămînt coplesitor, al unei foarte îndepărtate tinereți.

*În inimă e-o parte cu totul străină —  
De-ai fost vrodată tînar, e foarte mult de-atunci!*

corchide iubita.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 465—466.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 340—346.

Așadar, sub arcada vecinicei treceri, și dragostea se estompează cu departarea în timp, înstăpînindu-se în suflet, pe nesimțite, golul nostalgic al unei îndurerate melancolii.

Poemul marchează una din variatele modalități de exprimare a pesimismului eminescian. Reținînd și această modalitate proprie viziunii eminesciene, menționăm în continuare conținutul poeziei *Dormi*, pentru atmosfera ei net antischopenhaueriană.

Exprimînd căldura unui puternic sentiment de iubire, poezia se impune ca o splendidă afirmare a gingășiei și frumuseții omenescului.

Asemeni beduinului ce ars de sete ajunge, în cele din urmă, la oaza mult dorită, poetul supus atîta timp îndoielilor și neliniștei iubirii, se întilnește cu fericirea.

*Frumoasa ești... o prea frumoasa fata.  
Ca marmura de alba-i a ta fața.  
Îmi vine să alerg la tine-adata  
Ș-astfel cum dormi sa te cuprind în brața.*

*Și-s fericit... Pulsează lunga vreme  
În orologi cu pașii uniformi...  
De ce te temi? Cu mine nu te teme!  
De nu te culci, te culc cu sîla... Dormi!<sup>16</sup>*

Versurile respiră plenar încrederea în frumosul dragostei și al vieții.

Ca pe o adevărată insulă a lui Euthanasius, unde aromele, mișcarea luminii și zumzetul ce curge printre arbori și flori, nasc senzația plăcerilor supreme, poetul își simte în preajma iubitei sufletul încărcîndu-i-se de tainele unui ritual în care gingășia gestului se îmbrățișează cu rotunjimea cuvîntului statuînd frumuseți ce scapă definiției.

Din tot ce se află în jurul iubitei, picură odihnă și mulțumire, fapt ce oferă poetului certitudinea că a ajuns la limanul fericirii. Chiar dacă aceste stări sînt clipe rare, supuse mistuirii în cotidian, precum se pierd oazele în pîntecul fierbinte al mării de nisipuri, totuși ele există, și aceasta constituie lucrul cel mai important.

Ideea centrală, dominantă, ce străbate întreaga poezie, se află în slujba vieții, a promovării ei. E aceasta o dimensiune a viziunii eminesciene mai puțin relevată pînă în prezent. Un șir întreg de creații poetice se alinează în demonstrarea aceluiași fapt: *Atît de fragedă, De-or trece anii, Lasă-ți lumea, Somnoroase păsărele, Frumoasă-i, Sara pe deal* ș.a.

Dar, fenomenul este prezent și în proza lui Eminescu. Așa, în țesătura prin excelență romantică din *Avatarii Faraonului Tlă*, atît de minuțios și savant descrisă de G. Călinescu<sup>17</sup>, pe lângă nuanța schopenhauer-

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>17</sup> G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, vol. III, București, Fundația pentru literatură și artă, 1935, p. 92—144.

riană în interpretarea iubirii ca expresie a scopului naturii privind „reproducerea neamului omenesc“, întâlnim și secvențe în care reflecția poetului dezvoltă idei profund ancorate în realitate marcând nuanțarea fină și bogată caracteristică atât viziunii lui artistice, cât și celei filozofice și social-politice. Așa de pildă, Angelo, „obosit de orgia sufletului său“, de dragostea pentru Cezara, „femeia-demon“, ieșind prin grădină sub soarele de iarnă își simți ființa improspătată. Peisajul zilei îi aducea în simțuri freamătul obișnuit al vieții, care i se înfățișă, mai întâi, sub chipul copiilor ce împleau strada cu jocul și veselia lor „... mingi de omăt... chicot, ris, veselie... Toată natura naivă și bucuroasă că trăiește...“ Apoi, — „O față rumenă și grasă, într-o scurteică blănită și cu mâinile-n muf, trecu de brațul unui tânăr, chicotind... ochii ei căprii erau viață, bucurie, naivitate...“<sup>18</sup>.

Scena scoate în relief contrastul dintre așa-zisa „lume bună“ — aici frământată de obscurități ca cele întâlnite în societatea „Amicii întinericului“, unde ajunge și Angelo — și cea a omului de rînd care trăiește simplu bucuria vieții în amestecul ei cu suferința, întocmai cum unda riului poartă în sinul ei și clarul și întunecimea.

Din mrejele tristeții de care e cuprins, Angelo sesizează, la vederea celor amintite, că totuși există pe lume și fericire și simte regretul că nu are „tineretea lor sufletească“, că nu poate fi și el la fel cu cei pe care i-a văzut — „Și se zice că nu e fericire-n lume“, murmură el<sup>19</sup>.

Tânărul și frumosul sihastru Ieronim, din *Cezara*, judecă, la început, prin prisma viziunii schopenhaueriene afirmînd că „Simburele vieții este egoismul și haina lui minciuna“<sup>20</sup>. Cîț despre iubire, el scrie Cezarei că, nu se va „face comediantul aceluia rău care stăpînește lumea“, pentru ca în cele din urmă, dragostea pentru ea să-i împle viața de fericire pînă în clipa cînd destinul îl cufundă în moarte alături de iubită.

*Întîia sărutare*, este un adevărat imn închinat beatitudinii generată de relația de armonie familială exprimată prin gingășia și frumusețea iubirii dintre soții Alecu și Elise, eroii povestirii.

Încheierea este deosebit de semnificativă în exprimarea aspectului antischopenhauerian în creația lui Eminescu. „Scriitorul acestor șire — spune poetul — ar mai ave de adăugat ceva — nu morala istoriei, căci ea-i vădită — ci o întrebare: Oare există fericire fără amor? Poate, dar nu cred“<sup>21</sup>.

Așadar, nu împotriva iubirii, ci pentru ea, deoarece însăși starea de fericire este de neconceput fără prezența ei.

Caracterul antischopenhauerian al concluziei este evident.

\*

<sup>18</sup> Eminescu. *Proză literară*, Editura pentru literatură (ed. și îngrijită de Eugen Simion și Flora Șuteu), 1964, p. 255.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 320.

Uzînd de un material restrîns, cît permite cadrul unui articol, am încercat în cele de mai sus să demonstrăm că deși opera lui Eminescu se resimte de penetrația lui Schopenhauer, și de propriul lui suflu pesimist ca expresie a structurii sale sufletești și a zbuciumului și amărăciunilor pe care le-a încercat în experiența sa de viață, totuși ea cuprinde și numeroase creații din care rezultă concludent, că, poetul afirmă viguros prezența unor zone ale existenței unde omul se întîlnește cu fericirea.

Aceasta, pe de o parte, dezvăluie aspectele antischopenhaueriene ale operei eminesciene, iar pe de alta, ajută la înțelegerea mai bună a caracterului de independență și autonomie spirituală a genialului nostru poet, care prin forța originalității și prin perfecțiunea artistică se înscrie la loc de frunte în literatura și cultura universală.

#### АНТИШОПЕНГАУЭРОВСКИЕ АСПЕКТЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ЭМИНЕСКУ

(Резюме)

Исходя из упоминания влияния Шопенгауэра на творчество Эминеску, автор доказывает, что поэт не остался рабом пессимистического взгляда немецкого философа и, усвоив глубину его творчества, он построил своё собственное видение мира и жизни.

Отрываясь в значительной степени от оказанных на него влияний, Эминеску, благодаря силе своей оригинальности, обеспечил себе самостоятельность и духовную автономию, создав гениальные произведения, которые занимают видное место в достоянии мировой литературы и культуры.

Анализируя несколько произведений Эминеску, в которых выражаются антишопенгауэровские мысли, как напр., *Mureșanu*, *Călin (Fie din poveste)*, *Dormi* и др., автор статьи считает, что этим он способствует лучшему пониманию характера самостоятельности и духовной автономии гениального поэта.

#### ASPECTS ANTI-SCHOPENHAUERIENS DANS L'OEUVRE D'EMINESCU

(Résumé)

Rappelant d'abord l'influence généralement attribuée à Schopenhauer sur l'oeuvre d'Eminescu, l'auteur démontre que le poète n'est pas resté l'esclave de la conception pessimiste de ce philosophe mais que, tout en acceptant l'approfondissement de pensée apporté par la connaissance de ses ouvrages, il s'est construit une vision personnelle du monde et de la vie.

Echappant dans une large mesure aux influences qui se sont exercées sur lui, Eminescu s'est assuré, par la force de son originalité, l'indépendance et l'autonomie spirituelle en créant l'oeuvre géniale qui occupe une place de choix dans le patrimoine de la littérature et de la culture universelles.

Analysant quelques-unes des créations d'Eminescu où s'affirment des idées anti-schopenhaueriennes, telles que: *Mureșanu*, *Călin (Feuilles de conte)*, *Dormi* etc., l'auteur a la conviction de contribuer par là à une meilleure intelligence du caractère d'indépendance et d'autonomie spirituelle du génial poète.





## FILOZOFIA ISTORIEI LA N. IORGA

de

**GHEORGHE TOMA**

Personalitate proeminentă, unică în genul său, Nicolae Iorga ne-a lăsat o operă vastă, care așteaptă cercetare exhaustivă. A fost un istoric de mare prestigiu, scriitor și istoric literar în același timp. Iorga este și autorul unui volum de *Generalități cu privire la studiile istorice*, volum în care își expune, mai direct, concepția sa asupra istoriei. Și dacă la aceste *Generalități* se alătură și conținutul *Cugetărilor*, avem imaginea de ansamblu a ceea ce am putea numi concepția filozofică a lui Nicolae Iorga.

Este un fapt de la sine înțeles că întreaga sa activitate, desfășurată pe o perioadă de timp îndelungată, nu poate fi înțeleasă, dacă n-o judecăm în funcție de condițiile istorice concrete. Limitările ei sînt limitări de clasă și de cunoaștere. Dar, prin ceea ce are ea viabil, prin semnificațiile ei majore, activitatea lui Iorga aparține tuturor timpurilor, ea aduce cu sine o parte din spiritualitatea poporului român. Și e firesc să fie așa, intrucît Iorga a fost un geniu.

O valorificare integrală a activității acestei puțin obișnuite inteligențe presupune o cercetare care să pornească din mai multe direcții. El a fost, în domeniul umanistic, un spirit integral, cu toate limitările de informație și de interpretare. G. Călinescu a surprins în chip magistral acest fapt. Iorga, spune el, „ține drept ca specialist total unei sumedenii de specialiști unilaterali”, spirit de geniu, comparabil cu Voltaire prin personalitate<sup>1</sup>, și „un orator extraordinar, imposibil de transcris”<sup>2</sup>. Iar prof. N. Bagdasar, subliniind valoarea teoretică și practică a unei considerabile părți din opera sa, arăta că „el a pregătit prin cultură unitatea politică a poporului român”<sup>2</sup>. Iorga dă acel exemplu unic de realizare, „în care un spirit românesc atinge ultimele limite posibile ale exce-

---

<sup>1</sup> G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, Compendiu.

<sup>2</sup> N. Bagdasar, *Istoria filosofiei contemporane a istoriei*, p. 221.

dării umane<sup>3</sup>. Nicolae Iorga a fost și o *natură filozofică* — iată lucrul pe care vom încerca să-l sugerăm în paginile ce urmează.

E un fapt stabilit deja, de altfel destul de evident, că Iorga n-a elaborat o imagine atât de sistematică asupra teoriei istoriei, cum a făcut Xenopol, fostul său profesor. Și fenomenul acesta pare a fi mai general, caracteristic chiar, pentru întreaga perioadă numită interbelică. Faptul este, totuși, greu de înțeles întrucât în aceasta apar la noi, și în domeniul istoriei și în cel al filozofiei, personalități de prim plan. Multe din ideile, din intuițiile cuprinse în opera lui Xenopol și a altora, mult discutate la vremea respectivă, n-au avut ecoul necesar. Și chiar dacă ținem seama de o anumită deplasare de perspectivă de la succesiune la structură, faptul rămâne, totuși, nejustificat.

Adeseori gândirea teoretică a acestui mare savant a fost judecată aproape numai prin prisma istoriografiei. Sint puține studii care se opresc la ideile sale filozofice. Și interesant este în acest sens de a desprinde întreaga substanță a gândirii sale, deci și ceea ce este numai implicit afirmat. O reconsiderare științifică, amplă, în sensul amintit mai înainte, nu e posibilă decât astfel. Procedând în modul acesta vom ajunge la concluzia că Iorga, cu tot scepticismul pe care l-a arătat uneori față de filozofie, a fost un gânditor remarcabil; *raționalist* și *umanist*, pe care-l putem alătura liniei umaniste din această perioadă. Conștiința sa istorică este adânc structurată dialectic. A fost și un moralist, în sensul riguros al termenului. Cum spun unii cercetători: un mare pictor de moravuri. Poate ca sesizarea, într-o formă cu totul particulară, a opoziției dintre bine și rău să fie un prim moment al acestei dialectici, și în sens istoric și în sens logic, funcțional.

Dar dialectica lui Iorga, sesizabilă — cum vom arăta — și în considerațiile sale teoretice asupra istoriei, rezultă dintr-o mare adâncire a cunoașterii faptelor, dintr-o trăire sinceră a lor, ceea ce înseamnă același lucru. Ea mai are și o altă origine, în planul aceleiași conștiințe atât de active, una care ține și de temperamentul său de scriitor, de mare artist. Scriitorul, dacă ne-am referi numai la memorialele de călătorie și la arta portretistică, e tot atât de mare ca și istoricul; portretistul e și el un dialectician. În fond, cele două domenii se găsesc, cum e firesc, într-o strânsă legătură. Vom constata că noțiunile de *unitate*, *integralitate*, *organicitate*, de care se folosește atât de des, se leagă în primul rând de acest aspect al personalității sale, și numai după aceea de atașamentul său superior față de tradiție. Nu credem că e cazul să căutăm aici vreo influență pozitivistă, spenceriană sau chiar una romantică. Față de romantismul istoriografic a avut atitudine critică, deși, cum vom încerca să arătăm, din punct de vedere filozofic el însuși poate fi considerat un romantic, însă de un *romantism sui generis*, înaintat. Și dacă spiritul lui Iorga, în alcătuirile

---

<sup>3</sup> Edgar Papu, *Din luminile veacului*.

sale cele mai intime, este dialectic, atunci el, cum s-a spus, încheie o etapă, dar învăluie și prezentul epocii respective pe suprafețe considerabile.

\*

După Iorga istoria este o disciplină științifică, ea urmărește stabilirea adevărului, ca orice altă știință. Orice știință, spune el, are marea obligație de a „satisface o parte din nemărginita curiozitate omenească, înfățișându-i în chip legat, coerent, explicit unul din nenumăratele domenii în care mintea organizatoare a omului își împarte natura”<sup>4</sup>. Dar științele, indiferent de domeniul pe care-l studiază, au și un scop practic, adică ele trebuie să fie utile în două direcții. Prin scop practic se înțelege faptul că știința cultivă și alte valori, decît cele teoretice; și în primul rînd valorile morale, care „dau un suflet întreg liniștit și frumos”. Și cu cît o disciplină va fi mai potrivită pentru acest scop, „cu atît importanța ei generală va fi mai mare”<sup>5</sup>. Această idee, afirmată de Iorga încă în secolul trecut, cînd scientismul era la modă, este cît se poate de pozitivă. Nu numai în sensul că, în mod obiectiv, orice disciplină cultivă și alte valori, că are o funcție formativă mai largă, dar și prin faptul că el fixează științei în mod expres acest ideal.

Se știe că inteligența omului, desprinsă complet de celelalte valori, de cele moral-politice mai cu seamă, se poate întoarce în anumite condiții împotriva ei. Aici se află posibilitatea ivirii unei mari și dureroase contradicții, fapt pe care marele istoric nu poate să nu-l sesizeze. În plan mai general este vorba de contradicția dintre raționalism, implicat și susținut de orice mare faptă științifică, și inechitatea socială și înstrăinarea morală a omului. Pentru Iorga istoria are de îndeplinit o sarcină teoretică dar și una de *estetică morală*. De aceea, în raport cu istoria, ca formă specifică de cunoaștere, morala nu este un element decorativ ci unul cu totul organic.

Dintre toate disciplinele, și mai ales cele umanistice, valoarea formativă cea mai mare o are istoria. Pentru el istoria „e disciplina cea mai umană dintre toate”, prin numărul și însemnătatea virtuților morale mijlocite de dînsa”<sup>6</sup>. În felul acesta ea este mai mult decît *magistra vitae*. Nu dă deci numai învățăminte, ci modelează sufletele, le umanizează, punîndu-le în contact cu ceea ce a fost, cu marile fapte și valori ale trecutului. De aici nu poate rezulta că Iorga a promovat teoria simplă a unei istorii moralizatoare. Dimpotrivă, pentru el adevărul rămîne valoarea principală; eticul și esteticul sînt derivații organice. Să precizăm, deci: idealul uman, spre care trebuie să tindă istoria, și pe care Iorga îl fixează oarecum în definiția științei ca atare, este unul clasic: *suflet întreg, liniștit și frumos*.

<sup>4</sup> *Generalități asupra studiilor istorice*, p. 32.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 33.

Deși asemănătoare, sub aspectul idealului etic, între istorie și așa-numitele științe fizico-naturale există și mari deosebiri. Ultimele „ridică spiritul pe culmi de unde viața se vede fără relief, culoare și interes”<sup>7</sup>. Istoria, dimpotrivă, nu numai că ne lasă în mijlocul vieții, „dar o lărgeste din perspectiva imensă a trecutului prin presimțirea viitorului fără capăt”. De aceea, nu există disciplină omenească „prin care să ne facem mai sociabili, mai altruști, mai iubitori de om și de viață ca istoria”<sup>8</sup>. Este vorba de faptul că științele naturii stabilesc legi, istoria nu. Mergînd aici pe linia istoriografiei nemarxiste Iorga arată că din nesfîrșitul număr de factori ai unui eveniment, sau situații, „majoritatea sînt incognoscibile . . . și cum s-a zis cu dreptate, dacă o jumătate din omenire ar observa pe cealaltă, încă n-ar putea afla în întregime factorii nenumărați și schimbători”<sup>9</sup>. De aici, imposibilitatea de a stabili legi; iar dacă există, totuși, legi, aceste legi vor fi ale altei discipline, ale psihologiei de pildă. Ideea de lege, spune el, „nu adaugă nimic în plus la caracterul științific al istoriei”<sup>10</sup>. Argumentul său principal rămîne însă acela care rezultă din însăși determinarea obiectului istoriei: ea studiază concretul, individualul, viața în toată plinătatea ei.

Întrebarea pe care ne-o putem pune aici este următoarea: cum se explică această poziție a lui Iorga? În primul rînd, Iorga nu depășește un punct de vedere idealist, în sensul că nu ajunge pînă la înțelegerea cauzelor cu adevărat reale și determinante ale dezvoltării sociale. Legea nu e cauză dar e relație esențială, imagine calmă, între fapte schimbătoare. Pe de altă parte, e necesar să vedem în acest caz și rezultatul unei reacții critice față de naturalismul epocii trecute, cu exodul său de legitați. Mai cu seamă față de tendința de a transpune legile naturii la un domeniu atît de complex, cum este cel al socialului. Se știe că această practică, care a tins să devină chiar o metodă, aceea de a vedea peste tot numai legi, a făcut pe unii gînditori din domeniul social să ridice la rangul de lege simple similitudini. Gîndirea socială nemarxistă din secolul trecut, sociologia, ne-a transmis în general un concept de lege superficial. Critica lui Iorga are, prin urmare, și o latură pozitivă: apără de la început istoria față de această infiltrație. Excesul de legi, mai ales atunci cînd se face această transpunere dintr-un domeniu de organizare a materiei în altul, poate duce la sărăcirea procesului social, la îngustare de orizont, atît practic cît și teoretic.

Mai există încă o explicație: Iorga a fost, cum am arătat deja, nu numai un savant ci și scriitor, un poet în sensul larg al cuvîntului. De aceea trebuie să vedem aici și o reacție temperamentală, structurală. El nu dizolvă, sub nici o formă, istoria în artă, cum au încercat să facă unii filozofi contemporani. Adesea și pentru a ocoli dificultățile pe care le ridică o teorie a specificului cunoașterii istorice. Pentru Iorga istoria este

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 18.

o disciplină de sine stătătoare, autonomă. În direcția încercării de a face cât mai vizibilă această delimitare trebuie înțeleasă și afirmația că există „*disciplina istoriei*, care se interesează de fapte *ca atare*“ și „există o *filozofie a istoriei* care pune istoria în legătură cu alte discipline, care caută în ea principiile generale, metafizice, în sensul cel mai onorabil al cuvântului. *Între aceste două nu e loc pentru nici o știință.*“ Adevărul este că între istorie și filozofie se pot situa mai multe discipline, alte științe, în primul rând sociologia.

Negarea hotărîtă a valabilității legilor în istorie aparține mai cu seamă perioadei de tinerețe. În ultima parte a vieții și activității sale Iorga a înțeles că fără existența sau acceptarea unor *constante*, reconstituirea faptelor și a epocilor istorice este imposibilă. De aceea, în *Prefață* la *Istoriologia umană* va introduce, din nou, termenul de permanență istorică, insistînd asupra ideilor. Această permanență, prin care Iorga se apropie și de înțelegerea sensului legii în istorie, are oarecum o altă semnificație, decît aceea pe care i-o conferea vechea filozofie a istoriei. De fapt el încerca și aici să se delimiteze, de la început, de reprezentanții acelei discipline pe care o numește *metaistorie*, care nu e altceva decît filozofia istoriei.

Procesul de închegare a datelor, a capitolelor, spune Iorga, este „ultima țintă a unei istoriografii care, în forma-i cea mai valabilă și cea mai grea, se poate numi istoriologie“. Ea va trebui să aibă „sub toate aceste strălucitoare și nesfîrșit de multe aparențe, statornice puncte de sprijin la care să poată fi readusă pentru a construi astfel o altă «știință», decît cea amăgitoare a codificatorilor filosofiei de odinioară“<sup>11</sup>. Prin urmare, permanențele la care se referă Iorga, și pe care Xenopol le numea uneori și legi abstracte, au și o *funcție de cunoaștere*, metodologică și epistemologică. A te sprijini pe ele înseamnă să adaugi un schelet solid faptelor, istoriei ca atare, „încamă, cum spune Iorga, a pune notele fundamentale ale adevăratei sale comprehensiuni“. E o cerință imanentă a spiritului uman. Dar aceste *permanențe*, subliniază el în aceeași linie de gîndire dialectică, nu trebuie evocate numai într-un anumit moment, „cînd această comprehensiune lipsește. Ele trebuie să fie totdeauna de față dar fără a sublinia prea mult prezența lor“<sup>12</sup>. Această idee, dialectică în modul cel mai evident, întrucît privește raportul dintre universal și individual, trebuie s-o punem în legătură cu ceea ce spuneam că înseamnă pentru Iorga personalitate, echilibru interior, armonie, etc. Sint două planuri care se luminează și se întăresc reciproc. Și ele ne pun în legătură cu încă alte cîteva concepte: cel de *evoluție organică* și cel de *creație*. Nicăieri de la Eminescu încoace n-am mai întîlnit pînă aici, susținută cu atîta forță, ideea de muncă creatoare.

Într-o operă istorică, adică în procesul logic de reconstituire, intră patru elemente: *material*, *critică*, *organizare* și *stil*. Sint momente ale unui proces complex. Pentru Iorga materialul istoric îl constituie în mod esen-

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 225.

țial *monumentele* și *documentele*. Ca să ne apropiem de cunoașterea unui eveniment istoric, „trebuie să stăpânim tot complexul de urme pe care l-a lăsat acel eveniment“. O cunoaștere insuficientă a materialului dă un adevăr necomplet și „cartea care cuprinde un astfel de adevăr e o carte fără durată“<sup>13</sup>. Omenirea care a trăit, spune Iorga, a lăsat monumente de tot felul: clădiri, statui, tablouri, monede, vase, ustensile, morminte, în sfârșit urme scrise. Cunoașterea unui eveniment istoric presupune stăpânirea întregului complex de urme, pe care le-a lăsat acel eveniment. În sensul acesta există o parte a științei istoriografice, *bibliografia*, care „se însărcinează cu promovarea mijloacelor de informare“<sup>14</sup>.

Important este faptul că problema izvoarelor sau a urmelor istorice, de orice natură ar fi ele, nu intră numai în cercul de preocupări a ceea ce se numește bibliografie. Izvoarele comportă și o discuție teoretică mai generală. Adică materialul istoric, și Iorga se apropie de înțelegerea acestor probleme, deschide cîmp de cercetare și pentru epistemologie. E un domeniu unde istoriografia pătrunde foarte puțin. E perfect adevărat că aceste categorii au fost lăsate adesea pe seama istoriografiei. Deci, critica istorică, izvoarele istorice, faptul, toate aceste noțiuni sînt trecute în sfera filozofiei istoriei. De fapt, cele mai multe din considerațiile lui Iorga rămîn în sfera gnoseologiei.

Pentru Iorga orice eveniment, cit de mic, poate constitui material pentru istorie, după ce este supus unei analize critice riguroase. Critica înseamnă, pentru orice savant, spirit științific, chiar cînd e privită în sens restrîns. Spunem acest lucru, întrucît adevărul istoric este un rezultat care însumează operațiile amintite. Datele pe care le oferă bibliografia „trebuie cernute, desfăcute cu o lungă și delicată răbdare, pe care puținii știu s-o aprecieze după cuviință. Cu virtutea cea mai mare a răbdării, a iubirii preciziei, a onestității științifice — amîndouă cuvintele înseamnă același lucru“. După o operă de muncă, spune Iorga, „vine acum opera de inteligență“<sup>15</sup>. Prin critică începe să se contureze evenimentul ca fapt istoric.

Prin urmare, *definirea* faptului se realizează în acest proces constituit din două momente: strîngerea datelor și opera de inteligență care este critica. Criticii îi urmează ceea ce numește el organizarea, care se înfăptuiește printr-un proces de *sinteză* între conținut și formă, obținîndu-se o viziune unitară, *organică* asupra procesului istoric. Se constată că nu toate evenimentele fac parte „din țesătura însăși a acestei vieți de-a lungul timpurilor“. Foarte interesante în ele însele, conchide Iorga, „valoarea lor, raportată la întreg poate să fie slabă, uneori chiar nulă. Numai ceea ce este *caracteristic* trebuie ales din mulțimea de știri“. Aceasta se datorește împrejurării că faptele „nu există numai *pentru* ele și nu există numai *prin* ele“<sup>16</sup>. Apariția lor se datorește unor cauze, fac-

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 343.

tori mai adânci, cu care trebuie puse în legătură ca să apară *caracteristicul și semnificația*. Printre motivele acestea se înscriu și ideile, permanentele. Caracteristicul rezultă din analiza concretă, multilaterală a faptului prin prisma valorilor umane.

După Iorga un rol important în desăvârșirea cunoașterii adevărului istoric îl are forma. Ea nu este un element exterior ci unul imanent subiectului. O lucrare de istorie, spune el, trebuie să aibă o anumită arhitectonică în care, după ideea dominantă, bine scoasă în evidență, să te poți regăsi. Nu trebuie să fie ca o adunătură de bordeie și de palate, printre care să fii forțat a te strecura, „ci un oraș cu străzi, cu bulevarde, cu mahalale și cu centru”<sup>17</sup>. Istoria este, deci, pentru Iorga un *tot* organic. În istorie, spune el, „lucrurile toate apar organic. Nu e o potrivire întâmplătoare sau voită de lucruri disparate”. Și aceasta nu este posibil de realizat decât „prin înțelegerea umană a omului”, „prin comprehensiune și ghicire”, „prin simpatie și prin acel dar pe care grecii îl numeau *poesis*, sau creațiune”<sup>18</sup>. Întotdeauna creația presupune armonia; ea nu poate porni decât dintr-un suflet bogat, armonios. Aceste noțiuni se corelează la Iorga în chip necesar.

În constituirea cunoștinței istorice, ca un întreg organic și dinamic, care să redea „tragedia acestui neam omenesc”, istoricului îi trebuie nu numai informație bogată și inteligență ci și ceea ce numește el *fantezie*. Dar nu fantezia istoricilor romantici, „care creau ceea ce nu era, sau adăugau și îndreptau ceea ce nu era permis a se adăuga sau îndrepta”. Aceea e fantezia „literară”, un veșmînt exterior. Fantezia istoricului e de cu totul altă natură, una „reproductivă, creatoare și ea în felul ei”<sup>19</sup>. Înțeleasă în felul acesta, ca fantezie *reproductivă*, ea poate fi considerată, așa cum ne face Iorga să înțelegem, o categorie a cunoașterii. E ușor de văzut că în cazul acesta un rol hotărîtor îl are, cum spune el, „talentul și entuziasmul pentru subiect”<sup>20</sup>. Dar nu e mai puțin adevărat că fantezia intră, într-o măsură sau alta, în toate domeniile cunoașterii. Se vorbește adesea, și nu fără temei, de fantezie științifică. Altfel nici nu ne-am putea imagina constituirea ipotezei. Fără fantezie, reproductivă, *poesisul* filozofic ar fi și el de neînchipuit. Cele mai mari opere istorice, și putem adăuga, cele mai mari opere de cultură în general, „au în ele *poesia simțirii și poesia stilului*”<sup>21</sup>. *Poesis* înseamnă la greci: *armonie, creație și înțelepciune*, adică viață pe măsura gândului.

Esențial este aici faptul, care trebuie subliniat încă o dată, că forma nu-i un element exterior, decorativ, ci rezultă din organizarea materialului, descoperind și refăcînd legăturile dintre fapte și perioade istorice. Stilul este oarecum măsura conținutului. Dar numai un istoric talentat, spune Iorga, e în stare să realizeze și această condiție. Talentat în sensul atașamentului la obiect precum și a capacității de a da expresie vie

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 343.

*Dynamisul* este încă o altă categorie pe care o găsim la baza gândirii sale. În felul acesta subiectul, subliniază Iorga, va trăi și va fi mai frumos, „simplu, oricât de mare ar fi“, „inteligibil, oricât de grele probleme ar atinge, și ideea va veni de la sine, nu ca un ingredient impus de modă, ca o pedanterie, ci ca un proces firesc al vieții complete și puternice“<sup>22</sup>.

Nu e greu de înțeles că Iorga militează pentru cultivarea vocației în istorie. Nu oricine poate să fie un istoric adevărat. Eruditul nu e istoric în sensul cel mai riguros al cuvântului. Munca lui este utilă, însă parțială; valoarea formativă a istoriei rezultă numai din cuprinderea întregului, din detașarea sensului.

Întregul istoric la Iorga se diferă de seria istorică: prin mai mult dinamism și organicitate. La Iorga un rol important l-a jucat și tradiția, ea însăși o categorie ce aparține mai multor domenii de cercetare. Aici tradiția este, cum s-a spus, și o formă a luptei împotriva cosmopolitismului. Cosmopolitismului îi opunea ideea tradiției, ethosul românesc. Este și un tradiționalist, însă tradiționalismul lui, judecat în ansamblul gândirii este larg. El și-a imaginat istoria spirituală concretă a poporului român ca o sinteză vie, fecundă între tradiție și experiența contemporană, în ceea ce are ea mai semnificativ. De aici și ideea, mult mai veche, că istoria națională trebuie gândită în cadrul istoriei universale. Practic, această legătură o concepea ca un schimb de valori în care să fie cunoscut mesajul uman al culturii noastre. Fiindcă la noi, în întreaga noastră istorie critică, acest deziderat este o idee de valoarea unui ideal. Și Iorga a trăit și a realizat în modul cel mai strălucit această năzuință — fațeta majoră a patriotismului său. La numele istoricului, cinstit de atâtea instituții de cultură din lume, se asocia și acela al poporului căruia îi aparținea.

Opera lui Iorga trece, cu toate contradicțiile și limitările ei, mult dincolo de condițiile istorice concrete; prin ceea ce are mai trainic ea a învins timpul. Și în acest sens are și o valoare istoric-ontologică, existențială chiar, pentru definirea energiei creatoare a poporului nostru. Așa cum, de pildă, poezia lui Goethe, și a altor poeți universali, răsfringe ceva din omenescul popoarelor respective. De aceea am spus că, prin ceea ce rezistă în opera sa, Iorga aparține tuturor timpurilor: geniile sau personalitățile creatoare puternice nu pot fi desprinse de întreaga istorie a poporului sau națiunii respective. E un produs istoric nu numai în sensul raportării la condițiile imediate, ci și altfel: e un fel de încununare a unor eforturi istoriografice, și spirituale în general, ce se întind pe perioade îndelungate. Opera lui Iorga cuprinde, ca valoare, mai mult decât ar putea încăpea chiar și în conștiința celei mai înaintate burghezii din perioada interbelică, dacă a putut să existe o asemenea burghezie. Ar fi simplist și naiv să reducă cineva, mecanic, o operă atât de vastă sub niște imperative politice înguste și chiar reacționare.

Am spus că în opera lui Iorga întâlnim afirmată cu forță — intrucît tot ce am spus pînă aici vine în sprijinul acestei teze — ideea de activi-

<sup>22</sup> *Ibidem*, p., 44—45.



tate creatoare. Poate sînt puțini cititorii care s-ar aștepta la afirmația că în concepția lui Iorga, un spirit atît de viguros, ideea creației se asociază intim cu sentimentul, fecund la el, al singurătății. Nu ca o smulgere brutală din experiență ci ca o distanțare necesară de ea. În actul creației, subiectul, ne spune Iorga într-una din cugetări, se regăsește pe sine. Se regăsește într-o tainică și fecundă activitate. În procesul creației acesta este momentul de cea mai *intensă* comunicare cu experiența, tocmai pentru că omul a luat distanța necesară ca s-o poată măsura. Ne îndepărtăm de fenomen, spunea undeva Lenin, ca să-i putem surprinde mai bine esența, să-l putem stăpîni în practică. Ceea ce este valabil pe planul cunoașterii este la fel de valabil și în sfera largă a conștiinței. Și poate că, într-un anumit sens, este valabil pe un plan și mai general; al istoriei cunoașterii. Din cînd în cînd conștiința s-a întors spre sine, a făcut chiar abstracție de lumea exterioară, și după aceea a revenit din nou spre această lume, convinsă fiind nu numai că reprezintă ceva, dar că reprezintă și ceva real. Marii creatori, ne face Iorga să înțelegem, nu sînt cu necesitate mari însingurați, însă o conștiință creatoare este cu necesitate problematică. Pe lîngă realizarea unei intensități în zbuciumul subiectiv, conștiința problematică se pricepe și la sesizarea afirmativului, pozitivismului în lume.

\*

O altă categorie asupra căreia insistă Iorga, una din cele mai importante, este ceea ce se numește *spiritul istoric*, care se referă la înțelegerea sensului istoriei. Istoria urmărește și formarea spiritului istoric; mai mult, a sentimentului devenirii. Spiritul istoric presupune o metodă proprie, „capabilă a fi mutată în oricare alt domeniu“ uman de cercetare. Și aceasta este posibil numai atunci cînd „lucrurile apar toate organice“, cînd „toate elementele colaborează către un ansamblu solidar“<sup>23</sup>.

O componentă a spiritului istoric, care lărgeste mult orizontul uman, este ideea de dezvoltare, ca o creștere organică. Acest spirit istoric, spune el, rezultă în primul rînd, „în simțul neconținut al *dezvoltării*. N-avem a face pe lume cu lucruri care stau prin ele și trăiesc prin ele. Fiecare vine dintr-un trecut, care se află în el, și cuprinde semințele gata să izbucnească ale unui viitor. Multe judecăți vor fi atunci astfel“. „Pe dunga desfășurării fără capăt trebuie așezate toate obiectele cugetării noastre pentru a le smulge atîta înțeles cît e puterea mijloacelor de înțelegere și mai ales de divinare“. De aici trebuie reținută următoarea idee: că evoluția apare ca dezvoltare, că în cadrul procesului evolutiv fiecare moment „vine dintr-un trecut“ și „cuprinde semințele gata să izbucnească ale unui viitor“<sup>24</sup>. Dacă înțelegem istoria ca o succesiune de momente, care se integrează organic în proces, derivînd unele din altele, atunci multe judecăți se vor schimba. Va fi înlăturată și prejudecata cu tipul de gîndire.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 160.

bazat pe *relația de succesiune* se contrapune aceluia fondat pe *corelație*, pe ideea de structură.

Alături de acest aspect, care e și un sentiment, ce contribuie la definirea istoricității, se mai adaugă încă unul: „Acela al relativității tuturor cunoștințelor despre o realitate care nu ni se arată decît cu multă greutate și numai într-o parte a ei. E o iluzie că putem reduce la o simplitate din care putem alege numai o parte a notelor atît de variate care se alcătuiesc”<sup>25</sup>. Ambele sînt note definitorii ale istoricității. Ideea relativității mai trebuie înțeleasă și altfel, în sensul următor: devenirea, sau dezvoltarea, fiind absolută, formele de existență nu pot fi decît relative. Problema dezvoltării, a cauzelor acesteia, a progresului geniului uman, intră în mod hotărît în domeniul de preocupări al teoriei istoriei.

E ușor de înțeles acum faptul că toate conceptele analizate pînă aici constituie scheletul teoretic esențial al *Generalităților* sale. Ele converg, după cite am făcut să se înțeleagă, spre ideea de *organicitate*, precum și spre aceea de *valoare umană*. Este semnificativ în această privință și felul cum definește Iorga categoria frumosului. Frumosul în accepțiunea poporului, e „un cuvînt integral” și nu unul „care să cuprindă o parte a frumuseții: este vorba prin urmare de un complex, de o legătură, de o potrivire, de o armonie în care pot să intre și elemente care în sine nu sînt numai decît frumoase, dar care sînt frumoase împreună”<sup>26</sup>. Deci nu numai știința și filozofia încep de acolo de unde apare relația, dar și frumosul ca atare și chiar și caracterul uman frumos.

Iorga a fost un umanist și oricît de limitat ne-ar părea el astăzi umanismul său e o notă a întregii sale activități. Acest umanism se definește totodată ca *istorism* și ca *raționalism* — care este, cum vom vedea, mult deosebit de raționalismul clasic: la noi, de pildă, cel maiorescian.

\*

În încheierea acestor considerații să mai discutăm încă o problemă. Cine a citit *Generalitățile* lui Iorga, ca și *Cugetările* și alte scrieri cu caracter mai filozofic, mai teoretic, a putut rămîne nedumerit în legătură cu atitudinea sa contradictorie față de filozofie. S-a spus că Iorga a fost sceptic față de valoarea filozofiei, „coașa uscată a înțelepciunii”. Chiar și Tudor Vianu referindu-se la Iorga în *Arta prozatorilor români*, rămîne în jurul opiniei amintite.

Din ce am spus pînă acum credem că se poate desprinde un fapt cert: el a subliniat importanța gîndirii teoretice, a filozofiei, în *interpretarea faptelor*, în *înțelegerea* lor. În afară de fapte în conștiința critică a istoricului, spune Iorga, intră și „*concepția istoricului, care atinge che-*

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>26</sup> *Scrieri despre artă*. Antologie și prefață de Barbu Teodorescu, 1948, p. 24; *Pagini alese*, Antologie și studiu introductiv de M. Berza, 1965; Ștefan Pascu, *Nicolae Iorga, savant și gînditor*, „Anuarul Institutului de istorie din Cluj”, 1966.

*marca științei sale*, scopurile cărora trebuie să le servească, căile pe care trebuie să înainteze, precum și *sensul pe care-l atribuie* domeniului mai vast asupra căruia se îndreaptă studiile“. Din cînd în cînd „răsar inteligențe care lărgesc sau schimbă chiar cu totul aceste concepte despre natura științei și valoarea instrinsecă a obiectului ei. Ele dau, uneori, prin talentul de scriitor, care e unit cu însușirile filozofice ale spiritului, opere istorice, în care trecutul învie prin viziunea unui poet de a crea din rămășițe viața care a fost”<sup>27</sup>. Ca atare, filozofia apare ca o componentă necesară în orice act de cunoaștere istorică, în orice creație. Nu e greu deci de înțeles că în personalitatea lui Iorga s-au întrunit, într-un mod fericit, rigorile spiritului științific, talentul de scriitor și însușirile filozofice ale spiritului său. Și dacă ideea de geniu se asociază cel mai bine cu aceea de creator, atunci Iorga a fost un model. Dar să reținem faptul esențial: în mod conștient Iorga face loc gândirii filozofice în cunoașterea evenimentelor, în stabilirea valorii și trăsăturilor lor caracteristice.

Dificultatea începe însă pentru cercetătorul acestei probleme de-abia atunci cînd trece la analiza a ceea ce se poate numi metodologia și filozofia lui implicit afirmate. Faptele sînt pătrunse de mintea omului numai atunci cînd sînt puse în relație cu altele, și cu categorii mai largi. În analiza materialului se dezvăluie forța spiritului său, surprinzător prin mobilitatea, originalitatea și adîncimea legăturilor pe care le stabilește. Și acum putem face încă o precizare: Iorga e romantic și prin caracterul dinamic al gândirii sale, întotdeauna structurată în jurul unor idei conducătoare, foarte aproape de ceea ce știm că romanticii numeau fenomen original în gândire, sau de ceea ce se numește concept dialectic, viziune dialectică asupra fenomenelor. Dialectica apare în dinamica gândirii sale, ca și în teoria asupra existenței, a dezvoltării.

Dacă Iorga s-a arătat uneori sceptic față de filozofie, comparînd-o cu o coajă uscată deasupra existenței, a vieții, trebuie să precizăm însă despre ce fel de filozofie e vorba. E aici doar o aparentă contradicție între experiență și filozofie. Critica lui este îndreptată, în fapt, împotriva unor anumite filozofii: a formalismului steril și a subiectivismului. Opoziția aceasta dublează pe cealaltă, din plan moral. De fapt întreaga materie a *Cugetărilor*, ca și ideile din *Generalități*, izvorăsc din experiența, se sprijină pe conceptul de viață, adîncită pînă la atingerea semnificațiilor ei cele mai adînci. Există în gândirea lui Iorga această înclinație spre sesizarea conflictului dintre ceea ce se numea, într-o altă ideologie filozofică, *natură* și *convenție*. Și acest fapt ne ajută să înțelegem mai bine și unele afirmații pe care le face la adresa filozofiei. Pentru Iorga însă istoria filozofiei nu apare ca o priveliște dezolantă, unde concepțiile și sistemele se ruinează unele pe altele, fără vreun rezultat pozitiv.

Cum se ajunge, după el, la formalismul filozofic, adică cum filozofia devine inutilă? Omul, spune Iorga, „are o pornire naturală, fatală însă, către formule“, fapt care este impus adesea de „lenca de a gândi, de a verifica, de a localiza, de a împropăta adevărurile moștenite“. Avînd re-

<sup>27</sup> *Generalități asupra studiilor istorice*, p. 31.

gula care „restringe și reține“ ești scutit astfel „de toată dibuirea dure-roasă, de toată drama conștiințelor în căutarea a ceea ce trebuie, a ceea ce se poate“. În concluzie: raționalismul, care „a adus servicii atât de mari gândirii“, „ne stă la îndemână pentru a ne deprinde cu arta formulării și a ne da încredere în uimitoarea lor putere“<sup>28</sup>. Dar Iorga nu respinge aici raționalismul filozofic în general. El s-a îndoit în primul rînd de valoarea metodelor de cercetare constituite în spiritul raționalismului abstract, *analitic*. E și el un raționalist, de altă factură: *sintetic, dialectic, concret*; unul care face loc și *evoluției și creației și libertății*.

Este știut faptul, subliniat nu o dată de clasicii marxism-leninismului, că între raționalismul abstract și experiență sau viață, în sensul cunoașterii și acțiunii umane, s-a deschis la un moment dat o mare și plină de consecință contradicție. Era contradicția dintre conținut și formă, dintre realitate, pe de o parte, și anumite percepțe filozofice și morale pe de altă parte. Secolul al XVIII-lea, sublinia Marx, „nu a rezolvat, prin urmare, marca opoziție dintre substanță și spirit, dintre necesitate și libertate, dar el a opus una alteia ambele laturi, făcînd prin aceasta necesară suprimarea lor“<sup>29</sup>. La Leibniz, dintre filozofii moderni, găsim chiar o încercare, o primă tentativă mai completă, de a împăca aceste contradicții. El făcea acest lucru cu temperamentul lui, inclinat spre conciliere, și de pe pozițiile burgheziei germane. Și atunci cînd spunea că dintre toate lumile posibile aceasta este cea mai bună, se gîdea nu la realitatea socială germană, ci la *această lume*, cea gîdită de el, unde toate determinațiile contrare tind să se prindă în sinteze sau, mai exact, să se concilieze. Leibniz și Rousseau sînt cei doi precursori ai romantismului modern.

Deci, putem spune că Iorga respinge numai formalismul, care se leagă de o anumită formă istorică a raționalismului. Dezvoltarea vertiginosă a științelor naturii, și nu numai a științelor naturii, a pus în discuție, chiar în secolul trecut, problema delimitării dintre aceste științe și cele umanistice, concret, istoria. Ceea ce am văzut că a încercat să facă și Iorga. Însă, uneori, prin aplicarea necritică a metodelor acestora în domeniul umanului, raționalismul pierdea în adîncime. Contradicția amintită se perpetua într-o altă formă. Scientismul a fost încă un izvor al formalismului. Aceasta era situația în filozofia și gîndirea socială nemarxistă din secolul trecut, cînd și-a început el activitatea. Iorga este un antiscentist, fiindcă scientismul este generator de erori; subliniem, scientismul și nu gîndirea științifică, nici filozofia raționalistă și materialistă.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 145. Ca să ne dăm și mai bine seama de conținutul acestor afirmații, mai reproducem următorul text: „Raționalismul mecanizat, spune Iorga, are drepturile sale, dar nu există numai raționalism mecanizat. Și nu există numai siguranța, dar există și îndoiala din care pot ieși mii de siguranțe ale viitorului, supuse la rîndul lor unei revizuirii care vine din considerarea aceleiași chestiuni din alt punct de vedere, sau prin singurul aparat al unui suflet altfel format și care și-a petrecut viața altfel, în alt mediu și cu alte chemări din partea naturii“, p. 226.

<sup>29</sup> Marx — Engels, *Opere*, vol. I, p. 106, Editura pentru literatură politică, București, 1957.

În orice caz, cine dorește să aibă conștiința largă asupra marilor probleme care au frământat cultura noastră la sfârșitul secolului trecut și în secolul nostru, cine dorește să vină în atingere cu ceea ce se numește spiritualitatea unei culturi, nu poate ocoli opera lui Iorga, atît de multivalentă. În ea universalul și individualul, etnosul și etosul, formează sinteză, o sinteză aparte, foarte adîncă în concretitudinea ei. Iată adevărul care a stat și la baza *Istoriologiei*, pe care cineva o apropia de ideea de structură biologică organică. Dacă am încerca să găsim influențele filozofice care i-au determinat o anumită direcție, am ajunge, probabil, la adevărul cuprins în următoarea cugetare a sa: „Sufletele tari nu sînt cele rezimate pe multe proptele, ci acelea care stau numai în temelia lor“.

Pentru adevăratul creator, pentru acest exemplu unic de realizare, „nu e nimica mai dulce și mai sfînt decît rostirea nelămurită a unei idei ce va răsări, fie în mintea omului, fie în timpul oamenilor“. Iată una din semnificațiile umane ale activității sale vaste, spre care tinerele generații, întorcîndu-se, găsesec ceva din ideile și idealurile lor. Se pot întoarce, într-adevăr, spre una din marile lumini ale veacului.

#### ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ У НИКОЛАЯ ЙОРГИ

(Резюме)

Автор статьи занимается менее обсужденным в румынской литературе вопросом, а именно философской концепцией этого учёного, который был историком, литературным историком, мыслителем, моралистом, великим художником правед. Автор исходит из некоторых существенных фактов: Н. Йорга является *философской натурой*, и скептицизм, проявляемый им иногда к философии фактически относится к догматическому рационализму и к субъективизму.

Несмотря на то, что Н. Йорга отклонил историографический романтизм, для автора статьи он остаётся своеобразным, передовым романтиком. Иначе говоря, в произведениях Йорги встречается много элементов *диалектики*, синтезирующего мышления и широкого гуманизма. Все теоретико-философские понятия, рассмотренные им в *Generalități*, сходятся некоторым необходимым образом к понятию органической, динамической структуры. *Poiesis* в древнем значении, как форма и творчество и *dynamis* являются два существенных определения всего его творчества. Его сознание было глубоко структурировано диалектически; однако он достиг наиболее высокого напряжения тогда, когда занимается практическими вопросами, главным образом вопросами морали.

Однако ни у кого, после Эминеску, идея творческого труда не утверждалась с такой силой как у Йорги. И нигде и никто, как это кажется, не писал больше его, с тех пор как человек открыл это искусство письма. Он был — по словам Дж. Кэлинеску — всеобъемлющим специалистом, был умом, сравнимым с Волтером своей личностью, и изумительным оратором. Тот, кто хочет ознакомиться с историей мыслей румынской культуры первых четырёх десятилетий этого столетия и хочет понять что-нибудь из того, что можно бы назвать духовностью одного народа, не может обойти творчество этого гения.

Йорга был великим гуманистом. И если кто-нибудь специально занимается бы установлением влияния, испытанных Йоргой, возможно постиг бы содержание одной из его мыслей, согласно которой сильные умы имеют свою основу в первую очередь в себе. Действительно, он был одним из великих просветителей нашего столетия.

## LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE CHEZ NICOLAS IORGA

## (Résumé)

L'auteur de l'article aborde un problème relativement peu débattu dans l'historiographie roumaine: celui de la conception philosophique de ce savant: historien, historien de la littérature, penseur, moraliste et même grand peintre des moeurs. Toute la discussion part de quelques faits essentiels: N. Iorga est une *nature philosophique* et le scepticisme dont il fait montre parfois à l'égard de la philosophie s'adresse en fait au rationalisme dogmatique et au subjectivisme.

Pour l'auteur N. Iorga, bien qu'avant rejeté le romantisme historiographique, reste un romantique, mais un romantique *sui generis*, de type avancé. Autrement dit, on rencontre dans l'oeuvre de Iorga de nombreux éléments de *dialectique*, de pensée synthétique et d'humanisme compréhensif. Tous les concepts théoriques et philosophiques, qu'il a soumis à sa critique surtout dans *Generalități*, convergent pour ainsi dire nécessairement vers celui de structure organique et dynamique. La *poiesis* au sens antique, comme forme et création, et la *dynamis* sont deux déterminations essentielles de toute son oeuvre. Sa conscience a été structurée dialectiquement en profondeur; mais c'est en se penchant sur les problèmes pratiques, surtout de morale, qu'il a atteint la plus haute tension.

Depuis Eminescu, jamais l'idée de travail créateur n'avait été défendue avec autant de force que chez Iorga. Et jamais personne, semble-t-il, depuis que l'homme a découvert l'art d'écrire, n'a écrit autant que lui. Il fut, comme disait G. Călinescu, un spécialiste total, un esprit comparable à Voltaire par sa personnalité et un orateur impossible à rendre par écrit. Celui qui veut connaître l'histoire des idées dans la culture roumaine pendant les quarante premières années de notre siècle et saisir au moins quelques traits de ce qu'on pourrait nommer la spiritualité d'un peuple, ne peut négliger l'oeuvre de cet homme génial.

Iorga fut un grand humaniste; et si l'on voulait plus particulièrement établir les influences qu'il a subies, on pourrait s'appuyer éventuellement sur le sens d'une de ses réflexions, à savoir que les grands esprits ont d'abord leur fondement en eux-mêmes. Il fut en vérité l'une des grandes lumières du siècle.

## A FILOZÓFUS GAÁL GÁBOR

TOTH SÁNDOR

Irodalmi tájékozódású köztudatunk Gaál Gáborban elsősorban, sőt olykor kizárólagosan az irodalom kritikust és irodalomszervezőt, írók nevelőjét látja. Úgy tűnhet joggal, hiszen szellemi életünkben ilyen jellegű munkássága a legnyilvánvalóbb. Közvetlenül és, hogy úgy mondjuk, lajstromozhatóan, valóban szépirodalmunk köszönheti a legtöbbet neki.

Egyoldalúnak bizonyul ez a besorolás, ha szembesítjük Gaál szellemi formálódásával, pályája, műve egészével. Akkor ugyanis kiderül, hogy nemcsak vérbeli, érzékeny kritikus volt, hanem valami más is: filozófus. És éppen filozófusi kvalitásainak és filozófiai műveltségének van jelentős szerepe abban, hogy irodalomkritikai-esztétikai, szerkesztői-közéleti tevékenységében oly értékeset és időt állót alkotott.

Centrális a filozófia szerepe egész alkotói tevékenységében, s ezt így tudta ő maga is. Egyik önéletrajzi fogalmazványában — az 1949–50-es években — így írt erről: „Tanári pályára készültem azzal a céllal, hogy tanári tevékenységem mellett irodalmi tevékenységet fejtsék ki, közelebbről, hogy irodalomtörténész, illetve kritikus legyek. Az egyetemi éveim előhaladásával azonban mind fokozottabban bölcséleti és társadalomtudományi érdeklődés alakult ki bennem.”<sup>1</sup>

Ez az érdeklődés ettől kezdve döntő módon alakította egész intellektusát. Már egyetemi hallgató korában a filozófiát történelmi jelenségnek, a kor szellemi kvintesszenciájának tudta, s azt várta tőle, hogy áthassa, alakítsa, magához hasonítsa az egész életet. Vallotta, hogy e funkcióját a filozófia akkor teljesítheti optimálisan, ha nem marad meg önmagába forduló szakfilozófiának, ha képes áthatni és felvillanyozni a szellemi szféra egészét, és így felerősítő áttételek útján sokszorozza meg hatását a valóságra. Ebben az összefüggésben ismeri fel a fiatal Gaál Gábor, hogy a szépirodalom — mellyel már korábban eljegyezte magát — a korproblémák legnagyobb hatásfokú tudatosítója lehet, a Szellem olyan megnyilvánulási formája, mely közvetlenül és széles fronton töltheti be ember-

---

<sup>1</sup> Önéletrajz-fogalmazvány I. (1949–51) G.G.-archívum; személyi iratok doszsiéja.

formáló, valóságalkító rendeltetését. A szépirodalomban érvényesíteni a filozófia szellemét, annak meghatározott kisugárzását jelenti. Ez összefüggések tudatosodása nem kis mértékben járult hozzá ahhoz, hogy végül is — teoretikus beállítottságának megfelelően — abban a szépirodalmi műfajban (irodalomkritika, esszé) találta meg legegényibb hangját, amely fogalmiságával az irodalom öneszmélése, önismerete, önmagáról való tudata, s mint ilyen rendeltetésénél fogva az irodalom leginkább filozófikus műfaja. („A kritikus a filozófia igazi lírikusa“ — írja bécsi emigrációja idejéből megmaradt egyik jegyzetfüzetében.<sup>2</sup>)

Filozófiai hozzáállása az irodalom kérdéseire buktatókat is rejt magában, olykor a kérdések túlspekulálásába bonyolódik, máskor — a mostoha szellemi éghajlat hatására — doktrinérnek mutatkozik. Mindez eltérően azonban irodalomkritikai munkásságának nagy érdemei mellett.

Gaál Gáborban az író-művész és a filozófus szintézise valósult meg egy személyben. E szerencsés találkozás következtében az irodalmi művet kettős perspektívából vizsgálta: azonosulva vele és elkülönülve tőle; az irodalmat egyszerre értette belülről, autonóm önvilágában, és látta kívülről az egész összefüggésében, mint az ember világának szerves, működő részét. Gaál írói-irodalomkritikusi nagyságának a kulcsát a filozófusnál találjuk meg. Aki ezt az összefüggést szem elől téveszti, az életmű megértéséhez vezető út Ariadné-fonalát veszíti el.

G. G. filozófiai formálódásának útja a marxizmusig valóságos filozófiai odüsszeia: sokféle bolyong, sokféle bölcselőnél fordul meg, sokszor megkésve indul tovább, de amikor a húszas évek végére haza ér Ithakájába — a marxizmushoz —, tarsolyában a klasszikus és a modern filozófiai gondolkodás sok olyan értékét hozza magával, amely termékenyítőleg épül be marxista szintézisébe. Ennek a vargabetűs útnak itt csak néhány főbb stációját említhetjük meg.

A fiatal Gaál filozófiai stúdiumairól tanuskodó legkorábbi dokumentum egy 1914 tavaszán írt terjedelmes szemináriumi dolgozat, Vörösmarty Mihály *Délsziget* c. eposztörredékéről. A dolgozat, szerzőjének (a pesti egyetem bölcsészkarán III. éves magyar-latin szakos hallgató) figyelemre méltó általános filozófiai tájékozottsága mellett, a hegeli filozófia — tartalmi és formai jegyekben egyaránt jelenlévő — rendkívül eleven hatását mutatja.<sup>3</sup> Kétségtelen, hogy a dolgozat keletkezésének idején G. G. filozófiai formálódásában friss, eleven és központi fontosságú a Hegel-élmény.

De hogyan juthatott el a fiatal filozópter 1914-re Hegelhez, akinek a filozófiája szinte teljesen hiányzott az akkori magyar szellemi élet spektrumából? Filozófia professzora, az általa is nagyra becsült Alexander Bernát a badeni újkantiánus iskolához állt közel, számára Kant volt a

<sup>2</sup> 2. sz. jegyzetfüzet a bécsi emigráció éveiből, G.G.-archívum: 21-es számú irattartó doboz.

<sup>3</sup> Vörösmarty Mihály *Délsziget* c. eposztörredékének elemzése — szemináriumi dolgozat, 1914. május. (A dolgozat kéziratot tisztázata egy 87 lapos füzetet tölt meg.) G.G.-archívum: 21-es számú irattartó doboz.



nagy klasszikus. Tanítványai figyelmét is nyilván nem az újkantiánusok által túlhaladottnak vélt Hegelre irányította, hanem elsősorban Kantra, majd következő lépésként a kortárs badeni újkantiánusokra, Wilhelm Windelbandra, Heinrich Rickertre, Georg Simmelre. (G. G. alapos Kant-stúdiumairól a *Délszigetről* szóló szemináriumi dolgozata is tanúskodik.)

Ha a badeni iskoláig professzori irányítás mellett juthatott el Gaál Gábor, innen már önállóan léphetett tovább: Georg Simmel az életfilozófia képviselőjére, a szellemtörténész Wilhelm Dilthey-re irányítja figyelmét, Dilthey-től pedig már közvetlen út vezet vissza Hegel felé. Ennek az útnak az egymásba kapcsolódó közvetítő láncszemeit itt nem áll módunkban behatóbban megvizsgálni.<sup>4</sup> Ehelyett csupán magának az útnak egy sajátosságára hívjuk fel a figyelmet. Arra, hogy Kanttól Hegelhez nem a történeti staféta (Fichte—Schelling) közvetítésével, hanem egy a korabeli filozófiát érintő kerülő úton jut el: Kant — a badeni újkantiánus iskola, ezen belül Georg Simmel és innen visszafelé: — Wilhelm Dilthey — Hegel.

Szóljunk azonban arról is, amit azokban az években Pesten el nem kerülhetett, de elutasított. Elsősorban a pozitívizmusról, valamint a vele rokon empiriokriticizmusról (amelyet az általa is látogatott Galilei-körben azokban az években „a tudomány utolsó szava”-ként népszerűsítettek). Nos, szöges ellentétben e filozófiák ismeretelméleti agnoszticizmusának világnézet-ellenes konzekvenciájával, G. G. kezdettől végig egyértelműen vallja, hogy minden filozófia lényeges funkciója a világnézeti funkció és önmagát csonkítja meg az a filozófia, amely erről lemond. A pozitívizmussal és empiriokriticizmussal ilyen megfontolásokból való szembefordulását nem sokkal későbbi keltezésű szövegek dokumentálják, s ezek közvetve utalnak arra is, hogy a hasonlóképpen agnoszticista újkantiánus filozófiától is volt ami taszítja.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> 1905-ben jelent meg Wilhelm Dilthey öregkori műve: *Hegel ifjúságának története (Die Jugendgeschichte Hegels)*, s ez a mű a XX. századi polgári filozófiában jelentkező Hegel-renaissance egyik elindítójának bizonyult. (Vö. Lukács György, *Az ész trónfosztása*, Budapest, 1956. 428. és a következő lapokkal. Lukács idézett művében a 344—356. lapokon viszont Georg Simmel „rendhagyó” újkantiánusságáról, életfilozófiai affinitásairól értekezik, olyan vonásairól, amelyek Dilthey felé közelítik.)

<sup>5</sup> Ezt, valamint az alábbi következtetéseinket az 1914-től kezdődő évtized következő dokumentumainak összevetésére alapozzuk:

1. a már idézett szemináriumi dolgozat 1914-ből;
2. a *Jelenkor* c. budapesti irodalmi és kritikai folyóirat (Szerkesztette: Hevesy Iván) 1917 novemberétől 1918 márciusáig megjelent (I. évfolyam 1—5.) számaiban publikált G.G. könyvkritikák;
3. a bécsi emigráció éveiből való (1-től 4-ig számozott) négy jegyzetfüzetének számos bejegyzése;
4. egy Gaál Gábor által a húszas évek elején szerkesztett filozófiai antológia túlnyomó részt nyomdakész kézírata, a klasszikus auktorok reprezentatív szövegei előtt a filozófusok medallion-portréi G.G. tollából. Az 1300 nagy formátumú lapra rugó, négy vaskos dossziét megtöltő anyag a következő címet viseli: „Bölcséleti koszorú a nyugat-európai gondolkodás köréből” (1953-ban az akkor már súlyosan beteg Gaál Gábor a dossziékra a következő tárgy-megjelölést írta fel: „Filozófiai olvasókönyv 1918—1921-ből”.)

Későbbi dokumentumokból következtethetünk vissza arra is, hogy más meggondolásokról, de hasonló határozottsággal utasította el azt a természettudományos jellegű — lényegében régi típusú — materializmust, amelynek az idő tájt Pesten Ernst Haeckel szerzett bizonyos körökben tekintélyt.

A marxizmust viszont — az akkori szociáldemokrácia ortodox vagy revizionista teoretikusainak tolmácsolásában — közgazdasági-politikai doktrínának ismerhette meg, amely felkelthette ugyan érdeklődését, de akkor megismert formájában nem elégíthette ki a filozófia iránt támasztott igényét.

(A tizes évek Pestjén egyedül Szabó Ervin tanulmányi körében kaphatott volna indítékokat a marxi mű filozófiai tartalmának a felismeréséhez. A fiatal Gaál Gábornak azonban nem lehetett kapcsolata Szabó Ervin körével. Ha lett volna, akkor erről feltétlenül beszámolt volna az 1949—51-es évből fennmaradt önéletrajzi fogalmazványában, ahol e témára vonatkozó ennél kisebb jelentőségű adalékokat is fontosnak tartott megemlíteni.)

Nem kerülhette el G. G. a tizes évek Budapestjén Nietzsche-t sem, aki igen ellentmondásosan hathatott rá. Csillogó aforisztikus stílusa elbűvölhette az irodalmárt, lázongása rokonszenvre találhatott a világával elégedetlen emberben, ám rapszodikus csapongása hiányérzést válthatott ki a gondolkodásbeli rendet és fegyelmet igénylő Gaálban; úgyszintén sokszor agresszív irracionálizmusa is sérthette a ráció iránti feltétlen tiszteletét. Amilyen biztos az, hogy a tizes évek Pestjén Nietzsche-t nem kerülhette el G. G., olyan biztosan következtethetünk arra, hogy ezt a Gaál Gábort Nietzsche vonzotta is, taszította is, de feltétlenül további keresésre ösztönözte.

Általánosabb érvénnyel is ez a keresés, ez a minden irányzat és gondolkodó felé érvényesülő elvi nyitottság tűnik a fiatal G. G. filozófiai formálódása egyik jellemző vonásának, amire a továbbiak során még visszatérünk. Az kétségtelen, hogy a hegeli filozófia korai megismerése egész további fejlődésének legnagyobb hatású tényezője volt, s azt, hogy az alapos Hegel-stúdiumok megelőzték a marxizmussal való ismerkedést, eppenséggel igen szerencsés körülménynek tekinthetjük. A fordított sorrend tempóthatta volna a hegeli nagy vívmányok iránti érzékenységet. Hiszen — utaltunk már erre — a marxizmus akkori szociáldemokrata értelmezése — ortodox és revizionista változatában egyaránt — inkább doktrínér politikai elmélet volt, semmint a kor filozófiája, amely — s a fenti meggondolások tekintetében ez a lényeges — szem elől tévesztette, elhanyagolta azt, ami a marxizmus eleven lelke: a dialektikát.

Minden jel arra mutat, hogy G. G. Hegelen iskolázott széleskörű filozófiai műveltsége nagy szerepet játszott abban, hogy amikor Marx, Engels, majd Lenin és más marxista szerzők műveit tanulmányozta, azokban a lényegyet, az alkotó dialektikus jelleget látta meg, ismerte fel kezdetől legfontosabbnak. Gaál marxista arcélének, kialakulásában jelentős szerepük volt e korai Hegel-tanulmányoknak, valamint annak a széles horizontú klasszikus és modern filozófiai műveltségnek is, amelyre a

további években szert tett. Például abban is, hogy — bár a korszak marxizmusa történelmileg determinált korlátainak negatív hatása alól ő sem vonhatta ki magát, mégis — még a legkedvezőtlenebb körülmények közt fogant elméleti munkásságában is felfedezzük a kitartó és sokszor sikeres törekvést az alkotó marxista gondolkodásra.

Klasszikus filozófiai műveltsége — s ezen belül is a hegeli filozófia központi szerepe — kétségtelenül a marxi—lenini filozófia befogadására készítette elő a talajt. Ugyanakkor — filozófiai fejlődése sajátos dialektikájának egyik aspektusa ez — a polgári filozófia poggyásza hátrálatja is a marxizmushoz közelítő útján. Ez a „közelítés“ egyébként is igen ellentmondásos. Ha az, amit G. G. filozófiai odüsszejájának nevezünk, egy sajátos vargabetű erejéig már a Kanttól Hegelig megtett útját is jellemezte, a — Hegeltől végül is Marxhoz vezető — bolyongásaira még fokozottabban érvényes. (Erre a szakaszra különben csak a húszas évek kéziratosa és publikált hagyatéka nyújt támpontokat. Az 1914—1920-as évekre jobbra csak ezekből következtethetünk vissza.)

Filozófiai tájékozódását — mint említettük — már a tízes évektől kezdve a kritikai nyitottság jellemzi minden irányzattal és gondolkodóval szemben. Választ keres az élet, az ember, a társadalom, a kor nagy kérdéseire, ám jól tudja — Hegel, Dilthey nyomán —, hogy az ő kora kérdéseire nem találhat választ elmúlt korok még oly jelentős gondolkodói nál sem. A klasszikus örökség tanulmányozásával párhuzamosan ezért irányul érdeklődése mind hangsúlyozottabban a saját kora gondolkodói felé. Saját kora filozófiai szintézisét keresi. Idegenkedik mindenféle dogmától és metafizikától, és várakozó bizalommal fordul minden olyan gondolkodó felé, akiben hasonló igényeket, humánizmusaival rokon törekvéseket vél felfedezni. Keresése során különböző gondolkodóktól átvesz a valóság problémáira használható megoldásokat ígérő eszméket (marxi eszméket is már igen korán). Ezekhez hosszabb-rövidebb ideig igazodik is, amint azonban valamelyiket nem találja kielégítőnek, elhagyja, ígéreteivel cseréli fel. Innen (még egyes húszas évekbeli írásaiban is) az eklektikusság látszata. Csak látszata, mert Gaál Gábor nem illesztget különböző eltérő elemeket és nem ismételi epigon módra, hanem a talált értéket vagy vélt értéket gondolatlaboratóriumában beolvasztja, újraönti, újraalkotja magának. (Ez az alkotó, feldolgozó törekvése aztán igen megnehezíti az írásaiban jelentkező különböző filozófiai hatások visszavezetését forrásaikra. A filozófiai hatások Gaálnál mindig átalakított, újraalkotott formában reprodukálódnak.)

Bonyolult folyamatról van itt szó, valóságos gondolati anyagcsere-folyamatról, melynek során években keresztül szinte párhuzamosan és egyidejűleg zajlik a felvett gondolatanyag organikus asszimilálására való törekvés, és az állandó felülbírálás és kirotálás folyamata.

A „premarxista“ húszas évek ez ellentétes folyamatának két jellemző mozzanatát említjük meg itt.

Az egyik: Gaál Gábort a veszített forradalom és súlyos következményei lelkiismereti-világnézeti-filozófiai válságba sodorják. Az a nagy dilemma emésztí, hogy szabad volt-e a forradalmároknak minden igazuk

mellett kockáztatni, amikor a vereség azokat a lömegeket taszította még mélyebb megaláztatásba, amelyeknek az emberi felszabadítása volt a cél.

Csakhogy a dolgokat következetesen és alaposan végiggondoló Gaál ennek az erkölcsi dilemmának a filozófiai magváig hatol. Törést, ellentmondást vél felfedezni az ember szubjektív igaza és a valóság objektív „ésszerűsége“ között (más az igazság és más a valóság). Ez aztán olyan résnek bizonyul, amelyen különböző irracionalista filozófiák eszméi, elemei tolnak válságba jutott gondolkodásába, hogy — a diadalmas ellenforradalmi reakció „racionális“ tényével szemben — ezek segítségével igazolhassa szubjektív forradalmiságát, a forradalom (tragikus) igazába vetett hitét. Jegyzetfüzetei egyértelműen vallanak arról, hogy az 1921—22-es években tetőző irracionalista, sőt misztikus beszűremlések végig az elkötelezett humanizmus, a politikai baloldaliság jegyében jelentkeznek. Ebből a szempontból nézve talán a legjellemzőbbnek tűnik, hogy miközben valósággal prófétákként tart számon olyan humanista irracionalistákat és vallásos gondolkodókat, mint Sören Kierkegaard, Henri Bergson, Paul Claudel, Dosztojevszkij és mások, a leghatározottabban elutasítja *A nyugat alkonyát*, Oswald Spenglernek filozófiailag ugyancsak irracionalista, világnézeti konzekvenciáiban pedig határozottan retrográd művét.

Szellemi válsága tehát nem ingatta meg politikai baloldaliságában, de filozófiai síkon elbizonytalanodást, irányvesztést okozott. A hajlamainak is megfelelő korábbi racionalizmusától eltávolodott különböző humán töltetű irracionalizmusok felé.

Nem vált irracionalistává. De ez évekbeli jegyzeteiben igen pregnánsan jelentkezik a filozófiai elbizonytalanodás, a szempontok fellazulása, ám ugyanakkor a filozófia intenzív igénye is. Filozófiai iránytűjének anomáliás, szeszélyes kilengései arra utalnak, hogy ezekben az években ellentétes filozófiai erőterek interferáló vonzkörében lebegett.<sup>6</sup>

A másik mozzanat az előbbit oldja fel. 1923—24-ben G. G. Németországban élt, Korda Sándor berlini filmvállalatánál volt dramaturg. Itt ismerkedett meg behatóbban — egyebek közt — Edmund Husserl fenomenológiájával. Husserl logicizmusa, racionalizmusa pedig nemcsak az irracionalizmusok vonzköréből való kiszabaduláshoz kínált fogódzókat, de egyben — áttételesen bár, és itt ki nem fejthető módon — a marxizmus-hoz való közeledését is elősegítette.<sup>7</sup>

A marxizmussal való ismerkedése egyébként már korán elkezdődött. Azonban — mint már szó volt róla — hosszú ideig csupán politikai doktrinát látott benne, amellyel rokonszenvezett, több gondolatát magáévá

<sup>6</sup> Vö. bécsi jegyzetfüzeteinek következő oldalaival: 1. sz. füzet 39—64, 67—72 lapok, valamint a füzetbe behelyezett két félvnyi jegyzet a dadaizmusról; 2. sz. füzet 14, 25, 30, 67—70 lapok, 4. sz. füzet 1—11 lapok, 3. sz. füzet 27—28 (Spengler), valamint G. G. *Vál. írások*, II. kötet 22—23. lapok (Spengler-recenzió).

<sup>7</sup> Vö.: 1. Gaál Gábor és Ben Ami 1927 áprilisában Kolozsvárott kiadott röpirata (*Erről van szó — Művészeti és emberi figyelmeztető*) 1234...: *Előszó a befejezéshez* c. Gaál-vallomásával; 2. Gaál Gábor. *A trónjavesztett filozófia — „Korunk“* 1929/2 127—128 — *Vál. írások* I. 283—285; 3. Szentgyörgyi Anna (G.G.), *Edmund Husserl*, „Korunk“, 1929, 7—8 558—560.

is tette, de nem tekintette filozófiának. Ez volt a marxizmushoz való viszonya 1919-ben is, amikor politikailag fenntartás nélkül csatlakozott a proletár forradalomhoz. Két 1922-ben megjelent könyvrecenziójában már felismeri (de sajátos módon félre is ismeri), hogy a marxizmus mindennek előtt filozófia.<sup>8</sup> A marxi filozófia első elmélyültebb tanulmányozására azonban — saját (önéletrajzi) beszámolója szerint — csak az 1923—24. évi berlini tartózkodása idején (tehát a Husserl-stúdiumokkal körülbelül párhuzamosan) került sor.<sup>9</sup>

A marxista filozófia egészével való azonosulása azonban még várat magára. Az 1927-es évből — abból az évből, amely irodalmi-esztétikai fejlődésének is fontos csomópontja — maradt ránk egy cikksorozata, amely ugyan még mindig nem marxistává válását dokumentálja, hanem a folyamatot, amelynek során a marxi eszmerendszert mindinkább asszimilálja és fokozatosan gondolkodásának tengelyévé teszi meg.

1927 tavaszától, szinte egész éven át *Huszadik Század* címen heti rovata volt a kolozsvári *Uj Kelet*nél. (A ciklus néhány szemelvénye a *Válogatott írások* második kötetében olvasható.<sup>10</sup> Több volt ez a rovat, nagyobb jelentőségű, mint a cikkdíjas munkatárstól megrendelt — szerzője számára egzisztenciát biztosító — sorozat. Ez időtájt számolt be Hatvany Lajosnak két könyvtémájáról: „Az egyik *Huszadik Század* címmel azt mondaná el, mennyiben vagyunk mások vagy olyanok, mint egyéb idők fiai, a másik pedig egy művészetfilozófia.”<sup>11</sup> A cikksorozatban is elszórtan, több változatban is, találkozunk a XX. század történetiségének a hegeli-marxi gondolatkörbe illeszkedő problematikájával: mi él tovább a XX. században a XIX-ikből és mi változott meg, e változásban mi az, amiben elmúlt korok formái élednek újjá, új funkcióval, és mi az, ami merőben új minden eddig volthoz viszonyítva, ami tehát a XX. század történelmi sajátosságának a lényegét jelenti. Egyszóval: a XX. századi ellentmondásos élet jellegzetességeiben, anyagi és szellemi kultúrájának összefüggéseiben és konfliktusaiban G. G. az állandó és a változó dialektikus egymásra hatását és egymásba hatolását készült megragadni, tudatosítani. E készülő, de el nem készült kötet gyűlö anyagának publicisztikusabb jellegű, illetve publicisztikai feldolgozásra alkalmas részleteiből született az a cikk-füzér, amely a lap heti irodalmi oldalának állandó rovatában látott nyomdafestéket.

Ebben a ciklusban olvashatunk először olyan sorokat Gaál Gábortól, amelyek a filozófiai materializmus jegyeit viselik. Így egyik gondolatme-

<sup>8</sup> „Európa Ismeretterjesztő Könyvtár” és Fogarasi Béla, *Bevezetés a marxi filozófiába* „Jövő”, Bécs, 1922. március 5., illetve június 4. G. G. *Vál. írások* II. kötet 11—12 és 15—16.

<sup>9</sup> Önéletrajz-fogalmazvány III. (1949—51) G.G. archívum, személyi iratok dossziéja.

<sup>10</sup> *Uj Kelet*, Kolozsvár, 1927. évfolyamának heti irodalmi mellékletében G. G. *Huszadik Század* c. rovata. A terjedelmes anyagból válogatás a *Vál. írások* II. kötet 114—143.

<sup>11</sup> G.G. Kolozsvár, 1927. június 23-i keltezésű levele Hatvany Lajoshoz — Bécsbe.

nete során napjaink evidenciájaként fogalmazza meg, hogy „az anyagnak a mi gondolkodásunktól független élete és törvényszerűségei vannak, melyeknek engedelmes akceptálása az ember haszna”,<sup>12</sup> ami persze még nem feltétlenül marxizmus, hanem lehet egy XX. századi baconianus gondolata is. De materializmus. És éppen e fő kérdésben, a filozófia alapvető kérdésében, azaz az idealizmus vagy materializmus kérdésében kellett Gaálnak a legtöbb akadállyal szembenéznie a marxizmus felé vezető útja során.

A ciklus egy másik írásában arra az akkor még csak csírájában jelentkező tendenciára figyel fel, amelynek három-négy évtizeddel későbbi teljesebb kibontakozását a szakirodalom „demográfiai robbanás”-nak nevezi majd. A polgári ideológusokat ez a jelenség jellemző módon a malthusianus eszmék felé tereli. Gaál Gábort ellenkező irányba, az ökonómia, a megnövekedett emberi szükségleteket biztosító gazdaságos termelés gondolatához. „A mai ember gondolkodását — írja — mindenképp kell hogy a gazdálkodás, az ökonómia vezesse. Épp az, amit apáink ajkáról megbélyegezve hallottunk: a «materializmus».”<sup>13</sup> A tartalom itt már félreérthetetlen, jellemző módon jelentkezik, viszont az idézőjelbe tett materializmus e terminussal szemben még érvényesülő fenntartást fejez ki.

Az osztályok és osztályideológiák XX. századi harcáról szóló írás már világos és egyértelmű marxista-leninista gondolatokat fejtet. Igaz, a cikk utolsó mondatában az egészet áthárítja: „így látja A. Lang heidelbergi szociológus” — ő, G. G. csak tolmácsolt, közvetített. De ez már inkább amolyan publicisztikai „testcsel”-nek tűnik, utóvégre egy kifejezetten polgári liberális napilap hasábjaira szánja ezt az ideológiai csempészárút, amelyben tulajdonképpen a proletár osztálytudat, a proletár világgép felvázolására vállalkozik.

Osztályharc, az osztálytörekvéseket kifejező ideológiák harca mindig is volt, állapítja meg. E harcnak sajátosan huszadik századi jellegzetessége az, hogy a főhadszíntéren a polgár és a proletár ütköznek meg, „minden egyéb harcterek mellékes csatározások”. Az osztályok harca legnyilvánvalóbb a gazdasági szférában, de az ideológiák területe is a polgárság és a proletariátus osztályharcának a területe. Aztán a polgári és a proletár világgép összevetésére vállalkozik, és megállapítja, hogy a proletariátus világgépét a polgárságétól alapvetően „az osztálytudat” különbözteti meg, amelynek tartozéka a proletariátus közösségérzéke. Majd ilyen sorokat olvashatunk a továbbiakban:

„A fejlődés fogalma, melyet Hegeltől örökölt a tudományos szocializmus, uralkodó fogalom a proletár világgépben. A proletár világgépben a társadalmi valóság és a természet állandó és szükségszerű fejlődési mozgásban levő folyamat. (...) A proletár világgépnek ez a fogalom (ti. a fejlődés fogalma) adja éthosztát, ez szabja ki kötelelességeit, ez teszi progresszív világgéppé. Ebből a fogalomból következik a proletár világgép pát-

<sup>12</sup> G. G. II. 119.

<sup>13</sup> G. G. II. 121.

hosza: azaz dolgozni az előrehaladás szolgálatában, dolgozni az emberiség továbbfejlődésén.<sup>14</sup>

És végül a már említett áthárítás, egy hivatkozás formájában, amely az aláírónak a kifejtettektől való bizonyos distanciálódását sugallja: „Így látja A. Lang heidelbergi szociológus egy dolgozatban a proletár világgép fő vonalait.”<sup>14</sup>

Amint már utaltunk rá, az 1927-es év több vonatkozásban fontos csomópont G. G. eszmei fejlődésében. Elhamarkodott lenne azonban már ekkor marxistának tekinteni, 1928-ból nem egy olyan írását ismerjük, amely ellentmond ennek. Egyébként is G. G. marxistává válása nem kapcsolható egy adott időponthoz, csupán azt állapíthatjuk meg, hogy 1929-től már tudatos marxista. Az ide vezető fejlődés során azonban hasztalan keresnénk valamiféle látványos „leszámolást”, egy elhatározó hatású Marx-olvasmány kiváltotta elhatározó lépést. Hosszantartó, lassú és kitérőkkel tarkított érési folyamatról van szó, eszméknek, gondolatoknak, koncepcióknak egymással és a felmerülő új és új valóságtényekkel való folyamatos szembesítéséről, összeméréséről, kirostálásáról vagy átértékeléséről, míg nem filozófiai aktívájának új rendje, új szintézise jött létre a marxizmus jegyében.

Nem valószínű, hogy ennek a filozófiai szintézisnek az 1929-ig bekövetkezett létrejöttében szerepet játszhattak Marxnak a MEGA-sorozatban 1927-ben megjelent fiatalkori írásai. Kohn Hillel professzor — aki e kérdésben a legilletékesebb — úgy emlékszik, hogy akkoriban a MEGA-köteteknek csak a híre jutott el Kolozsvárra.<sup>15</sup> Az azonban bizonyos, hogy a híres *Frühschriften*, — a lipcsei Kröner-kiadónál a MEGA nyomán 1932-ben két kötetben megjelent Marx-gyűjtemény<sup>16</sup> Gaál kézikönyvtárának legtöbbet forgatott kötetei közé tartozott, hogy tehát marxizmusa elmélyítésében és megszilárdításában a fiatal Marx munkáinak már a harmincas évek első felében jelentős szerep jutott. Sőt: teljesen indokoltnak tűnik ez a feltételezés, hogy ezek között is már igen korán felismerte annak a munkának a nagy horderejét, amely tulajdonképpen a marxizmus születési okmánya és amelyet *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* címen először a MEGA, majd a „*Frühschriften*” publikált.

Fenti adalékok és megfontolások összevetve a pálya ismeretével egymást erősítve igazolják, hogy G. G. marxizmusa nem úgy alakult ki és fejlődött tovább, mint negativista tagadása minden olyan filozófiai esz-

<sup>14</sup> G. G. II. 141—143.

<sup>15</sup> Dr. Kohn Hillel professzor (Kolozsvár) 1969. augusztus 3-i szóbeli közlése. (A MEGA — *Marx—Engels Gesamtausgabe* — Marx és Engels műveinek első kritikai kiadása (befejezetlen), a moszkvai Marx—Engels Intézet gondozásában. Szerkesztő D. Rjazanov. E sorozat I. kötetében (1927) jelent meg először a fiatal Marx kéziratban maradt hagyatéka.)

<sup>16</sup> Karl Marx, *Der Historische Materialismus*. „Die Frühschriften I—II”. Herausgegeben von S. Landshut und J. P. Mayer unter Mitwirkung von F. Salomon. Alfred Kröner Verlag. Kröners Taschenausgabe, Band 91—92. — Leipzig 1932.

mének, amely a marxizmus klasszikusainál nem fordul elő. — A marxi—lenini filozófiát, a marxizmus szellemét Gaál kovásznak, rendező elvnek tekintette, s a filozófiai örökség minden olyan eredményében, amely nem bizonyult e szellemmel szembeszegülő ellenlábasnak, a filozófiai építkezés felhasználható anyagát látta, amit áthasonítva be lehet és be kell építeni a kor filozófiájába. G. G. marxizmusa ezért is váltott ki annyi gyanakvást azokban a dogmatikusokban, akiknek számára a marxizmus jobbára csupán brosúra-szövegek szajkózását jelentette. A megsontosodott ortodoxok és a buzgó neofiták egyaránt eretnekséget gyanítottak a marxizmus gaál—gábori felfogásában. Holott éppen marxizmusának ez a Marx szellemében fogant nyitottsága és alkotó jellege volt a titka termékeny, egész szellemi életünkre oly elhatározó módon kiható irodalmi munkásságának, amely — lévén irodalomtörténetünknek jelentős fejezete — kívül esik jelen témakörünkön. Itt csak annak az ismert ténynek a megállapítására szorítkozhatunk, hogy a húszas évek végétől G. G. egész irodalmi hagyatékát át- meg átszövi a marxi—lenini filozófia.

\*

G. G. munkásságában a negyvenes években lép újra előtérbe a sajátosan filozófiai tevékenység. A Horthy-fasizmus éveiben (1940 ősztől) a volt kommunár és politikai emigráns csak olyan kompromisszum árán helyezkedhetett volna el akár az irodalmi életben, akár a tanári pályán, amire nem volt hajlandó. E helyett házitanári korrepetálások szűkös termébe vonult vissza, mintegy belső emigrációba, s így, a háttérben maradván, céltudatos, koncepciózus munkával vette ki részét e nehéz években a haladó szellem önvédelmi harcából.<sup>17</sup>

A munkásságának egyik fele (egy a kolozsvári Lepage kiadónál megjelent, a haladó irodalmi hagyományokat ébresztő könyvsorozat szerkesztése) irodalomtörténetünkre tartozik.

E baljós évek filozófiai munkásságának eredménye, az új korszakot váró Gaál Gábor „hozománya“: három 100—100 lapos, nagy formátumú pepita spirálfüzet Marx-fordításokkal. A fordítások mind a filozófus Marxot mutatják be, kétharmad részben a MEGÁ-ban (1927), majd a *Frühschriften* (1932) kétkötetes válogatásában publikált fiatalkori írásokból. E füzetek gerincét, súlypontját az 1844-ből származó párizsi kéziratok teljes fordítása képezi. A többi mű is mind e felé konvergál. Ez is azt igazolja, hogy Gaál Gábor a marxi filozófia ez első nagyvonalú koncepciójának jelentőségét, rendkívüli bölcséleti értékét igen korán, úgylehet

---

<sup>17</sup> Vö. Gaál Gáborné, *Versmondással kezdődött*. „Korunk“ 1964/7. 923—926.



már a harmincas évek elején felfedezte.<sup>18</sup> A párizsi kéziratok az ötvenes évek során váltak — nyugaton és keleten egyaránt — a szellemi élet valóságos szenzációjává. Napjaink humanista gondolkodói — marxisták és nem-marxisták — ma már úgy hivatkoznak rá, mint a legidősebb klasszikus filozófiai műre, amely korunk egyik legsúlyosabb emberi problémája — az elidegenedés — filozófiai megoldásának kulcsát tartalmazza. Gaál fordítása több mint egy évtizeddel előzte meg ennek a műnek nemzetközi felfedezését.

A várva-várt új korszak első évtizedének klimája sajnos nem kedvelt Gaál Marx-fordításai kiadásának. A pépita spirál-füzetek tartalma mégsem maradt funkciótlan, holt szellemi tőke. E stúdiumok szellemében fogantak híres egyetemi előadásai, elsősorban a fiatal Marxról szóló kollégiuma az 1946—47-es és 1947—48-as egyetemi években, valamint filozófiai szemináriumai, ahol a kolozsvári filozófia szakos hallgatók felszabadulás utáni első nemzedékét az alkotó jellegű integrális marxi filozófia szellemében formálta. S bár Marx-fordításait azóta is kéziratban őrizzük, ezek még így is legújabbkori művelődéstörténetünk legbecsebb dokumentumai közé tartoznak.

\*

Gaál Gábor utolsó tevékeny éveit (1946—1952) felejthetetlené, művelődésünk számára történelmi jelentőségűvé akkori sokrétű nevelő és oktató munkája tette. Népes fiatal tábor, felszabadulásunk első induló nemzedékének javarésze gyűlt akkor össze a Bolyai Tudományegyetem filozófia- és irodalomszakán, az *Utunk* szerkesztőségében, az Írószövetség kolozsvári fiókjában. Ezek tekinthetők különös szerencsésüknek, hogy Gaál Gábor keze alatt formálódhattak. Legtöbbjük ma is a szellemi élet különböző műhelyeiben tevékenykedik, adja tovább — mindegyik a maga képességeinek mértékében, vagy alkotások, vagy a nevelés formájában — azt, amit a Mestertől tanult.

Mit tanultunk tőle? Örzi a tanítványi emlékezet a filozófiai szemináriumok, vagy a szemináriumokká váló szerkesztőségi megbeszélések gondolatébresztő szellemét, ahol a filozoptert az immanens kritika gyakorlására, vagy a források, a klasszikus auktorok tanulmányozásának nélkülözhetetlenségére, de izgalmas szépségére is rávezette, avagy az alanyi költőt — élményt gyűjteni, valóságot megismerni — terepmunkára küldte. Emlékszik néhány szavas közbevetéseire, amelyek mélységeket és magasságokat villantottak fel és életre szóló útravalóként kísérik azóta is a:

<sup>18</sup> A füzetek tartalma: *I. füzet*: — A kommunista párt kiáltványa (1847); — Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához (1857). *II. füzet*: — Csomópontok a bölcsélet fejlődésében és A bölcsélet — a betetőzés után (két esszé a doktori disszertáció előmunkálataiból — 1941); — A Kölnische Zeitung 179. számának vezércikke (A Rheinische Zeitungban megjelent cikksorozat harmadik része — 1842); — A hegeli jogbölcsélet bírálatához. Bevezetés (A Párizsban megjelent Deutsch-Französische Jahrbücherben publikált tanulmány — 1844). *III. füzet*: — Gazdasági-filozófiai kéziratok 1944-ből (Teljes szöveg).

akkor indulókat. Őriz nehezen megragadható, mégis rendkívüli jelentőségű imponderabiliákat, emlékét annak, ami tulajdonképpen megfoghatatlan, lemérhetetlen, feloszthatatlan, — mert a szellem sugárzása. Idézzük meg koronatanúként Hajós Józsefet, aki diákja, majd tanársegéde volt, és így vall erről: „Kezdetől fogva büszkék voltunk rá, és igen-igen igyekeztünk, hogy ne legyen túl sok oka elégedetlenkedni miattunk. Még ma sem tudunk úgy ragadni tollat, hogy ne kérdezzük magunkban: neki tettszene-e írásunk?” Egyetemi előadásairól szólva: „Izgalommal vártuk azokat. Volt bennük valami méltóságteljes, ünnepélyes. Gaál Gábor a maga egyénisége mögül érezni engedte, sőt kényszerített annak tudatosítására, hogy az *igazság* méltóságával, az *igazság* diadalának örömnépével van dolgunk (...) kérlelhetetlen logika és körültekintő mûgond, szenvedélyes meggyőződöttség és elgondolkoztató rádöbentés vonult át prelekcioin (...) A katedra mellől nem szólt csak az értelemhez. Egyúttal jellemeket formált.“ Szemináriumi? „Mintaiskolái voltak a fegyelmezett, önálló, alkotó gondolkodásra való szoktatásnak. (...) Nála dolgozatot írni maximális erőpróba volt. (...) Gaál Gáborhoz benyújtandó szakdolgozatnak már a témája sem lehetett jelentéktelen, elcsépelet, időszerűtlen.“<sup>19</sup>

Egészítsük ki e szubjektív képet legalább egyetlen vonatkozásban nevelői tevékenységének tárgyi oldalával.

Kilenc szemeszteren át — 1946 tavaszától 1950 nyaráig — volt Gaál Gábor a kolozsvári Bolyai Tudományegyetem filozófia-professzora. (Az 1950-51. és 1951--52. tanévekben a Magyar irodalomtörténeti tanszéken működött.) Országos viszonylatban is elsőként tanította egyetemi katedráról a marxi filozófiát — három évvel megelőzve a marxizmus főiskolai oktatásának hivatalos bevezetését.<sup>20</sup>

A fiatal Marx című kollégiumának (1946—47-es tanév) első óráján egyebek közt a következőkkel indokolta témaválasztását: „Nekünk itt nem szándékunk a hallgatókat marxistákká változtatni, de szükségesnek tartjuk kiküszöbölni azt a körülményt, hogy a jövő értelmisége is gyermekmesévé szimplifikált, elnaivizált hamisításokat nevezzen marxizmusnak, s ennek alapján vesse el, anélkül, hogy Marx tanait valaha is megismerné. A marxizmus nem ismerése veszélyeket rejt magában. A történelem utóbbi

<sup>19</sup> Hajós József, *Tanárunk is volt. „Korunk“* 1964 7. 926—931.

<sup>20</sup> Gaál Gábort 1945 őszi hazatérése után decemberben meghívták a Bolyai Tudományegyetem filozófiai tanszékére és a tanév második szemeszterében kezdte el oktatói tevékenységét, kezdetül nyíltan a marxi filozófia jegyében. A filozófiai tanszéken töltött kilenc szemeszterben a következő kollégiumokat és szemináriumokat hirdette meg (zárójelben a heti óraszám):

1945—46. (II. szemeszter) *Kollégium*: Bölcelet és társadalom (2)

1946—47. *Kollégiumok*: Bevezetés a társadalomtudományba (1): Marxizmus (A fiatal Marx) I. (1); A bölcelettörténet vázlata (2). *Szeminárium*: Dolgozatok a bölcelettörténet és a társadalomtudomány köréből (2).

1947—48. *Kollégiumok*: Bevezetés a filozófiába (2); Az ókori bölcelet története (2); A társadalom (2); Marxizmus (A fiatal Marx) II. (1). *Szemináriumok*: Gyakorlatok a dialektika története köréből (2); Gyakorlatok az 1948—49-es forradalom eszméi előtörténetéből (1).

évei is azt igazolják számunkra, hogy hibás volt a marxizmus előli elzárkózás. Igényeljük, hogy a jövő értelmisége a marxizmust akadémiai nivón tudja kezelni. Ez a célja ennek a kollégiumnak.<sup>21</sup>

S mivel a marxi filozófiát „akadémiai szinten“ tárgyalta és hallgatóitól is ezt követelte meg a szemiráriumi munkában, mivel az ő szemináriumában rendreutasító mosoly és ironia fogadta, ha valaki a marxizmust „brosúra szinten“ merte értelmezni — év végére hallgatóinak nagyobbik és jobbik fele lelkes és képzett marxistává fejlődött. Nem volt ebben semmi csodálatos: ez volt a természetes, a szükségszerű folyamat.

Az 1940—42-es Marx-fordításai ismeretében az sem csodálatos, hogy fő kollégiumának tárgyául éppen a fiatal Marx filozófiai fejlődését választotta és ezzel tanítványait abba a reveláló problematikába vezette be a negyvenes évek derekán, amelyet majd csak jó néhány évvel később fedezett fel a szélesebb filozófiai közvélemény Európaszerte.

Sajnos *A fiatal Marx* című kollégiumát az 1948—49-es tanévben, éppen amikor a *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* című, — tehát a legfontosabb — fiatalkori munka tárgyalására került volna sor — az általános tantervrendezés következtében nem folytathatta tovább. Mégis, az 1844-es párizsi kéziratok anyagából több lényeges gondolat került be azoknak a hallgatóknak a jegyzetfüzeteibe, akik Gaál Gábor 1948—49-ben meghirdetett filozófiai szemináriumát, majd az 1949—50-es tanévben tartott *Esztétika* kollégiumát látogatták.

Mit jelentett ez a gaalgábori filozófiai iskola? Nagyobb védettséget jelentett a dogmatizmus ártalmaival szemben, de azokkal a tévutakkal szemben is, amelyek a dogmatizmus spontán ellenhatására nyíltak azok előtt, akik marxista filozófia gyanánt elszimplifikált, gondolatszegény tételeket ismertek meg. Ez a vulgér-marxizmus a marxi filozófia valódi dimenzióiról mit sem sejtő, igényesebb értelmiségit óhatatlanul taszította hamis alternatívák felé. Gaál Gábor tanítványai viszont a dogmatikus marxizmussal szemben ismerték az igazi marxizmus alternatíváját. Ez szélesebb horizontú, biztosabb elméleti tájékozódást jelentett számukra, a tévutak könnyebb felismerését, a kezdeményező készség serkentését, az alkotó gondolkodás fokozottabb igényét.

**1948—49.** *Kollégiumok:* Dialektikus és történelmi materializmus (4); O- és középkori filozófiatörténet (2). *Semináriumok:* Dialektikus és történelmi materializmus (2); Filozófiai szakszeminarium (2). A tanügyi reform — 1948 nyara — nyomán ebben a tanévben vezették be a főiskolákon a marxista tárgyak, köztük a Dialektikus és történelmi materializmus oktatását. Az új tanszékek csak 1949 februárra alakultak meg. G.G. év elejétől tartotta a Diákház nagytermében az egész egyetem diákjai számára meghirdetett Dialektikus és történelmi materializmus előadásait. Nem ő tartotta meg a nevében meghirdetett Dialektikus és történelmi materializmus szemináriumokat, és évközben másnak adta át az O- és középkori filozófiatörténet kollégiumot is. A filozófia szakos hallgatók műhelye ebben az évben G.G. filozófiai szakszeminariuma volt.

**1949—50.** Az esztétika elmélete és története (2) kollégium. Többi óráit az irodalomtörténeti tanszéken töltötte be. A filozófiai szakon irányította még Hajós József Logika kollégiumát (3 óra előadás, 1 óra szeminarium).

<sup>21</sup> *A marxizmus (A fiatal Marx)* I. Lito Schildkraut, Cluj 1947 (Litografált egyetemi jegyzet) 2—3. lap.

A megújuló marxí—lenini gondolat ma egész szellemi életünknek megtermékenyítője. E korszerű filozófia művelésébe kezdettől aktívan, nem egyszer kezdeményezően kapcsolódtak be Gaál Gábor volt tanítványai. Igyekezetük arra irányul, hogy — erejük, képességük mértékében — munkájukkal méltóvá váljanak a Mester emlékéhez, az a tudat sarkallja őket, hogy éppen a megújuló marxí gondolat jegyében válhatnak Gaál Gábor hagyatékának jó sáfáraivá. Ez a stafétaváltó, Gaál Gábor szellemének ez a távhatású jelenléte — az ő felszabadulás utáni munkásságának nagy érdeme.

#### GAÁL GÁBOR — FILOZOFUS.

(R e z u m a t)

Importanța filozofiei este covârșitoare în formarea intelectuală a criticului literar Gaál Gábor (1891—1954) cea mai însemnată personalitate a culturii maghiare din România în perioada dintre cele două războaie mondiale.

Studiul prezent — sinteza altora mai detaliate — bazându-se pe documente editate, precum și pe surse din arhive, schițează formarea profilului filozofic al lui G.G. Drumul parcurs de dinsul în filozofie nu este rectiliniu, are totuși o logică internă caracteristică. Pornind de la studiul textelor kantiene și ale neokantienilor din Baden (aproximativ în 1911), prin intermediul lui Georg Simmel și Wilhelm Dilthey ajunge la Hegel (cei tirziu în 1914) a cărui filozofie are un rol hotărîtor, cu totul deosebit asupra formării gândirii lui G.G.

Cu aceasta însă abia începe odiseea filozofică a lui G.G. În cei cincisprezece ani, care urmează, asimilează atât moștenirea filozofiei clasice, cât și cele mai valoroase rezultate ale gândirii contemporane (o stație importantă pe acest drum este fenomenologia lui Husserl). Încă de vreme, și pe parcurs, are întâlniri consecutive și cu idei marxiste. În 1919 aderă la politica marxist-leninistă a Comunei din Ungaria. Este tovarăș și colaborator apropiat cu Lukács György — pe atunci comisarul poporului pentru cultură și artă în guvernul revoluționar — mai întâi pe tărîm cultural, iar în ultima perioadă în luptele armate, pe frontul din Nord al armatei roșii ungare. Totuși, la însușirea integrală a filozofiei marxiste ajunge numai prin anii 1927—1929.

În urma publicării scrierilor de tinerețe ale lui Marx (MEGA — 1927, Frühschriften — Leipzig 1932) G.G. încă prin anii '30 își dă seama de adevăratele dimensiuni ale filozofiei marxiste. (Este semnificativ că în anii 1941-42 traduce în limba maghiară o seamă din aceste texte, și anume cele mai importante, în frunte cu textul integral al manuscriselor parisiene din 1844, iar după eliberarea țării, fiind profesor la catedra de filozofie a Universității Bolyai din Cluj, „Tinărul Marx” va fi subiectul și titlul unuia din cursurile sale universitare — partea I-a 1946-47, partea II-a 1947-48.)

Prin scrierile sale de critică literară și teorie literară, prin formarea directă a colaboratorilor și discipolilor — ca profesor universitar al primei promoții de studenți de după Eliberare (1946—1952) —, Gaál Gábor are cele mai mari merite în înrădăcinarea gândirii marxiste în cultura noastră progresistă.

## ГААЛ ГАБОР — ФИЛОСОФ

## (Резюме)

Философия имела огромное значение в умственном формировании литературного критика Гаала Габора (1891—1954 гг.), наиболее важной личности венгерской культуры в Румынии периода между двумя мировыми войнами, имеющей значительные заслуги в области укоренения марксистского мышления в нашей культуре.

Автор излагает в общих чертах формирование философского профиля Гаала Габора. Путь, пройденный им в философии, не является прямолинейным, однако имеет характерную внутреннюю логику. Исходя из исследования кантовских текстов, а также текстов баденских неокантовцев (прибл. в 1911 г.), через посредство Георга Зиммеля и Вильгельма Дильтея он доходит до Гегеля (самое позднее в 1914 г.), философия которого имеет решающую, исключительную роль в формировании концепции Гаала. Следует затем пятнадцатилетняя философская одиссея, в течение которой он усвоил как наследие классической философии, так и наследие наиболее ценных результатов современного мышления (важной остановкой на этом пути была феноменология Гуссерля). В это время он ознакомился и с рядом марксистских идей, однако полное усвоение марксистской философии имеет место лишь в 1927—1929 гг.

Вследствие опубликования ранних произведений Маркса (MEGA — 1927, Frühschriften-Leipzig, 1932) Гаал Габор ещё в 30-е годы сознаёт настоящие масштабы марксистской философии. Значителен тот факт, что в 1941—1942 гг. он перевёл на венгерский язык полный текст парижских рукописей, относящихся к 1844 году, а после освобождения нашей страны „Молодой Маркс“ будет темой и заглавием одного из его университетских курсов (I-ая часть 1946—1947, II-ая — 1947—1948).

## GAÁL GÁBOR — THE PHILOSOPHER

## (Summary)

Philosophy is of an overwhelming importance in the intellectual formation of the literary critic Gaál Gábor (1891—1954), the most remarkable personality of Hungarian culture in Romania during the period between the two world wars, with great merits in making Marxist thinking take root in our culture.

A synthesis of some more detailed works, based on published documents and on sources of archives, the present paper sketches the formation of Gaál Gábor's philosophic profile. Though the way covered by him in philosophy is not rectilinear, nevertheless it has a characteristic internal logic. He began by studying the texts of Kant and those of neo-Kantians from Baden (about 1911) and, through Georg Simmel and Wilhelm Dilthey, he reached Hegel (latest in 1914) whose philosophy had a decisive, altogether different role in the formation of Gaál's thinking. A 15 years' philosophical Odyssey followed, in which he assimilated both the heritage of classical philosophy and the most valuable results of the contemporary thinking (an important stage in this evolution was Husserl's phenomenology). Meanwhile he got acquainted with a number of Marxist ideas, but he assimilated the Marxist philosophy completely only between 1927—1929.

After publishing Marx's works of youth (MEGA — 1927, Frühschriften — Leipzig 1932) Gaál Gábor, still in the '30-ties, realized the true dimensions of the Marxist philosophy. It is significant that between 1941 and 1942 he translated the complete text of the Parisian manuscripts from 1844, and, after the liberation of the country, "The Young Marx" is the title of one of his university courses, part I in 1946—47 and part II in 1947—48.



## TRIBUNA IDEILOR

### MARXISM ȘI STRUCTURALISM

de

**ANDREI ROTH**

Încercarea de față nu-și asumă, bineînțeles, o sarcină de care, oricum, nu s-ar putea achita: de a oferi o cercetare critică detaliată a structuralismului. M-a preocupat în mod deosebit problema modului în care structuralismul se raportează la marxism. Această problemă mi se pare cu atât mai importantă, cu cât, în cadrul unei remarcabile opere de sinteză filozofică a anilor noștri, în lucrările filozofului francez Louis Althusser și a colaboratorilor săi, lucrări asupra cărora voi stăruii în cele ce urmează, modul de gândire structuralist pătrunde — demonstrația e sarcina paginilor următoare — înăuntrul concepției unor gânditori marxiști.

Prin opera lui Louis Althusser structuralismul pătrunde — după sferele lingvisticii, etnologiei, teoriei literare și psihiatriei — în miezul domeniului gândirii filozofice. Cu o remarcabilă înzestrare, Althusser se ridică în apărarea spiritului teoretic împotriva simțului comun, militînd pentru onoarea cugetării filozofice în ce are ea propriu și esențial și acest fapt explică priza de care, la un anumit public, se bucură. E nevoie însă de o precizare: avem de-a face aici cu structuralismul *nedeclarat*. Althusser are cuvinte aspre pentru structuralismul lui Lévi-Strauss (numindu-l o ideologie „combinatorie“, formalistă); afirmă că apropierea observate de unii comentatori dintre opiniile sale și cele ale numiților autori se întemeiază doar pe unele coincidențe terminologice, de importanță secundară. Lectura atentă a textelor sale poate însă convinge de contrariul: legăturile vederilor sale cu cele ale structuraliștilor declarați par a fi mai adinci chiar decît consideră majoritatea comentatorilor; aceste legături sînt sudate prin comunitatea unor surse teoretice și a unor considerente de principiu, ce dobîndesc la Althusser formulări categorice tocmai în calitatea lor de piloni de susținere ai unui edificiu filozofic.

Terenul de predilecție al lui Althusser nu este acela al sociologiei, ci cel al istoriei gândirii marxiste; procedeul caracteristic — „recitirea“ lui Marx; sarcina asumată — de a restabili în drepturi moștenirea *autentică* a dascălului. Althusser ne invită să fim atenți nu la cuvintele, ci la spiritul discursului lui Marx, chiar la „tăcerile“ acestuia. Dar preocuparea sa de căpetenie constă în a-l găsi pe „adevăratul“ Marx, postulând, din capul locului, că ideea *autentică* a magistrului nu poate fi decât justă *în mod necondiționat*. Vorbește de multe ori de practică — omițând efectuarea unei distincții fundamentale — dar nu întreprinde confruntarea sociologică a ideilor sale cu realitățile contemporane. Faptul este observat, reprobativ, și de Raymond Aron. Demersul lui Althusser exaltă virtuțile teoriei, împotriva platitudinii empirismului îngust, și acest aspect al operei sale nu poate fi decât atrăgător; dar acest demers socotește totodată teoria însăși ca izvor și punct final, criteriu al teoriei. Aceasta se coroborează cu împrejurarea că dese referiri la practică ale lui Althusser sînt și ele încărcate de echivoc: el vorbește mereu de practica economică, de cea politică și de cea *ideologică*, nu face însă nicăieri distincția dintre activitatea practică (materială) — care transformă nemijlocit lucrurile și relațiile realității naturale și sociale — și activitatea spirituală, teoretică — care contribuie, însă doar în mod mijlocit, la modificarea stărilor și relațiilor reale —, nu subliniază prioritatea celei dintii în raport cu cea din urmă și nu dezvoltă, în consecință, rolul practicii ca activitate materială de criteriu principal al adevărului. Iată de ce procedeul mi se pare ab initio *dogmatic*. Desigur, vederile lui Althusser sînt foarte îndepărtate de dogmatismul simplist; raționamentele sale includ multe analize nuanțate, se sprijină pe o bogată cultură și pe pătrunzătoarea cunoaștere a materialului cercetat. Finețea analizelor și lărgimea de orizont nu anulează însă specificul modului de abordare a problemelor. Studiul critic al lucrărilor sale trebuie să caute deci răspuns la două întrebări conexe, neidentice totuși: întii, în ce măsură pot fi considerate într-adevăr autentice ideile atribuite lui Marx, în ce măsură comentatorul e fidel față de textele comentate sau proiectează asupra acestora propriile sale idei; în al doilea rînd, indiferent de sursa lor, care este *valoarea* ideilor profesate.

Althusser postulează existența unei „cezuri“ în lumea ideilor lui Marx, care demarchează două perioade net distincte și opuse prin conținutul lor, și totodată existența unei „cezuri“ între marxismul matur și gândirea filozofică anterioară, a unei discontinuități care exclude total orice elemente de continuitate. În *Pour Marx*, el aplică noțiunea „cezurii epistemologice“ împrumutată de la Gaston Bachelard — înțelegînd prin ea linia ce marchează transformarea unei problematice științifice într-una științifică<sup>1</sup> — la evoluția filozofică a lui Marx, afirmînd că această linie străbate *Ideologia germană*; lucrările anterioare se situează de partea cealaltă a liniei, înscriindu-se în epoca „ideologică“ a marxismului, iar cele posterioare în epoca sa „științifică“ (care se subîmparte,

<sup>1</sup> Louis Althusser, *Pour Marx*, Éd. François Maspero, Paris, 1967, p. 24.



la rîndu-i, în epoca maturizării — 1848—1857 — și în aceea a maturității — 1857—1883). În lucrarea ulterioară mai sus citată, Althusser caracterizează filozofia cuprinsă în *Ideologia germană* drept „empirism pozitivist dialectic împerecheat cu filozofia istoricistă a subiectului“, care nu are nici o legătură cu materialismul dialectic și care dispăre mai tirziu cu desăvîrșire\*. Mult cunoscuta formulă a „răsturnării“ dialecticii hegeliene nu este, după Althusser, decît o metaforă ce ascunde faptul înlocuirii dialecticii hegeliene cu o nouă *problematică*. Același lucru îl susține în *Pour Marx*: „...printr-unul și același act, Marx respinge problematica filozofiei anterioare și adoptă o nouă problematică“<sup>2</sup>; într-un interviu publicat în ziarul *L'Unité*, Althusser vorbește despre „noțiuni burgheze“, pe care gîndirea marxistă trebuie să le respingă<sup>3</sup>. Probleme noi în locul celor vechi, noțiuni noi în locul unor „noțiuni burgheze“ — în felul acesta marxismul a înfăptuit nu pur și simplu o revoluție teoretică, ci „o revoluție teoretică *totală*“<sup>4</sup> (subl. mea), spune Althusser, îi lipsește deci orice element de legătură cu filozofia premergătoare. Dar această concepție a sa ni se înfățișează ca evident opusă față de cea explicit formulată, de repetate ori, de Marx și Engels, ca și de Lenin, care au arătat cu insistență nu numai discontinuitatea, ci și continuitatea dintre marxism și gîndirea anterioară. Marxismul a dat realmente o seamă de răspunsuri la probleme pe care gîndirea teoretică le pusesese mai înainte; el a apărut, cum spune Lenin, nu *alături* de drumul larg al culturii omenești, ci *pe* acest drum, pășind înainte în raport cu predecesorii și continuînd lupta lor. Confundarea răspunsului cu întrebarea, a judecării cu noțiunile între care se stabilește o legătură e o greșeală logică elementară pe care numai spiritul sectar al dogmatismului o poate inspira și care — experiența istorică o atestă — poate avea consecințe nefaste în cultură și nu numai în cultură.

„... trebuie să supunem textul lui Marx nu unei lecturi imediate, ci unei lecturi simptomale, pentru a discerne în el, în aparenta continuitate a discursului, lacunele, locurile albe și scăderile rigorii, locurile în care discursul lui Marx nu este decît ne-spusul tăcerii sale țîșnind în discursul său“<sup>5</sup>. Prin urmare, tentativa de a restabili autenticele idei ale lui Marx îndreptățește, după Althusser, unele libertăți în interpretarea textelor clasice: acestea trebuie citite urmărindu-se nu litera, ci spiritul

\* Cercetarea la obiect a acestei chestiuni m-ar îndepărta de firul principal al problematicii urmărite, obligîndu-mă să dezbat problemele complexe ale genezei și evoluției marxismului. Voi spune doar că înclin spre părerea acelor preoponenți ai lui Althusser care afirmă că saltul calitativ în gîndirea lui Marx îl marchează lucrarea *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*. *Introducere*, din 1843, și în general a celor care consideră că tinărul Marx și Marx cel matur nu au fost gînditori diferiți, că între vederile gînditorului din cele două perioade sînt deosebiri de grad de maturitate, nu de esență, că în epoca sa de maturitate Marx nu a fost mai puțin umanist, ci, dimpotrivă, în chip mai matur umanist decît în tinerețe.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>3</sup> „L'Unité“ din 1 februarie 1968.

<sup>4</sup> Louis Althusser, *Pour Marx*, p. 235.

<sup>5</sup> Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, *Lire „Le Capital“*, tome II, Éd. François Maspero, Paris, 1966, p. 107.

lor, luându-se în considerare și „albele“ paginilor, „tăcerile“ autorului. Iată o metodă în principiu nedogmatică de minuire a unor izvoare clasice. Numai că aceste libertăți se convertesc, la Althusser, în justificări ale interpretărilor arbitrare, care atribuie surselor clasice conținuturi pe care nu le-au debitat, care încarcă textul lui Marx cu idei chiar opuse față de cele pe care el le-a așternut în mod explicit și sistematic pe hirtie. Cred că raționalismul lucid al lui Marx ne îndreptățește să nu presupunem că ar fi vrut să spună *altceva* decât a spus *expressis verbis* și nici analogia cu unele explicații freudiste, invocate de Althusser<sup>6</sup>, nu conferă un plus de justificare unor asemenea încercări. Cu atât mai mult, cu cât demersul nedogmatic servește la Althusser, în fond, criticii de la stînga a textelor lui Marx, formulării unor idei sectar-dogmatice prin natura lor.

\*

În *Tropice triste* — prima lucrare a sa apărută și în traducere românească — Lévi-Strauss face interesante mărturisiri privitoare la sursele vederilor sale: „Monismul raționalist“<sup>7</sup> a constituit punctul de plecare al unor fecunde căutări; structuralismul lingvistic al lui F. de Saussure i-a sugerat categoria „semnificativului, expresia cea mai înaltă a raționalului“<sup>8</sup>; l-au influențat adînc strădaniile lui Sigmund Freud de a pătrunde în abisurile conștiinței; în sfîrșit, la contactul cu opera lui Karl Marx, „...aveam revelația unei lumi întregi“<sup>9</sup> — mărturisește el. Ceea ce e mai important, e împrejurarea că influența tuturor izvoarelor teoretice declarate poate fi identificată, de către cititorul atent, în însăși țesătura ideilor proprii și specifice ale autorului. Astfel apropierea (nu pînă la identificare) a vederilor sale de concepția materialistă a istoriei într-o serie de probleme sociologice cum sint formele primitive ale familiei, formele originare ale puterii politice etc., apare cu evidență în *Tropice triste*, contribuind chiar, pe baza unui neîndoielnic valoros material de cercetare, la nuanțarea unor cunoscute idei, invitînd la depășirea sau evitarea unor înțelegeri simpliste, unilaterale a problemelor.

Într-o lucrare datată din 1967, Louis Althusser caracterizează „constelația teoretică“ actuală prin interconectarea mai multor discipline teoretice din afara marxismului, care, toate, așază la ordinea zilei niște probleme de natură filozofică ce se înrudesc cu cele ridicate de știința marxistă și pe care deci, după părerea sa, trebuie să se sprijine dezvoltarea actuală a marxismului. Aminteste următoarele: „1. Începuturile adevăratei istorii a științei, a adevăratei epistemologii istorice; 2. Începuturile reflexiei critice și teoretice privitoare la opera lui Freud; 3. Știința modernă a limbii întemeiată de Saussure“<sup>10</sup>. „Adevărata epistemologie

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tropice triste*, Editura Științifică. 1968, p. 55.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>10</sup> Louis Althusser, *Marx — Az elmélet forradalma*, Kossuth Könyvkiadó, 1968, p. 283.

istorică“ se cuprinde în lucrările structuralistului francez Michel Foucault, cu deosebire în *Les mots et les choses*. Rezultă că sursele externe ale mișcării innoitoare în cadrul marxismului indicate de Althusser coincid cu cele enunțate de Lévi-Strauss drept puncte de plecare ale propriilor vederi, cu deosebirea, bineînțeles, că la Althusser figurează aici Foucault în loc de Marx. (Foucault și nu Lévi-Strauss; cred că și acest amănunt e semnificativ, căci la primul unele caracteristici ale concepției structuraliste sînt mai îngroșat subliniate decît la cel de-al doilea.) Trebuie adăugat și aici: nici la Althusser nu e vorba doar de o enunțare verbală; influența reală a tuturor izvoarelor indicate se simte, se poate recunoaște în substanța principalelor sale lucrări. Similitudinea surselor teoretice recunoscute relevă o similitudine a structurii lăuntrice a vederilor și a modului de construire a acestora la Claude Lévi-Strauss și la Louis Althusser.

Structuralismul se caracterizează, în ansamblu, printr-o tendință susținută — deși ambiguă — de înlăturare a subiectivismului din științele social-umane. Această tendință își găsește expresia în cunoscuta și frapanta formulă a „antiumanismului teoretic“. Această formulă trebuie, cred, interpretată în mod diferențiat. Opunîndu-se poziției antropocentrice în *explicația* teoretică a faptelor realității, posedă un important element de justificare, căci antropocentrismul ar însemna, inevitabil, subiectivism, iar subiectivismul este străin naturii însăși a atitudinii științifice — și materialiste — care pretinde, cum o afirmă mult cunoscuta formulare a lui Engels, a înțelege lucrurile așa cum sînt ele, fără nici o adăugire străină de natura lor. Războiul purtat împotriva „ideii de om“ și-ar găsi o oarecare justificare, de asemenea, ca reacție împotriva concepției despre „omul în genere“ ca etalon abstract și preconcept al evoluției sociale. Dar marxismul însuși a depășit *această* formă a umanismului și a o critica înseamnă a mistifica forțînd o ușă deschisă.

Formula „antiumanismului teoretic“ este reluată de Althusser cu aceeași insistență și investită cu aceeași semnificație ca la Foucault și ceilalți structuraliști. El militează împotriva frazeologiei „umaniste“ care consideră că idealul etic ar constitui forța motrică a istoriei și în această privință are, indiscutabil, dreptate. Dar *cine* susține *astăzi* un asemenea punct de vedere? În mod evident, nu *toți* adepții declarați ai umanismului. Oricum, ridicarea pe prim plan a cerinței obiectivității științifice, a cerinței de a nu substitui studiului obiectiv un punct de vedere moralizator în științele despre societate și despre om este justificată. Dacă ar fi vorba numai de atît, s-ar mai putea discuta dacă formula „antiumanismului teoretic“ este sau nu cea mai fericită. Dar Althusser își susține formula și printr-o serie de alte considerații.

„Recitîndu-l“ pe Marx, el dă o interpretare cu totul personală vederilor acestuia cînd afirmă că masele populare făuresc istoria, *decî nu oamenii*; Marx afirmase expres nu odată și nu întîmplător, că oamenii înșiși își făuresc istoria, deși nu după bunul lor plac. Problema rolului

indivizilor în istorie este considerată „pseudoproblemă”<sup>11</sup>, evident înțelegându-se prin aceasta că ei nu au nici un rol în mișcarea istorică a societății — iarăși împotriva unor nenumărate texte explicite ale lui Marx, Engels, Lenin, prea cunoscute spre a mai fi nevoie să fie citate aici. Caracterul obiectiv al relațiilor de producție înseamnă, în înțelegerea lui Althusser, că ele nu sînt „relații omenești”, deci relații între oameni, relații între subiecți<sup>12</sup>; expresia „relații între subiecți” este luată aici ca avînd conținut identic cu cea de „relații subiective”. Legile obiective ale mișcării sociale sînt înțelese de Althusser ca acționînd în afara oamenilor; economicul, în afara „relațiilor omenești”, în afara activității oamenilor înșiși ar determina mersul istoriei. Ridicîndu-se împotriva concepției sartriene a libertății, criticînd în mod justificat elementul subiectivist inerent al acestei concepții<sup>13</sup>, Althusser îi opune o viziune a necesității externe față de activitatea omenească, care deci cu greu ar mai putea lăsa loc libertății omenești. Să notăm că în această privință, vederile sale se acordă cu cele ale lui Foucault, care postulează și el o necesitate externă față de existența oamenilor ca indivizi concreți. „Actorii” istoriei — oamenii — nu sînt și autorii rolurilor pe care le interpretează, scrie Althusser, istoria este în esență „un teatru fără autor” în care personajele sînt „actori forțați”, prinși în constrîngerile unui text pe care nu-l pot cu nimic modifica<sup>14</sup>. Într-un cuvînt, după Althusser, omul constituie doar obiectul, nu și subiectul istoriei omenirii. Acesta mi se pare a fi sensul „antiumanismului teoretic” profesat de gîndirea structuralistă: tendința delimitării de subiectivism și antropocentrism este împinsă pînă la postularea unei cauzalități, necesități, legități cu totul externe față de om și activitatea omenească, fatale, impenetrabile pentru libertatea de acțiune a omului. Iar această concepție este deopotrivă îndepărtată de vederile „nefalsificate”, autentice ale lui Marx ca și de adevărul obiectiv al științei despre societate.

Istorismul este „punctul strategic numărul 1 al gîndirii lui Marx”, arată Althusser, punctul în care caracterul neîncheiat sub raport teoretic al judecății lui Marx despre propriile sale vederi a dus la cele mai grave confuzii, la hegelizarea, la dialectizarea marxismului<sup>15</sup>. Hegelizare, dialectizare: a se citi — în înțelegerea lui Althusser — deturnare spre idealism. Căci după cum structuralismul a criticat umanismul în general reducîndu-l la umanismul premarxist, burghez, tot astfel Althusser critică istorismul în genere, ca și cum istorismul n-ar putea fi altfel conceput decît în manieră idealistă, hegeliană (care identifică geneza noțiunii cu geneza concretului real)<sup>16</sup>.

Punctul de plecare în această problemă trebuie să fie concepția marxistă a totalității sociale, scrie Althusser, pentru a construi apoi noțiu-

<sup>11</sup> Louis Althusser et al., *Lire „Le Capital”*, tome II, pp. 62—63.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 102—103.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 106—107.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 82.

nea marxistă a timpului istoric; trebuie „...să inversăm ordinea reflecției, să gândim întâi structura specifică a totalității, spre a înțelegere atît co-existența membrilor și raporturilor constitutive, cît și structura specifică a istoriei”<sup>17</sup>. Prin urmare: structura dată, sistemul sincron al părților sale constituie punctul de plecare pentru „construirea” timpului istoric; structura totalității nu-și are originea, ea însăși, în procesul devenirii istorice.

Structura totalității e un întreg organic, ierarhizat, explică Althusser; părțile nu sînt pur și simplu aîturate în întreg; dacă întregul e societatea pe o treaptă dată a dezvoltării sale, diferitele nivele ale organizării sale ierarhice se condiționează reciproc, însă acțiunea lor nu este egală: economicul are rol determinant, în cadrul unei interacțiuni cu alte nivele în care acestea din urmă sînt la rîndul lor *relativ* de sine stătătoare. Cu acestea toate, bineînțeles, n-avem motive să nu fim de acord. Mai departe, Althusser subliniază că diferitele nivele structurale ale ansamblului social au, fiecare, cîte un alt „prezent” — posedă, adică, ritmuri diferite de dezvoltare —, de aceea la proba unei „secțiuni de esență” în structura de ansamblu nu pot arăta o esență în mod simultan omniprezentă<sup>18</sup>. Disoluția categoriei prezentului istoric o consideră argument pentru reevaluarea *timpului* istoric, pentru atestarea priorității absolute a structurii față de devenire; „cauzalitatea structurală” (= cea exercitată de o structură asupra elementelor sale, asupra altei structuri sau a unei structuri-totalități asupra nivelelor sale structurale) o consideră, în fond, necuprinsă în dimensiunea timpului

Din aceasta urmează, la Althusser și la Lévi-Strauss deopotrivă, considerarea istoriei omenirii drept o succesiune *doar* discontinuă a structurii independente, faptele istorice fiind cuprinse în serii distincte, cu structuri proprii și autonome. „Trebuie spus — scrie Althusser — că, după cum nu există producție în general, nu există nici istorie în general, ci structuri specifice de istoricitate, fondate în ultim resort pe structurile specifice ale diferitelor moduri de producție (...) care nu au sens decît în funcție de esența acestor totalități, adică de esența complexității lor proprii”<sup>19</sup>. Nu există aievea producția în general, firește; dar modurile de producție ce se succed sînt trepte istorice ale dezvoltării necesare a producției; nu sînt numai separate ca structuri independente, ci și legate ca trepte ale unui proces al dezvoltării istorice, ele cuprind nu numai trăsături particulare, ci și pe cele general-istorice ale producției despre care, de asemenea, a scris Marx în mod expres. Particularul nepurtător al generalului e o abstracțiune tot atît de unilaterală ca și generalul „pur”. Punctul de vedere structuralist, subliniind unilateral particularul, discontinuu, rupe structura de devenire. „Antiumanismul teoretic” se îngemăncează cu antiistorismul.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 52—53.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 59.

## МАРКСИЗМ И СТРУКТУРАЛИЗМ

(Резюме)

Изучая — в других работах — способ, которым структурализм относится к марксизму, автор признаёт необходимость рассмотреть проникновение структуралистического направления во взгляды отдельных марксистских мыслителей. В настоящей статье автор рассматривает с этой точки зрения выдающиеся труды французского философа Луи Алтюссера.

Изучается сначала способ „перечитывания” Маркса, предлагаемый Алтюссером; исследуются теоретические источники взглядов Алтюссера, соответственно его формулировкам, причём констатируется сходство этих источников с теми, которые Клод Леви-Стросс указывает в качестве источников своих собственных взглядов; затем обсуждаются более пространно взгляды Алтюссера — которые не различаются существенно от взглядов явных структуралистов — в ключевых вопросах гуманизма и историзма.

## MARXISM AND STRUCTURALISM

(Summary)

Studying — in other papers — the way in which structuralism is related to Marxism, the author recognized the necessity of examining the penetration of a structuralist orientation in the conception of certain Marxist thinkers. From this point of view, in the present paper, the author examines the remarkable works of the French philosopher Louis Althusser.

The modality of "re-reading" Marx suggested by Althusser is studied at first; the theoretical sources of Althusser's opinions, according to this own formulation, are examined, and the similitude is established between them and those indicated as sources of his own views by Claude Levi-Strauss; then Althusser's ideas — not essentially different from those of the professed structuralists — in the key-problems of humanism and historism, are more minutely discussed.

## ИНФОРМАЦИЯ КАК ОТРАЖЕНИЕ ОТРАЖЕНИЯ

### И. ИРИМИЕ

Уже по названию данного сообщения видно, что в нем будем анализировать одну из острых проблем марксистской философской литературы, проблему отношения между отражением и информацией. Прежде чем приступить к анализу этих отношений следует точно определить термины, которыми в основном будем оперировать. Надо выяснить, следовательно, что с нашей точки зрения составляет содержание понятия *отражение*.

При уточнении этой точки зрения исходим из ленинского тезиса, согласно которому отражение является общим свойством материи, свойством, эволюция которого, на определённых ступенях организации, порождает ощущение, сознание, знание<sup>1</sup>. Этот тезис принимаем как нечто данное и бесспорное.

Считаем, что тезис Ленина об отражении как всеобщем свойстве соприкасается с многими моментами гегелевской теории о рефлексивном движении, которые диалектико-материалистическая теория отражения должна критически ассимилировать и использовать<sup>2</sup>.

А что представляет собой это всеобщее свойство? В чём оно заключается? Чем отличается от других основных свойств материи?

Наш ответ на эти вопросы исходит из точки зрения тех авторов, которые считают, что отражение вообще представляет собой „воспроизведение” характерных черт одной системы (отражаемой) в состоянии другой системы (отражающей). Эта точка зрения, высказанная английским философом Корнфортом<sup>3</sup>, была расширена и углублена особенно советским философом В. С. Украинцевым<sup>4</sup>. С подобным пониманием данного

1. см. В. И. Ленин, *Материализм и эмпириокритицизм*, Полное собрание сочинений, том 18, стр. 91

2. см. Ion Irimie, Hegel și problema reflectării, *Revista de filozofie* 9/1966

3. М. Корнфорт, *Диалектический материализм*, Изд. иностранной литературы, Москва, 1956, стр. 315.

4. см. В. С. Украинцев, *О сущности элементарного отражения*, в „Вопросы философии”, 2/1960; *Информация и отражение*, в „Вопросы философии”, 2/1963.

вопроса встречаемся и у нас в исследованиях и статьях автора этих строк и в некоторых работах И. Морару<sup>5</sup>.

Для того, чтобы из определения отражения как „воспроизведения“ исключить следы физикализма, чтобы дать более общую формулировку, которая охватила бы и такие формы отражения, которые не являются собственно говоря, „воспроизводством“ (отражения через символы, метафоры и т. д.), мы считаем отражение явлением *выражения*, отношением, в котором и через которое одна система „*выражает*“ в себе признаки и стороны другой системы.

В этом случае под отражением следует понимать *свойство материальных систем выразиться одни через другие, свойство чего-нибудь содержаться в другом, свойство некоего Б перенести на себя, фиксировать, перенять в себе черты некоего А*. Таким образом лучше поймём моменты *соответствия* между отражаемым и отражающим, особый изоморфизм, который осуществляется в актах отражения. При таком понимании нам представляется более ясным тот факт, что основная *структура* любого процесса отражения содержит два полюса (А—Б), которые, вступая в определенное отношение, тем самым обеспечивают определенный *результат, продукт* отражения.

Приведенное здесь определение по существу не отличается от позиции Корнфорта-Украинцева; оно является лишь нюансированием их точки зрения.

Из высказанного выше понимания отражения вытекают следующие наиболее общие следствия:

а) Отражение — это продукт взаимодействия, не будучи самим взаимодействием во всех его аспектах и компонентах.

б) Отражение представляет собой *явление отношения* не только в том смысле, что оно появляется в отношении двух полюсов (А и Б), но и в том смысле, что отражение существует как таковое только *в отношении и через отношение*, что оно *синтез*, что имеет значение только на основании *единства* А и Б и Б и А. Продуктом отражения, следовательно, не является ни А ни Б, потому что он есть и А и Б, есть способ А содержаться в Б, есть Б вследствие его возможности быть А, содержаться в себе А. В продукте отражения, как продукте синтеза не содержится ни грамма вещества и ни кванта энергии как отражаемой, так и отражающей системы. Отражение как отражение не является ни материей, ни движением, ни веществом и ни энергией. В этом смысле „отражение есть отражение“ как правильно утверждает Б.С. Украинцев, применяя и к отражению способ, которым Н. Винер улавливает отношения информации с веществом и энергией.

в) Отражение являет собой *другую черту универсума*, относительно самостоятельную сторону бытия, специфический тип движения, особый мир, дополняющий мир материи и движения. Существование отраже-

5. см. I. Moraru, *Reflectare, informație și relația dintre ele*, „Revista de filozofie” 1/1966; I. Moraru, *Reflectarea și formele ei*, in „Determinism și cunoaștere”, Editura politică, București, 1967.



ния как общего свойства, находящегося по крайней мере в *двойной зависимости* и *двойной оппозиции* по отношению к материи в движении, вводит в мир первое большое раздвоение, раздвоение представляющее *основу и корень* разделения на материю и дух. В свете этого положения в общую теорию бытия, в теорию основных областей последней, надо последовательно ввести идею триады: материя — движение — отражение. Опираясь данной идеей, для исключения дуалистического понимания, следует считать движение атрибутом материи, а отражение дериватом и атрибутом движения, то есть атрибутом атрибута.

г) Отражение как процесс и как специфическая система продуктов есть *опосредствованное бытие*. Оно не существует как нечто в себе и для себя, как сказал бы Гелель, а только в той мере, в которой оно существует в других и для других, в других и „благодаря” другим. Как опосредствованное бытие отражение и его продукты не имеют самостоятельного существования в пространстве и во времени, не имеют своего и только своего пространства и времени; явления отражения существуют только в пространстве и во времени систем с непосредственным бытием, то есть систем, являющихся предметом отражения и систем, играющих роль основы отражения или осуществляющих отражение. В этом кроется главное затруднение в обнаружении отражения как отражение и главное объяснение того факта, что оно так трудно поддается научному исследованию. Таким образом отражение есть *бытие* и сущность особого порядка, специфическое бытие и сущность в сложной ткани действительности.

В свете уже приведенных данных легко можно понять, почему мы считаем неудовлетворительными такие определения, которые ограничиваются лишь указанием на то, что отражение просто-напросто „взаимодействие” или „результат взаимодействия”, „изменение” или „особое внутреннее состояние”, или „реакция” отражающей системы на внешние и отражаемые воздействия<sup>6</sup>. Эти определения не улавливают главного, не указывают на признаки отражения как явления отношения, как продукта синтеза, как опосредствованного бытия. Они не включают те черты как отражения вообще, так и его связей с материей и движением, которые смогли бы составить прочную базу, на основе которой можно было соотнести „сознание” с сознательной материей, а потом с осознанной материей.

\*

Что касается кибернетического понятия информации, как известно мнения тоже очень разнообразны. Из этого разнообразия нам кажется

6. см. А. Н. Рякин, *Об отражении как общем свойстве материи*, Калужское книжное издательство, 1958.

7. см. Т. Павлов, *Теория отражения*, Москва, 1949, также: *Информация, отражение, творчество*, Изд. Прогресс, Москва, 1967; см. Н. В. Медведев, *Теория отражения её естественнонаучное обоснование*, М., 1963.

8. см. Н.А. Астратян, *Марксистско-ленинская теория отражения и учение И. П. Павлова о высшей нервной деятельности*, „Вопросы философии”, 5/1955.

ближе к истине мнение тех, которые считают информацию определённым типом связи между системами, связью при помощи знаков и сигналов, связью передачи потока сообщений, значений, значимостей, от одной системы к другой. Из этого следует, что определение и описание информации тесно связаны с большой и сложной проблемой знака.

Знак — это кусочек вещества и энергии, не будучи ни веществом, ни энергией. Его смысл существования, его способ функционирования, значение его, не заключаются в его физико-химических свойствах, а в том, что он несёт в себе, в сообщении, в информации, которую он передаёт. В связи с таким пониманием знака нам кажется, что заслуживает внимания гегелевская метафора, согласно которой знак — это „пирамида”, в которой покоится „чужая душа”<sup>9</sup>.

Знаки являются таковыми не всегда и не везде. Они получают собственную свою природу, выполняют свою функцию носителей информации только в определенных контекстах, в контекстах, называемых в современной литературе „семиотическими ситуациями”. Для описания семиотических ситуаций для указания основных моментов и связей последних в философской, логической, лингвистической литературе был предложен ряд схем. Не к месту и не стоит описать эти схемы. Приведем лишь такую схему, которая нам представляется более адекватной, более общей и которая подходит для любого типа знаков или сигналов.

В этой схеме имеется прежде всего кусочек вещества и энергии, который становится знаком. Запишем этот будущий знак буквой „З”. Только одним „З” нельзя осуществить сообщение. Один знак должен соотноситься хотя бы еще с одним знаком. Как правило, в любом сообщении (в любом абстрактном алфавите) имеем какое-то число знаков, которые по-разному комбинируем. Отсюда появляются связи знака с другими знаками. Запишем это так:

$$\begin{array}{c} \text{З} \\ \parallel \\ \text{З} \leftarrow \text{З} \rightarrow \text{З} \\ \parallel \\ \text{З} \end{array}$$

Перед нами законченный мир знаков с конечными или бесконечными возможностями их комбинирования. В этом мире выделяются две области: область правил комбинирования знаков или *синтаксис* и область вероятностей появления различных знаков, то есть область *статистической информации*.

Мир знаков соотносится и должен соотноситься с миром *объектов знаков*, с миром, существующим за знаками и который лишь выражается и субституируется в знаках и через них. Запишем это отношение:

$$\text{O} \rightleftharpoons \text{З}$$

9. Гегель, *Философия духа*, 458

Когда в этом контексте говорим об объекте, имеем в виду не только мир физических предметов, но и любой „объект” знака; любой компонент объективного мира, любой факт сознания, любой знак или система знаков. Здесь, из этой системы связей,\* рождается мир *семантики*.

Как отражение своих объектов, знаки, чтобы функционировать в качестве знаков должны вступать в определенные отношения с адресатами:

$$З \Rightarrow Ад$$

Наличие адресатов тоже обязательно в контексте семиотической ситуации. Адресаты выступают здесь как активные начала, как рецепторы, а в некоторых случаях с их помощью осуществляется роль знаков. Адресаты и сами накладывают свой отпечаток на знаки и сигналы. Они выступают с определенным накопленным информационным опытом, со специфическим способом использования знаков именно как знаков. Только через адресаты знаки становятся не только потенциальными, но и актуальными, эффективными носителями информации. Из отношений знаков с адресатами рождается *прагматическая* сторона информационного мира.

В свете подобных соображений вытекает, что основные моменты и связи семиотической ситуации могут содержаться и выражаться в схеме:

$$\begin{array}{c} З \\ \updownarrow \\ О \Rightarrow З \Rightarrow Ад \\ \updownarrow \\ З \end{array}$$

Из этой схемы ясно видно, что знак как носитель информации есть синтетическая реальность, что он представляет собой *квинтэссенцию* сложной структуры, что природа и значение его реализуются только по крайней мере в тройных связях и через них; связи знака с другими знаками, с объектами и с адресатами. Все эти моменты и связи необходимы для порождения и функционирования информационного мира.

На основе описанного, информация как таковая является типом связи между системами, собственно *коммуникативной* связью.

Защищая такую точку зрения на природу информации мы присоединяемся к широкому кругу авторов, писавших в том же духе;<sup>10</sup>. В то же время мы не разделяем мнение исследователей, усматривавших в

10. см. L. Conflignal, *Information et Cybernétique. Les notions de base*, Gauthier-Villary, Paris, 1958. —

см. Le concept d'information dans la science contemporaine. „Cahiers de Rayonnement”, Paris, 1965. —

см. V. Săhleanu, *Legătura informațională în cadrul interacțiunii dintre sistemele materiale*, „Revista de filozofie”, 1 1964. —

см. Ion Angheloiu și Eugen Oancea, *Informație și semnal*, Editura militară, București, 1966. —

информации просто-напросто меру чего-нибудь; меру „порядка” или „беспорядка”<sup>11</sup>, меру „распределённости материи” или „распределённости движения”<sup>12</sup>, меру „отражения”<sup>13</sup> и т. д.

В свете изложенного понимания информации постараемся проанализировать её отношения с отражением.

\*

При попытке обсуждения отношений между отражением и информацией мы считаем, что следует вкратце остановиться на некоторых мнениях, высказанных уже в литературе. В этой связи мы согласны с принципиальным утверждением, что теория отражения есть и должна быть общей теоретической базой, на основе которой надо выработать философскую теорию информации, теорию природы последней, теорию соотношения её мира с материальным миром и миром движения<sup>14</sup>.

1. Принимая этот основной тезис, некоторые авторы склонны отождествлять отражение с информацией. Среди них дальше в этом направлении заходит Тарасенко Ф. П., категорически утверждая: „Понятие информации в кибернетике и понятие отражения в философии — различные абстракции одного и того же свойства материи”<sup>15</sup>.

Эта формулировка упрощает вещи. Она не стимулирует анализ и поиск более нюансированных решений.

Даже если любое отражение содержит в себе информационные черты или моменты и даже если любую информационную связь нельзя представить без продуктов движения отражения, все-таки следует отграничить отражение от информации вообще и информацию от отражения вообще. В таком случае возможно установить, что информация это не только другое название, что это название покрывает лишь определенные ситуации явления отражения, что информация как информация, как актуальное и реальное явление, возникает лишь в определенных случаях движения отражения. При более внимательном анализе можно установить, что информационный процесс является только при условии определённого осложнения процесса отражения.

2. Другие авторы считают, что информация в её отношениях с отражением выступает как „мера” последней, точнее, как мера „упорядоченного отражения”<sup>16</sup>. Эта точка зрения неудовлетворительна хотя бы по следующей причине: не идет далее количественной перспективы в исследовании указанных отношений.

11. см. Jiri Zeman, *Signification philosophique de la notion d'information*, in „Le concept d'information dans la science contemporaine, Cahiers de Rayoumont, Philosophie V”, Paris, 1965, стр. 235. —

12. В. М. Глушк<sup>ю</sup>в, *Мышление и кибернетика*, в „Вопросы философии”, 1/1963.

13. И. Новик, *Кибернетика, философские и социологические проблемы*, Москва, 1963.

14. Н. Ж. Жук<sup>о</sup>в, *Информация, философский анализ*, Минск, 1966.

15. Ф. П. Тарасенко, *К определению понятия информации*, в „Вопросы философии”, 4/1963, стр. 80.

16. И. Новик, *Кибернетика, философские и социологические проблемы*, Москва, 1963.

„Мера”, в данном понимании, есть понятие количественного мира. Она недостаточна для улавливания данных качеств и для указания отношений между ними.

3. Иные авторы (среди которых самым видным является болгарский философ Т. Павлов<sup>17</sup>, имеющий бесспорные заслуги в разработке диалектико-материалистической теории отражения) считают, что информация, хотя и родственна с отражением, не отождествляется с последним по той простой причине, что первая (т. е. информация) выступает преимущественно как объективный процесс, в то время как отражение проявляется и как субъективный процесс, или, в отличие от информации, явно имеет перспективу превратиться в сознание, в субъективное отражение объективной реальности. По этой причине информация есть нечто иное, чем отражение.

Эта точка зрения не подмечает элементы последовательности, признаки перехода отражения в информацию, не подмечает тот факт, что информация выступает как частный случай отражения. Мы не можем отделить философскую теорию психики, теорию мышления, сознания не только от теории отражения, но и от философской теории информации. С нашей точки зрения информация не находится просто рядом с отражением, а возникает в нем и из него. Отражение в определённый момент своей эволюции становится информационным отражением<sup>18</sup>, а это, в свою очередь, тоже путём эволюции становится информацией-мышлением, информацией-сознанием. Мышление, сознание являются не только процессами отражения, но и информационными процессами.

4. Наша точка зрения близка к позиции тех авторов<sup>19</sup>, которые считают, что информация есть отражение, проявляющееся и использованное в процессах управления.

Каковы главные тезисы нашего понимания исследуемых отношений?

4.1. По тому значению, которое вкладываем мы в те понятия, которыми оперируем, следует, что любое отражение есть *потенциальная* информация. Если Б отражает А, тогда Б содержит определенную информацию об отражаемом. Только с этой перспективы сфера охвата этих двух понятий совпадает.

4.2. Информация представляет собой однако не только возможное, но и реальное явление, не только потенциальное, но и актуальное явление. Нас интересует прежде всего *эта информация*, то есть информация, которая выступает в связях между системами, информация работающая, *бытующая* информация.

---

17. Т. Павлов, *Информация, отражение, творчество*, Изд. „Прогресс”, Москва, 1967, стр. 24, 97.

18. см. Ion Irimic, *Reflectare și informație*, in „Materialismul dialectic și științele naturii”, Editura politică, București, 1965.

19. В. С. Украинцев, *Информация и отражение*, в „Вопросы философии”, 2/1963.

4.3. Информация как информация появляется только тогда и только там, где отражение становится действенным. В этом случае, чтобы стать информационным явлением, заключающим в себе все моменты (статистические, синтаксический, семантический, прагматический), отражение само должно подвергаться отражению. Информация возникает в этом случае из движения, способствующего *отражению отражения*. Информация есть именно это движение отражений.

4.4. Для того, чтобы существовало информационное явление, из цепного движения отражения нужна система, способная отражать отражение и, больше того, использовать его, выявить его, превратить его потенциальную информацию в действенную. Только при этом условии отражение в Б становится знаком или сигналом отражаемого объекта, только в этом случае создаются все моменты семиотической ситуации.

Мы подчеркиваем необходимость наличия системы адресата, чтобы смогли уточнить, что не всякое отражение отражения становится информацией. Только та цепь отражений, которая имеет в конце декодификатор, релеватор „тайн”, как сказал бы Л. Блага, систему, способную дешифровать отражение, использовать Б в качестве знака, употребить его как таковой, становится цепью информации. Эту конечную систему обозначим В. Этот „В” может быть организмом, человеком, коллективом людей, машиной или системой логико-информационных машин. Машин с информацией имеют, конечно, в этом контексте определённые характеристики, на которых не будем здесь останавливаться.

4.5. Структура информационного акта сложнее, чем структура акта отражения. В случае информации мы имеем обязательно не два (А—Б), а три момента (А—Б—В). „В” выступает здесь как система, отражающая отражение из Б и придающая этому отражению определённую „жизнь” и назначение. В „В” и через В отражение получает большую роль во взаимосвязях между системами; в „В” и через В отражение существует и функционирует как информация. Система В вступает в отношения с А, но опосредствованным путём, при помощи Б.

4.6. Моментов информационного акта больше, отношения становятся более сложными, выявляются через большее число посредников. Информация как отражение отражения в этом случае есть продукт ещё большего *синтеза, есть явление отношений ещё высшего порядка*.

Для объяснения вышесказанного обратимся лишь к двум примерам. Приведем один из животного мира. Представим себе определённый организм, заинтересованный в удовлетворении потребности в пище. Предположим, что пища занимает место отражаемого объекта, то есть место и роль А. Предположим далее ещё, что наличие пищи в определённой точке пространства и времени отражается в первую очередь в пахучей среде, которую пища порождает на большем или меньшем расстоянии. Эта пахучая среда есть нечто иное, чем пища, но отражает в себе наличие пищи. Она занимает место и выполняет функции Б. Пока у нас А—Б, которое означает, что Б отражает А. Если в эту среду по-

падает животное, жизненно заинтересованное в пище, которая отражена в пахучих частичках среды, путём их отражения в обонятельных ощущениях животного, осуществляется отражение отражения, отражение, сигнализирующее организму о наличии пищи и руководящее поведением животного при приближении к пище и при потреблении её. В данном случае ощущения являются информирующим отражением, отражением, отделяющим информационное содержание отражения А в Б, ощущения превращают простое отражение в отражение отражения, с их помощью информация в себе становится информацией в себе и для себя, информацией в полном и собственном смысле слова.

В человеческой жизни явления отражения отражения намного легче выделить и описать. Возьмём космический объект Нептун. Как известно, своим гравитационным действием эта планета даёт о себе знать пертурбациями движения Урана. Эти пертурбации, обнаруженные астрономией, определённым образом обработанные, позволили предвиденное отражение существования Нептуна. Это положение стало возможным благодаря явному движению отражения отражения при исследовании данных пертурбаций в их качестве потенциальных носителей информации. Выделение этой информации, её актуализация, проводилась и здесь путём перехода от прямого, непосредственного отражения к отражению более сложному по своей структуре и природе, путём перехода от отражения энергетического типа к отражению информационному.

Примеры можно приводить до бесконечности. Мы считаем однако, что приведенных достаточно для подтверждения истинности изложенных тезисов.

Резюмируя всё, сказанное выше, подчёркиваем:

Триада: материя — движение — отражение является необходимой как в онтологической, так и в гносеологической трактовке мира в целом.

Идея перехода отражения в информацию, понимание информации как отражение отражения являются необходимыми и позволяют, с нашей точки зрения, более последовательно изложить отношения между информацией и отражением. Эта идея даёт возможность богаче и более нюансированно, одним словом, более диалектически, объяснить природу и происхождение самого глубокого раздвоения с нашей точки универсума, раздвоения: материя — сознание.

#### INFORMAȚIA CA REFLECTARE A REFLECTARII

(Re z u m a t)

Se consideră reflectarea ca fiind proprietatea sistemelor materiale de a se exprima unele în altele, proprietatea a ceva de a fi în altceva, însușirea unui oarecare B de a traduce, de a fixa, de a transpune în sine note ale unui oarecare A. Pe baza unei asemenea definiții se insistă asupra ideilor conform cărora reflectarea este un fenomen de relație, un produs de sinteză, o existență mijlocită.

Informația e definită ca un anumit tip al conexiunii dintre sisteme, conexiunea prin semne și semnale, conexiunea de transportare de la un sistem la altul a unui flux de mesaje, sensuri, semnificații.

Natura fenomenului informațional rezultă din toate conexiunile situației semiotice. În această calitate a ei informația se naște din mișcarea de reflectare, din complicarea acesteia, din nașterea situațiilor care presupun și permit *reflectarea reflectării*. În structura unei asemenea situații avem trei momente:  $A \rightarrow B \rightarrow C$ . A reprezintă obiectul reflectat, B realizează reflectarea în sine a lui A. Reflectarea lui A în B se reflectă în C. Prin această mișcare B devine semn sau semnal, devine purtător de informație despre A cu destinație pentru C.

## INFORMATION AS A REFLECTION OF REFLECTION

### (Summary)

Reflection is considered to be the property of the material systems to express themselves in each other, the property of something to exist in something else, the quality of a certain, B to translate, to attach, to transpose in itself notes of a certain A. Based on such a definition the paper insists upon the ideas according to which reflection is a *phenomenon of relation, a product of synthesis, a mediated existence*.

Information is defined as a certain type of connection among the systems, connection through signs and signals, the connection of conveying a wave of messages, meanings, significances from a system to another.

The nature of the informational phenomenon results from all the connections of the semiotic situation. In this quality information emerges from the movement of reflection, from its complication, and from situations that appear implying and permitting *the reflection of reflection*. In the structure of such a situation we have three moments:  $A \rightarrow B \rightarrow C$ . A represents the reflected object, B carries out the reflection of A in itself. The reflection of A in B is reflected in C. Through this movement B becomes a sign or signal, it becomes a carrier of information about A destined to C.



## ESTETICA CONTEMPORANĂ ȘI FRUMOSUL NATURAL

de

OVIDIU MAGHIARU

Problema frumosului natural, raporturile sale cu frumosul artistic, faptul dacă este creație a subiectului sau reflectarea în subiect a unei realități existentă în sine și în sine frumoasă, a constituit și mai constituie un teren de discuții și controverse. Actualitatea acestei probleme rezultă și din frecvența cu care ea apare — în ultima vreme — în lucrările de estetică de cele mai diverse orientări.

Nu este posibilă aici urmărirea modului în care a fost soluționată întrebarea dacă frumosul natural este creație a subiectului uman sau rezultat al procesului de reflectare a realității în conștiința noastră, din punct de vedere istoric. De aceea ne vom rezuma la menționarea citorva din cele mai importante probleme ce fac obiectul unor discuții și privesc estetica frumosului natural.

Se știe că Hegel, ca și alți gânditori din secolul XIX, excludea frumosul natural din sfera științei esteticii, aceasta din urmă cuprinzând numai sfera frumosului artistic. Hegel recunoaște că în viață putem vorbi de culori frumoase, fluviu frumos, flori frumoase și despre oameni frumoși. Dar frumosul din artă este superior frumosului din natură fiindcă „frumusețea artistică e frumusețea născută și renăscută din spirit și cu cât spiritul și producțiile lui sînt superioare naturii și fenomenelor ei, tot pe atît este și frumosul artei superior frumuseții naturii”<sup>1</sup>. Mai departe, Hegel consideră că de superioritatea frumosului artistic ține și faptul că pînă în prezent nu există o știință a frumosului naturii. Referitor la frumusețea naturii ne lipsește criteriul, el nu a putut fi elaborat și de aceea este imposibilă o sistematizare a frumuseții lucrurilor naturale. „Cînd e vorba de frumusețea naturii, prea ne simțim poposind în *nedefinit* și lipsiți de *criteriu* și, din această cauză, o astfel de cercetare ar prezenta prea puțin interes”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vezi G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică*. Vol. I. Editura Academiei. București, 1963.

<sup>2</sup> Op. cit. Introducere.

La noi T. Vianu poate fi considerat un continuator al tradițiilor din secolul XIX în ce privește raportul dintre frumosul natural și cel artistic și măsura în care primul constituie sau nu un obiect al preocupărilor esteticii. Ca și Hegel, T. Vianu consideră că „estetica este știința *frumosului artistic*”<sup>3</sup>. Această restrângere a sferei esteticii se datorește faptului că frumosul natural are altă origine decît cel artistic. „... frumosul natural pare a fi un element dat, pe cînd frumosul artistic este un produs, o operă. Fără îndoială că și frumusețea naturii presupune o conștiință umană care s-o valorifice, în lipsa căreia ea n-ar mai fi frumusețe, ci un carecare obiect indiferent. Valorificarea se face însă în cazul frumosului natural asupra unor obiecte neatîrnate de om, pe cînd în cazul artei nu numai asupra unor lucruri dependente de el în sensul că le-a produs, dar și în acela mai special că le-a produs tocmai în vederea acestei valorificări”<sup>4</sup>.

Sigur că se pot aduce suficiente argumente care pledează pentru superioritatea frumosului artistic asupra celui natural. Se pare că așa cum există o ierarhie a frumosului în artă, se poate accepta și ideea unei ierarhii a frumosului și în cazul comparării celor două domenii în care frumosul se manifestă, natura și arta. De aceea, în estetica de orientare marxistă contemporană, superioritatea frumosului artistic în raport cu cel natural este, în general, afirmată criticîndu-se în același timp concepția lui Hegel și, implicit, a tuturor adepților săi în această problemă, de excludere a frumosului natural din sfera de preocupări a esteticii. Din păcate această idee rămîne prea mult la nivelul afirmației lipsind o preocupare mai largă orientată spre argumentarea necesității studierii de către estetică a frumosului natural. Dorim ca în acest sens să formulăm cîteva argumente mai puțin tratate în literatura de specialitate.

Lăsînd la o parte considerațiunile care privesc originea frumosului natural și a celui artistic, fapt ce deosebește cele două varietăți de frumos și asupra cărora vom mai reveni, putem și este necesar să găsim acele aspecte care sînt comune și care pledează pentru integrarea frumosului natural în sistemul esteticii. Pentru că în ipoteza existenței unor laturi esențiale comune, a trata frumosul artistic înseamnă implicit a trata și frumosul natural.

Frumosul natural poate fi apreciat ca fiind identic cu cel artistic cel puțin din două puncte de vedere. În primul rînd, atît opera de artă cît și natura frumoasă se situează, din punctul de vedere al contemplatorului, ca ceva dat, exterior lui, dat pe care îl percepe esențialmente identic. Cu alte cuvinte, ca act de percepție relația dintre opera de artă și om este identică cu relația dintre om și un fragment frumos din natură. Sub acest raport nu există deosebiri esențiale între un peisaj creat de un artist și un peisaj frumos natural. Amîndouă se constituie ca realități exterioare pe care omul le percepe cu aceleași simțuri. În al doilea rînd, între trăirea estetică determinată de o operă de artă și cea provocată de

<sup>3</sup> T. Vianu, *Estetica*, Editura pentru literatură, București, 1968, p. 9.

<sup>4</sup> *Op. cit.* p. 9—10.

contemplarea frumuseților naturii nu putem constata distincții nete. În această ordine de idei se pot admite deosebiri de grad ale intensității trăirilor emoționale mult mai mari în cazul artei, de unde provine și așezarea frumosului artistic la un nivel superior celui natural. Întreaga experiență a creației artistice antice grecești și cea din Renaștere poate fi invocată în sensul menționat de noi. Teoria imitației fundamentată de Platon și Aristotel, apoi de către teoreticienii care au fost Alberti și Leonardo da Vinci în timpul Renașterii, afirmă virtuțile frumoase ale naturii. Estetica acelor vremi se întemeiază pe necesitatea relației de concordanță dintre frumosul natural și cel artistic. Deși teoria imitației nu poate explica fenomenul artei moderne, ea are deplină aplicabilitate atunci când vorbim despre arta antică greacă sau despre cea a Renașterii. Estetica tradițională decurgând din experiența unei arte fidele față de natură implică tratarea frumosului natural. Deși arta modernă s-a îndepărtat de realitate neglijând aspectele ei exterioare, estetica acestei orientări în creația artistică contemporană nu poate neglija frumosul natural.

Desigur, eliminarea frumosului natural din estetică este diferit argumentată de către diverși autori. Ne vom referi aici numai la argumentele lui T. Vianu.

În *Estetica* sa el consideră frumosul natural ca ceva ce „se alimentează din izvoarele extraestetice”. Astfel, noi considerăm natura ca frumoasă nu pentru că este frumoasă ci pentru că modifică în „chip fericit sentimentul vitalității noastre”, pentru că este „un loc al păcii neturburate”, din cauza „exuberanței ei” și în sfârșit, pentru că o resimțim ca un reflex al „puterii divine”<sup>5</sup>.

Fără îndoială că toate considerațiile de mai sus pot fi avute în vedere atunci când discutăm frumosul natural. Se pune numai întrebarea dacă ele demonstrează sau nu ceea ce T. Vianu vrea să demonstreze. După părerea noastră aceste elemente pot fi aplicate la fel de bine și artei. Privitor la operele de artă s-a vorbit și se vorbește și azi folosind termeni ca vitalitate, pace (în sensul larg al cuvintului), exuberanță, mit etc. Toate aceste sentimente sînt trezite în noi și de operele de artă și de frumosul natural. Am putea, deci, să credem că arta și frumosul artistic sînt și ele de origine extraestetică. Azi se vorbește mult despre imixtiunile unor factori extraestetici în artă, despre necesitatea luptei pentru eliberarea ei de sub dominația acestor factori. Dar sîntem obligați de realitățile ce se desprind din întreaga istorie a artelor să constatăm că esența estetică, valoarea estetică nu s-a manifestat niciodată în mod pur. Elemente politice, etice, religioase sau de altă natură sînt constatabile în arta tuturor timpurilor și la toate popoarele. Sigur, nu este obligatoriu ca unul sau altul din aceste elemente să fie prezent în opera de artă în cine știe ce proporție sau cu o anumită intensitate. Viața socială cu diferitele ei aspecte își pune amprenta asupra creațiilor artistice în fiecare epocă iar valoarea operei nu poate fi judecată excluzînd elementele extraestetice. Putem spune că acesta este un mod specific de a fi al operelor de artă. Cine ar

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 11—14.

putea opera o disociere netă între credința egiptenilor în eternitatea omului și promovarea principiului frontalității care a fost mijlocul cel mai adecvat pentru reprezentarea acestei credințe în sculptură. Ar fi greu să susținem că frumusețea artei egiptene antice este de origine extraestetică. Frumosul artistic, deci, nu este în mai mică măsură de origine extraestetică decât frumosul natural. Credem că motivele formulate de T. Vianu care l-au dus la ideea esenței extraestetice a frumosului natural nu sînt justificate, ele nu demonstrează ideea susținută. Dimpotrivă. Demonstrează și sub acest aspect că între frumosul natural și cel artistic există numeroase laturi comune care trebuie să fie studiate de către estetică fiindcă țin de esența frumosului.

În legătură cu aprecierea lui T. Vianu despre caracterul extraestetic al frumosului natural, se naște și o altă întrebare. Putem oare clasifica frumosul în frumos estetic și frumos extraestetic? În acest caz esteticul este exclusiv de domeniul artei. Această concepție duce la ruperea totală a omului de natură. Nu sîntem de acord cu această părere. Din moment ce am insistat mai sus asupra unor laturi, pe care le considerăm esențiale, comune între frumosul natural și cel artistic, găsim că noțiunea de estetic cuprinde ambele varietăți ale frumosului. În principiu, orice frumusețe este de natură estetică. Esteticul cuprinde toate ipostazele frumosului dar nu se identifică cu acesta. Noțiunea de estetic este mult mai largă de cît cea de frumos.

În lucrarea sa *Logica frumosului*, L. Rusu, deși nu se ocupă în mod special de acest aspect al problemei frumosului natural, lasă cu destulă claritate să se înțeleagă că formele frumosului au o esență comună. Faptul este evident atunci cînd discută relația dintre obiectiv și subiectiv în frumos. „Frumosul, fie sub forma lui naturală, fie sub forma lui artistică, este un dat obiectiv: el se referă la simțurile noastre, este intuit, și numai datorită acestui fapt este susceptibil de a fi contemplat”<sup>6</sup>.

Avînd în vedere și numai argumentele invocate pînă acum, de a căror incompletitudine sîntem conștienți, faptul că teoria frumosului natural face parte integrantă din estetică, apare, credem noi, cu destulă evidență. Cercetarea raporturilor dintre frumosul natural și cel artistic este o datorie a esteticienilor și intensificarea studiilor de acest fel nu poate fi decît utilă în contextul noilor coordonate ale vieții sociale contemporane.

Noile orientări în creația artistică a secolului XX au adîncit așa-numita criză a frumosului natural. Se știe că esteticienii occidentali apreciază arta abstractă ca o eliberare de sub dominația îndelungată a naturii, eliberare ce echivalează cu o adevărată revoluție în artele plastice. Este destul de greu de stabilit cu certitudine dacă apariția modalităților nonfigurative în creația artistică contemporană este o eliberare sau chiar o revoluție. Noi sîntem tentați să credem că expresionismul, abstracționismul, suprarealismul etc., au adînci rădăcini în creația datînd

<sup>6</sup> Liviu Rusu, *Logica frumosului*. Editura pentru literatura universală, București, 1968, p. 41.

de veacuri a multor popoare. Pe această linie arta contemporană apare ca o continuare a unor elemente existente în creația unor popoare din cele mai vechi timpuri. Referindu-ne la discuțiile ce se poartă azi cu privire la originea și esența artei abstracte, putem distinge două orientări principale. Una care pleacă de la ideea că orice artă este mai mult sau mai puțin abstractă în măsura în care esențializează, elimină detaliile neesențiale ale realului de la care pornește. În această perspectivă arta abstractă contemporană este privită ca o etapă superioară, o desprindere totală de natura obiectivă pregătită de permanenta tendință a artei, de renunțare la natură, dar realizată în trecut numai parțial. O altă orientare apreciază abstracționismul ca un act pur de creație, o eliberare totală de natură, a cărei origine nu este căutată dincolo de impresionisti. Abstracționismul apare în această variantă de interpretare ca singura artă adevărată, deoarece este complet liberă de „teroarea“ factorilor extraestetici de origine naturală sau socială, ca o negare metafizică a trecutului, ca o epocă de deplină maturitate. Unii vorbesc chiar de incompatibilitatea artei abstracte cu cea tradițională. Amîndouă interpretările menționate, dar mai ales ultima, au ca rezultat un dezinteres față de frumosul natural și față de arta care mai păstrează legătura cu virtuțile estetice ale naturii. Este evident, după părerea noastră, că avem de-a face cu o exagerare pe plan teoretic a importanței artei abstracte datorită faptului că este privită nu sub raportul a ceea ce are ea comun cu arta tuturor timpurilor, esența estetică, ci a deosebirilor, a ceea ce are ea distinct față de arta tradițională, în special nonfigurativismul. Astfel de exagerări s-au petrecut destul de frecvent în istoria esteticii. R. Garaudy, atunci cînd luptă împotriva interpretării dogmatice a artei, interpretare care admite în rîndul valorilor artistice doar creațiile de factură realistă, afirmînd că este realistă orice valoare artistică, identificînd astfel realismul cu esența estetică a artei, exagerează, deși pleacă de la rațiuni justificate<sup>7</sup>. Din considerațiile lui Garaudy se poate desprinde o concluzie foarte importantă și utilă, anume că arta realistă tradițională și cea abstractă nu sînt incompatibile, că natura și virtuțile sale nu sînt unicul criteriu în artă, că este posibilă crearea imaginii artistice astfel încît criteriul să se afle în ea însăși și nu în realitatea exterioară omului. În concepția lui Garaudy, frumosul natural, care a constituit preocuparea artei realiste din trecut, nu apare degradat așa cum rezultă din teoriile ce exaltă pînă la exclusivism virtuțile artei abstracționiste.

Lipsa de atenție față de frumosul natural a fost determinată și de alți factori. Unul dintre aceștia este, fără îndoială, creșterea continuă a mediului artificial în care trăiește omul contemporan. Distanța dintre om și natură, sub acest aspect, crește neconținut și printre consecințele negative ale acestui proces poate fi semnalată și îndepărtarea omului de frumusețile naturii. Mediul uman apare sub forma unui număr imens de produse și creații care îi stăpînesc preocupările îndepărtîndu-l de natură. De fapt aceste transformări survin cu o nebanuită rapiditate în

<sup>7</sup> Vezi R. Garaudy, *Despre un realism neîmărmurit*. Editura pentru literatura universală, București, 1968.

viața oamenilor, sînt elemente care explică parțial apariția artei moderne. Sigur, nu este vorba să reducem civilizația modernă la unele consecințe considerate negative. Se cunoște suficient de profund rațiunile ce guvernează eforturile tuturor popoarelor spre realizarea progresului industrial. Este un fapt însă că arta modernă și detașarea omului de frumusețile naturii sînt o consecință a caracteristicilor noi pe care le dobîndește viața socială în urma dezvoltării civilizației industriale.

În recenta sa lucrare *Sensurile frumosului în estetica românească*, G. Smeu se referă la această problemă, afirmînd efectul, desigur secundar, dezechilibrant pe plan fizic și psihic al omului în urma solicitărilor la care îl supune avalanșa de descoperiri noi în tehnică, chimie etc. Reîntoarcerea omului spre natură este necesară pentru refacerea echilibrului fizic și mai ales psihic. În această lumină, reactualizarea problematicii teoretice a frumosului natural este apreciată ca necesară.

Cea mai dificilă și controversată dintre problemele care apar în studiile despre frumos este cea care privește relația dintre obiectiv și subiectiv. Și în acest caz se disting două orientări principale: una care se întemeiază pe principiile esteticii vechi și privește arta ca o reflectare a realității obiective, gnoseologia fiind suficientă pentru explicarea raporturilor dintre artă și realitate. În trecutul nu prea îndepărtat, estetica bazată pe principiul reflectării considera că frumosul natural este ceva exclusiv obiectiv, subiectul avînd rolul de a percepe calitățile frumoase ale naturii tot așa cum se petrec lucrurile în procesul cunoașterii în general. Pentru exemplificarea acestei linii vom recurge la un singur caz care este tipic din acest punct de vedere. S. F. Ciunaev apreciază calitățile frumoase ale naturii ca fiind strîns legate de însușirile fizico-chimice ale lucrurilor. „... simțul frumosului naturii este reflectarea însușirilor estetice proprii și obiective ale naturii în creierul omului”<sup>8</sup>. Această orientare este criticată pentru simplismul ei, pentru că tinde să identifice frumosul cu adevărul, pentru că neagă sau minimalizează rolul factorului subiectiv neadmițînd atitudinea creatoare a contemplatorului. Nici nu mai vorbim despre consecințele pe care teoria le are în aprecierea raportului dintre frumosul natural și cel artistic. Arta este redusă la rolul de redare, în ultimă instanță, a frumosului real din natură și viață. Fiîndcă arta modernă, prin lipsa ei de asemănare cu natura exterioară, nu încapă în limitele acestei teorii, este pur și simplu dezavuată.

Arta este cunoaștere, dar nu numai atît. În măsura în care este cunoaștere, gnoseologia prin instrumentele ei ne poate ajuta să explicăm frumosul natural și arta. Estetica contemporană insistă asupra aspectului de creație al artei, admițînd în același timp rolul creator al omului și în perceperea frumosului natural.

O altă orientare, mult mai răspîdită în zilele noastre, pleacă de la teza că frumosul natural este o creație umană ca și cel artistic. Unul din adepții acestei teorii este J. Lameere. El afirmă că în experiența estetică

<sup>8</sup> S. F. Ciunaev, *K voprosu o prirode krasoti i o krasote v prirode*. În „Vestnik Leningradskogo Universiteta. Seria ekonomiki, filosofii i prava”, nr. 1/1964.

singura realitate pe care o putem avea în vedere este subiectivitatea umană. Frumosul natural este o calitate strict subiectivă. În cazul unui peisaj, frumusețea lui nu se află în el, noi îi atribuim frumusețea<sup>9</sup>.

La noi, ultimul care se afirmă în același sens este A. Rădulescu. „Frumosul natural este o creație a omului în sinul naturii, frumosul artistic o creație a omului în cadrul culturii”<sup>10</sup>. Se poate aprecia ca o carență a cercetărilor contemporane de filozofie la noi, faptul că a acordat o atenție slabă subiectivității și rolului ei în toate sferile de activitate umană. Apar deseori situații curioase în astfel de împrejurări, anume că aducându-ne aminte de un sector uitat, să ne ocupăm atât de intens de el încât le neglijăm pe celelalte. Ocupându-ne azi de rolul subiectului în perceperea frumosului, îi acordăm un rol mult mai mare decît are în realitate. Dacă frumosul natural este o creație umană, ce ne poate împiedica să credem că, oriunde subiectivitatea umană este angajată, omul creează? Cum subiectivitatea umană este angajată în toate acțiunile omului în cadrul societății, am putea crede, conform teoriei la care ne referim, că întreaga realitate la care omul se raportează subiectiv, este creație. Sintem de acord cu observația lui G. Smeu referitoare la funcția de potențare pe care arta o are în raport cu gradul de dezvoltare la diferiți oameni a sentimentului frumosului natural. El admite în aceste limite o atitudine creatoare a contemplatorului în procesul de însușire a frumosului natural, dar neagă că ar fi o creație<sup>11</sup>.

Cea mai valoroasă lucrare pe care o putem socoti ca o premisă în cercetarea raportului dintre obiectiv și subiectiv în frumos, inclusiv frumosul natural, este *Logica frumosului* lui Liviu Rusu. Pentru el „în cazul frumosului avem de-a face cu un joc de echilibru între obiectivitate și subiectivitate. Lumea frumosului nu este nici de natură obiectivă, ca cea a adevărului, nici de natură subiectivă, ca cea a binelui, ci de natură obiectiv-subiectivă...”<sup>12</sup>.

Este evident că nu putem aproba nici părerile care minimalizează rolul subiectivității, nici pe cele care procedează invers. Folosind ca punct de plecare opinia lui Liviu Rusu și a altor esteticieni care se situează azi pe poziții asemănătoare, se poate intensifica efortul de explicare a particularităților frumosului natural, a participării elementelor obiective și subiective în constituirea lui, ferindu-ne de exagerări și unilateralitate.

<sup>9</sup> Vezi J. Lamecree, *L'expérience esthétique*. În „Revue de Synthèse”. Paris, nr. 29—31 1963.

<sup>10</sup> A. Rădulescu, „Omul imaginar” — obiect al cunoașterii artistice. În „Revista de filozofie” nr. 10 1969.

<sup>11</sup> Vezi G. Smeu, *Sensurile frumosului în estetica românească*. Editura Academiei R.S.R., București, 1969.

<sup>12</sup> L. Rusu, *op. cit.*, p. 42—43.

## СОВРЕМЕННАЯ ЭСТЕТИКА И ПРИРОДНОЕ ПРЕКРАСНОЕ

(Резюме)

В статье обсуждаются некоторые современные мнения, касающиеся эстетического статуса природного прекрасного. Автор пытается аргументировать включение природного прекрасного в эстетику как науку. Отдаление современного человека от природы и её красот, отдаление искусства от природного прекрасного вызвали так называемый кризис прекрасного. Автор статьи высказывается за необходимость актуализации проблематики природного прекрасного. Рассматриваются также и некоторые мнения о роли объективного и субъективного факторов в восприятии природного прекрасного.

## CONTEMPORARY AESTHETICS AND NATURAL BEAUTY

(Summary)

The paper discusses some current opinions concerning the aesthetic statute of natural beauty. An argumentation is attempted in order to integrate natural beauty in the science of aesthetics. Contemporary man's estrangement from nature and its beauties, the estrangement of art from natural beauty, brought about the so called crisis of beauty. The paper emphasises the necessity of making the problems of natural beauty actual again. Some opinions concerning the rôle of subjective and objective factors in perceiving the natural beauty are also discussed.



## RECENZII ȘI NOTE DE LECTURĂ

**Idei contemporane** (Spicuri din lectură).

Răscruce a istoriei, plin de contradicții și frământări, secolul XX pune în fața omenirii probleme majore noi și specifice, în explicarea și rezolvarea cărora se disting și se ciocnesc puncte de vedere opuse. Nemijlocit izvorite din particularitățile contemporane ale dezvoltării sociale, aceste probleme sînt determinate, pe de o parte, de construcția socialismului, devenit azi sistem social, de decolonizarea a două continente, Asia și Africa, iar pe de altă parte de particularitățile dezvoltării vertiginoase a științei și tehnicii.

De aceea apreciem ca fapt extrem de pozitiv inițiativa Editurii politice de a publica, în colecția „Idei contemporane”, lucrări științifice și filozofice care abordează problemele de mare actualitate ale epocii contemporane. Ideile ce le subliniem în cele ce urmează constituie obiectul discuției primelor lucrări apărute în această colecție: (*Sociologia științei* de G. N. Volkov, *Marxismul secolului XX* de Roger Garaudy și colecția de studii „Știință și sinteză”). Autorii lucrărilor și studiiilor, de care vorbim, sînt personalități eminente ale vieții social-politice sau științifice, cunosători ai problemelor contemporane sub diferitele lor fețe.

1. Ca teorie și metodă de investigație, totodată ca practică socială și politică, dovadă supremă a forței sale științifice, a prestigiului său internațional, *marxism-leninismul* este o prezență pregnantă în spiritualitatea epocii contemporane. Gîndirea lui Marx constituie atît pentru adepții, cît și pentru adversarii ei, motivul tuturor frământărilor

fie de speranță, fie de deznădejde și minie, pentru că poartă în sine posibilități infinite de dezvoltare și de reînnoire și permite în fiecare moment o justă înțelegere a condițiilor noi de gîndire și acțiune. „Marxismul nu este, scrie R. Garaudy, o filozofie printre multe altele, ci înțelegerea mișcării profunde a istoriei noastre, efortul prometeic de a lua în mîini procesul de devenire și de a construi în mod conștient viitorul”.

Marxismul dă răspuns problemelor pe care le pun în fața epocii noastre istoria și viața, pentru că el nu are pretenția de a plana de-asupra lucrurilor, a oamenilor și istoriei, ci de a fi înțelegerea și motorul acțiunilor, prin care omul nu numai că transformă lumea, dar se transformă și pe sine; el își construiește și viitorul și propria istorie. Ca filozofie marxismul nu este și nu pretinde a fi sistem definitiv și ca urmare el nu poate intra în contradicție cu realitatea care este în continuă devenire și metamorfoză. El este o filozofie, în viziunea căreia adevărul este și relativ, dar și absolut, o filozofie critică și nedogmatică, care nu-l uită nici pe Kant, nici pe Fichte și pentru care practica este izvorul oricăror adevăruri și oricăror valori. Desigur, în dezvoltarea sa, apar sinuozitățile inevitabile, controversate și interpretări deosebite, chiar în interior, dar acestea nu-i schimbă capacitatea proprie de a fi mereu aceeași în esența sa și diferit în condiții de loc și timp, nu-i schimbă esența de a rămîne veșnic viu și creator. Creativitatea sa sporește în dialogul permanent ce-l poartă cu orientările nemarxiste și în confruntarea cu ele. De aceea sarcina cercetătorul marxist este nu de a oculi

concepțiile adverse, ci de angajare directă în lupta ideologică contemporană. Numai cunoscând curentele filozofice contemporane în esența lor se poate discerne valoarea de non-valoare și eroare și în același timp combate ceea ce este străin științei autentice și marxismului. Numai în acest mod e posibilă reținerea a tot ce a creat și creează valoros omenirea. Și nu prin da sau nu categoric, ci prin preluarea critică pe baza analizelor științifice a elementelor viabile, progresiste.

2. Un număr tot mai mare de gânditori supun atenției și meditației lor fenomenul *știință*, o realitate adinc înrădăcinată în problematică, nu numai prin relativă ei nouătate, ci și prin dimensiunile pe care le adaugă orizontului existențial al omului. Chemată să rezolve gravele probleme generate de realitatea contemporană, știința nu mai trebuie să convingă pe nimeni de importanța sa, căci, creație cea mai tipică a gândirii și în același timp cel mai indispensabil instrument de acțiune, ea se impune nu numai prin ceea ce se face cunoscut, ci și prin metamorfoza spirituală pe care o realizează din ce în ce mai profund. Prin caracteristicile noi pe care le-a căpătat, știința secolului XX devine ea însăși obiectul cercetării științifice.

Grandioasa revoluție științifico-tehnică ce suportă secolul în care trăim, face necesară studierea specială a problemelor de natură sociologică ale dezvoltării științei, a locului și rolului ei în societate. Ca fenomen social multilateral, știința poate fi studiată din diferite unghiuri — ca sumă de cunoștințe despre lume, ca o formă a conștiinței sociale, ca reflectare a lumii în conștiință și ca element prețios al culturii spirituale. Și nu numai ca element al culturii spirituale, ci și ca funcție, din ce în ce mai evidentă, de forță de producție.

Știința zilelor noastre se manifestă tot mai evident, ca formă specifică, nu numai de reflectare teoretică a lumii, ci și de schimbare social-practică a ei.

3. Realitatea evidențiază faptul că, între *știința contemporană, tehnică și producția socială* există o legătură nemijlocită, cu caracter dialectic. Nu putem înțelege știința în afara tehnicii, și nici tehnica (care este, cum spune Marx, o forță obiectivă a cunoașterii) nu poate fi just înțeleasă decât în legătură cu știința. „Știința — scria J. D. Bernal —

nu este un domeniu al gândirii pure, ci al gândirii aplicate permanent în practică și întărite neîncetat de practică. Iată de ce știința nu poate fi studiată separat de tehnică“. (*Știința în istoria societății*, Ed. pol., Buc., 1964, p. 23). Răportul ia în zilele noastre un aspect nou, știința nu se lasă subordonată tehnicii, ci devine forță călăuzitoare. Ca urmare, forță nemijlocită de producție.

Se modifică și caracterul interacțiunii dintre om și natură. Pe măsură ce se lărgeste sfera activității științifice și tehnice, puterea omului crește. Natura planetei se transformă, se umanizează tot mai mult. Dar nu numai natura, ci și relațiile sociale.

Transformarea naturii devine cauza întregii omeniri, fapt ce necesită unirea eforturilor tuturor continentelor și creșterea responsabilității oamenilor. Lupta pentru încetarea experimentării armei atomice dusă azi în toate țările de către forțele active și progresiste este o dovadă de responsabilitate ce și-o asumă omenirea pentru soarta vieții pe pământ.

4. Știința capătă în zilele noastre o caracteristică nouă și fundamentală. În pofida marelui număr de domenii fragmentate pe care le cercetează, știința nu este o simplă totalitate a acestor domenii, ci un sistem unitar în care se includ și domeniile naturii și cele umanistice. Spre deosebire de secolul trecut, când prin „știință“ se înțelegeau anumite discipline concrete sau totalul lor, astăzi înțelegem cu totul altceva. Alături de termenul de „științe“ (la plural), a apărut termenul *știință* în sens de întreg dezvoltat. Dezvoltarea științifică nu mai este centrifugă, cum apărea ea în trecut, când fiecare știință tindea să-si urmeze calea proprie izolată de-a celorlalte, diferențindu-se în felul acesta în mod mecanic. Caracterul diferențierii în știința actuală are altă natură. Diferențierea devine prin specificul său nou, una din căile principale ale integrării. Așa că fără a înceta diferențierea între ele, disciplinele contribuie la crearea sistemului general al cunoștințelor, al științei. Noile științe care apar azi și se dezvoltă sint, fie discipline ce servesc drept verigi de legătură între două sau mai multe științe înainte constituite, fie științe ce îndeplinesc funcții de sinteză. Astfel biochimia, biofizica, mecanica fizico-chimică sint științe de graniță, apărute ca puncte de contact între mai

multe științe clasice, iar cibernetica, știința științelor, sociologia științei, științe cu caracter de sinteză.

Specializarea și diferențierea în știință implică cu necesitate integrarea în sensul că rezolvarea unor probleme speciale presupune folosirea universală a cunoștințelor, colaborarea în rezolvare, a mai multor discipline. Cu alte cuvinte, integrarea se referă la esența procesului de dezvoltare al științelor, la conținutul lor, iar diferențierea privește forma exterioară pe care o ia acest proces, mijlocul cu ajutorul căruia se realizează integrarea.

5. *Preocuparea pentru sinteză*, tendință de bază în știință, derivă din necesitatea de a stăpîni și ține ordine în imensa și variata masă de informație, obținută prin mijloacele moderne de cercetare, puse în folosul diversificării, diviziunii muncii și specializării gândirii și acțiunii. Deși născută din această necesitate, sinteza științifică nu este un rezumat al informației, ci o operă organică, vie, în cadrul căreia activează prin cooperare mai multe științe. Ea reține legile care subordonează mulțimea faptelor și deschide drum nou pentru o mai largă explicare a unuia sau altuia din domeniile realității.

Vastele construcții cosmologice legate de cele două mari teorii ale fizicii moderne, teoria relativității și teoria cuantică a microparticulelor, care colorează atât de specifice și atât de hotărîtor epoca noastră sint dovezi grăitoare de valoarea ce o au sintezele științifice și colaborările inter-științifice. Ele reliefează și valoarea oamenilor de știință care le-au inițiat și dezvoltat. Iată de ce, Albert Einstein rămîne marele deschizător de drumuri pentru cosmologia științifică. N-a răsturnat știința clasică despre univers. Einstein a revoluționat un întreg mod de gândire științifică și o concepție filozofică asupra universului fizic. Prin opera sa, a deschis larg drumul spre sinteză dintre concepția ondulatorie și cea corpusculară a luminii și apoi spre descifrarea lumii atomice, a deschis drumuri noi gândirii dialectice.

Gîndirea științifică a secolului XX a ajuns la dialectică printr-un continuu proces de clarificare a principiilor filozofice compatibile cu experiența științei de azi. Cum acest proces are și el caracter dialectic, se poate vorbi despre dialecticitatea genezei dialecticii în ca-

drul gîndirii științifice moderne". Se constată efortul tot mai accentuat de a înțelege unitatea dialectică dintre experimental și rațional, organizator și constructiv, îmbrățișînd concepția materialistă. Aceste eforturi se manifestă nu numai în cadrul unor doctrine elaborate sistematic ca cea a lui Gaston Bachelard, Ferdinand Gonseth sau Jean Piaget, ci și în modul de gîndire a unui tot mai mare număr de savanți.

7. Nivelul actual și trăsăturile specifice pe care le are știința, precum și tendințele ei de dezvoltare verifică pre-viziunea lui Marx făcută la timpul său că: „Cu timpul științele naturii vor îngloba în sine știința despre om, după cum știința despre om va îngloba în sine științele naturii, va fi o singură știință” (Karl Marx — F. Engels, *Scriseri din tinerețe*, Ed. pol., București, 1968, pag. 382).

Așadar, *știința viitorului*, trăsăturile căreia se fac tot mai vizibile azi, va fi o știință unică, o știință unică despre om pe de o parte, despre esența naturală a omului, iar pe de altă parte, despre esența umană a naturii.

LIANA POP

### Omul și lumea.

Așa se intitulează manuserisele rămase de la marele psiholog și filozof sovietic S. L. Rubinstein, autorul lucrării *Existența și conștiința*, lucrare cunoscută și apreciată în țara noastră.

Dacă lucrarea *Existența și conștiința* tratează în esență probleme de psihologie, cu toate că conține o seamă de profunde teze filozofice, manuserisele rămase de la Rubinstein cuprind meditațiile gînditorului sovietic pentru o lucrare mai amplă cu caracter filozofic. De aceea, ideile cuprinse în aceste manuserise (publicate în revista „Voprosi filosofii” nr. 7 din 1966 și nr. 8 din 1969), deși nu pot fi luate ca formulări definitive, ca elaborare sistematică și metodică, au o valoare deosebită pentru cei care se preocupă de analiza sistemului categorial al filozofiei materialist-dialectice, precum și pentru cei interesați de problematica omului în general.

Bogăția de idei și sugestii, frământările și căutările ce se degajă din aceste

manuscrise fac dovada unui spirit creator, novator, sînt o manifestare a preocupării de regîndire a categoriilor de bază ale filozofiei materialist-dialectice.

Ca o latură esențială a acestor manuscrise este interpretarea (de pe un plan ontologic) a unui ansamblu de categorii filozofice: existență, natură, materie, lume, spațiu, timp, interacțiune, cunoaștere, percepție etc.

Ceea ce se impune ca un fir roșu în această interpretare, este larga problematică a categoriei de existență, raportul acestei categorii cu noțiunea de materie, natură, lume. Interesant este conturată dezvoltarea istorică a noțiunii de existență, evidențierea modului în care această noțiune, pe diferite trepte ale dezvoltării cugetării filozofice, a fost identificată cu cea de materie. Existența era concepută ca obiect al fizicii și se explica prin categoriile fizicii și cu ajutorul lor. Toate celelalte forme ale existenței (existența umană, istoria) erau excluse din existență în virtutea egalității dintre existență, natură, materie și atribuite sferei subiectivității, a idealității. Prin aceasta materialismul premarxist se manifesta ca materialism în jos și idealism în sus.

Ridicîndu-se împotriva interpretării înguste a conținutului categoriei de existență, împotriva reducerii existenței la materie, Rubînștein sublinia că există nu numai materia, ci și conștiința: „conștiința nu este mai puțin reală decît materia”. Pe această linie el sublinia necesitatea de a include omul în existență — și, în mod corespunzător, în sistemul categorial al filozofiei —, nu numai în calitate de dat obiectiv al cunoașterii, alături de altele, ci și în calitate să specifică de om social. Se subliniază, de asemenea că, cu apariția omului, cu devenirea sa, ca formă superioară, ca nivel superior al existenței, ca existență conștientă de sine, se manifestă într-un mod nou, calitativ distinct, toate formele, nivelele și straturile inferioare ale existenței.

Existența, după Rubînștein, se manifestă, apare în devenirea ei, în dezvoltarea ei, nu ca existență în general, ci ca schimbare, ca proces de diferențiere. În esență existența se manifestă sub forma a trei nivele, în care ea se realizează: 1. natura — adică ceea ce există prin sine, ceea ce nu are nevoie pentru existența sa de nimic altceva, ceea ce se de-

termină pe sine prin sine; 2. lumea — aceea parte a naturii asupra căreia omul, o dată devenit ceea ce este, acționează și o transformă. În acest caz condițiile naturale ale existenței omului sînt rezultatul acțiunii lui, deci omul trăiește nu în natură, ci în natura transformată prin prezența și activitatea lui, deci în natura umanizată adică ceea ce în marxism e cunoscut sub numele de a doua natură; 3. existența social-istorică a omului.

Privită prin prisma conținutului categoriei de existență, problema raportului omului cu existența se afirmă ca una din problemele centrale în manuscrisele lui Rubînștein. Deși în raport cu lumea omul se manifestă în calitate de subiect, acest raport este privit de către autor ca o legătură obiectivă. Omul apare în dublă determinație, ca subiect al cunoașterii și subiect al acțiunii, al activității. Cunoașterea, conștiința este privită de către Rubînștein ca raport obiectiv al omului cu lumea, ca raport al unei părți a existenței cu altă parte a acesteia — ceea ce corespunde formulării lui Marx despre conștiință ca existență conștientă de sine. În felul acesta cunoașterea este privită ca unul din modurile de realizare în existență a interacțiunii, a legăturii reciproce a două realități. De aceea, pentru Rubînștein, a percepe înseamnă a se ontologiza, a se include în procesul interacțiunii în realitatea existentă, a deveni parte a ei.

Acest aspect ontologic al interpretării cunoașterii se manifestă cu pregnanță și în analiza determinată a aparenței.

E știut faptul că idealismul — mai ales subiectiv — de cele mai multe ori absolutizează îndepărtarea, discordanța dintre fenomen și esență, declarînd ca unica existență modul cum apare esența subiectului — adică aparența. Ridicîndu-se împotriva acestei denaturări, Rubînștein sublinia: „Dimensiunile iluzorii ale obiectului nu sînt dimensiuni inexistente, ci acele dimensiuni care în mod logic apar prin perceperea lor în anumite condiții”. Deci dimensiunile aparente ale obiectului nu sînt o denaturare subiectivă, o greșeală a percepției noastre. Așa cum în interacțiunea oricărui obiect cu alt obiect sau alte obiecte, el apare într-o anumită calitate, determinată de condițiile obiective ale acestei interacțiuni, tot așa în inte-

racțiunea cu ochiul omului obiectul apare așa sau altfel, în funcție de împrejurările obiective ale acestei interacțiuni.

De pe această bază ontologică, a interpretării cunoașterii, Rubinstein se ridică împotriva absolutizării „lucrului în sine”, ruperea lui de fenomen, precum și împotriva înțelegerii raportului dintre cunoaștere și existență ca un raport extern: în acest sens el ajunge la concluzia că în interacțiunea dintre om și existență are loc nu numai pătrunderea cunoașterii în existență, ci și a existenței în cunoașterea omului. În acest fel, categoriilor existente: a fi și a deveni, a fi și a ființa, se mai adaugă o nouă categorie, a fi și a apare (a se manifesta omului), care este fundamentată de prezența relației omului cu existența ca o relație obiectivă. Deci, proprietatea *de a apare*, de a se manifesta omului în cunoaștere se prezintă ca o proprietate obiectivă. În felul acesta apare mai fundamentată critica înțelegerii subiectiviste a fenomenului.

Pe baza acestei analize, Rubinstein ajunge la înțelegerea faptului că trecerea de la esență la fenomen, de la lucrul în sine la existența lucrului pentru altul, nu este o simplă trecere de la o sferă modală la alta, iar reflectarea nu trebuie înțeleasă ca o *dublare*, ca o *copiere*, ci ca o reflectare în altul, adică *aparitie* pentru altul, manifestare pentru altul.

În planul analizei ontologice a conținutului categoriei de existență este circumscrisă și analiza timpului și a problematicei lui (importanța pe care o acordă Rubinstein categoriei de timp rezultă și din împărțirea pe capitole a manuscriselor de care ne ocupăm: 1. Rațiunea generală a lucrării; 2. Materia; 3. Timpul; 4. Problema omului). În analiza categoriei de timp și a problematicei timpului se manifestă o înțelegere mult mai nuanțată a diferitelor aspecte prezente în literatura de specialitate și se introduc unele noi, netratate, sau tratate într-o cu totul altă viziune. Ca un prim aspect, se manifestă o înțelegere mai dialectică a raportului dintre timpul perceptual (timpul perceput este analizat din același unghi din care este analizată percepția în general și aparența) și timpul ce caracterizează modul de a fi al mișcării mecanice, fizice, chimice. Autorul ajunge la concluzia că

timpul istoric și al vieții omului nu coincide, în mod nemijlocit, cu timpul mișcării materiei, și de aceea apare necesitatea diferențierii categoriei de timp în raport cu diferite sfere și nivele ale existenței.

Un accent deosebit este pus pe specificul timpului în istorie și în viața omului, domenii în care, după autor, se manifestă un nou raport între trecut, prezent și viitor. Autorul atrage, însă, atenția asupra faptului că omul este nu numai subiect al istoriei, ci și un organism în care se produc procese fizice, chimice, biologice etc. și de aceea viața lui se desfășoară simultan pe diferite planuri.

Se scoate în evidență faptul că în știința contemporană se afirmă că spațiul și timpul sint forme de existență ale materiei în mișcare ceea ce înseamnă că ele — spațiul și timpul — diferă între ele prin însușirile lor, la diferite nivele structurale. Însă, ajungând la această concluzie, filozofia trebuie să meargă mai departe, să generalizeze datele obținute în știință și să evidențieze particularitățile calitative ale timpului prin trecerea de la materia în mișcare în natură la „mișcarea” existenței oamenilor în procesul vieții, în procesul istoriei. De aici decurge, în mod logic, că timpul istoriei societății și timpul vieții oamenilor are particularități calitative în funcție de particularitățile calitative ale acestor procese. Ca o trăsătură specifică a timpului istoric se manifestă, după părerea autorului, „ritmul” timpului. De asemenea într-o cu totul altă perspectivă se manifestă mișcarea cicleică și deci momentul „repetabilității” etc. O atenție deosebită este acordată problemei perspectivei temporale și influența acesteia asupra comportării oamenilor.

În același spirit al analizei ontologice sint puse problemele referitoare la raportul dintre om și om, dintre om și oameni. Ideile formulate în această direcție sint opuse în esență modului existențialist de interpretare a acestor probleme.

Fără a avea pretenția de a fi reușit să epuizăm chiar și numai enumerarea problemelor mai importante cuprinse în manuscrisele de care ne-am ocupat, am dorit, prin cele semnalate, să atragem atenția asupra unora din aceste idei. Fără îndoială că studiul amănunțit al

acestor manuscrise poate sugera noi laturi și aspecte pentru o profundă meditație filozofică, aceasta cu atât mai mult cu cât problemele cuprinse în ele se circumscriu printre problemele de cea mai mare actualitate pentru cugetarea filozofică.

GHI. BÎRSAN

### Filozofie și știință.

Stephan Körner, profesor la universitatea din Bristol, cunoscut prin lucrarea *Introducere în filozofia matematicii*, întreprinde în esul său *Experiență și teorie*, recent apărut la noi în Editura Științifică (1969), analiza structurii teoriilor științifice, precum și a relațiilor lor cu experiența și cu gândirea neștiințifică. Întrucît cercetează structurile gândirii ca fiind identificabile cu obiectele comune, esul său ține de fapt de filozofia analitică a științei. Autorul pornește în această analiză de la logica de bază a limbajului empiric, pe care-l studiază așa cum este înainte de a fi transpus în formele logic-matematice. Dezvoltă, cu alte cuvinte, o teorie logică, care, după cum însuși relatează: „nu pretinde să justifice opulența, complexitatea și adaptabilitatea oricărui limbaj natural dezvoltat și aflat în dezvoltare, aruncă totuși o anumită lumină privitoare la unele trăsături ale vorbirii empirice care de obicei sînt neobservate sau necomentate“ (pag. 11).

Evidențierea deosebirilor dintre vorbirea empirică și cea teoretică face posibilă o mai bună înțelegere a căilor și modurilor în care se leagă cele două limbaje. De aceea se oprește cu deosebire asupra noțiunilor de individ empiric, clasă sau relație empirică, de continuu empiric, predicate perceptuale și empirice, generalitate empirică, noțiuni care, pe de o parte, joacă rol fundamental în vorbirea empirică — fiind aplicate la lumea înconjurătoare, iar pe de altă parte, fiindcă ele au și aplicabilitate generală: „unificarea deductivă a experienței, scrie Stephan Körner, ne obligă să înlocuim noțiunile empirice prin noțiuni neempirice... unificarea deductivă a vorbirii empirice impune modificarea sau idealizarea acesteia“ (pag. 17).

Din analiza schemelor de diferențiere empirică se detașează elemente de gândire dialectică, ce se fac evidente prin multitudinea schemelor empirice posibile, ca și prin descoperirea în viitor a unor scheme fundamentale noi imprvizibile în prezent.

Deși nu-și prezintă în mod explicit propria sa părere, din text se poate vedea că Stephan Körner se delimitează atât de empiriștii radicali, pentru care schema nu creează nici o diferențiere, cit și de idealiștii absolutizanți, pentru care schemele creează diferențele și determinațiile lumii. Din precizările pe care le face în continuare cu privire la raportul dintre logica clasică, logica bivalentă și logica trivalentă pe de o parte, și cu privire la raportul dintre logica bivalentă clasică și logica bivalentă modificată acceptînd o poziție de nuanță metafizică, autorul conchide că este imposibil, utilizînd logica clasică, să deducem vreo propoziție empirică din una teoretică, întrucît „vorbirea empirică și cea teoretică nu sînt legate logic“ (p. 78).

Autorul respinge ca nefondate direcțiile tradiționale care se ocupă de analiza propozițiilor generale. Nu este de acord nici cu empirismul și raționalismul dihotomiilor care clasifică propozițiile în analitice și sintetice, nici cu trihotomiile kantiene, nici cu diferitele trihotomii pseudokantiene, care admit că propozițiile ar fi analitice, sintetice *a priori* și sintetice *a posteriori*. Refuză, în fine, și orientarea împărtășită de idealismul absolut și de pragmatism care consideră că o distincție logică între diferitele spețe de propoziții este imposibilă.

Respingînd aceste direcții, deschide drum pentru o analiză de așa natură a propozițiilor generale care să arate că dihotomiile și trihotomiile tradiționale sînt restrictive, iar refuzul de a distinge, și logic, nu numai pragmatic, diferitele spețe de propoziții este de un defetism inutil (p. 79).

Partea a doua a esului, rezervată cercetării cadrului logico-matematic al teoriilor științifice, urmărește să demonstreze două teze: 1. unificarea deductivă a domeniului experienței cu ajutorul logicii clasice elementare (prin care autorul se referă la logica propozițiilor, teoria cuantorilor și teoria egalității) o consideră o idealizare sau o modificare

a vorbirii empirice; 2. vorbirea empirică și cea teoretică sub aspect logic sînt neconectate, datorită faptului că vorbirea teoretică nu este decît o idealizare a vorbirii empirice.

Cele cîteva considerații schițate asupra sistemelor ipotetico-deductive, ca idealizări, precum și analiza relației dintre referire și inferență sînt făcute cu scopul de a înlesni autorului posibilitatea de a prezenta în continuare „sistemele teoretice cele mai perfecte și mai transparente” (cum numește el sistemele ipotetico-deductive, p. 100) precum și rolul și funcția lor în știință. El reduce de fapt această problemă la întrebarea: care dintre facultățile minții omenești — senzația, intelectul sau rațiunea — sînt fundamentale pentru construirea experienței și a științei, și care dintre acestea au rol auxiliar? În filozofia științei se întîlnesc, după părerea autorului, două orientări principale: una care susține că propozițiile și conceptele teoretice sînt reducibile la funcții logice de propoziții și concepte empirice, iar alta care susține că propozițiile și conceptele teoretice nu sînt decît noțiuni strict auxiliare fără semnificație empirică (pag. 105) Stephan Körner e de altă părere. Îmbrățișează punctul de vedere după care conceptele și propozițiile teoriilor științifice sînt de natură teoretică, și ca urmare sistemele ipotetico-deductive nu sînt legate în mod direct de experiență (pag. 105).

Nu lipsesc, în legătură cu teoriile științifice, nici considerațiile cu privire la metodele gîndirii teoretice și în special cu privire la matematică și metodele ei. Recunoscînd că matematica joacă un rol de prim rang în metodologia modernă a cercetării științifice, Körner consideră că propozițiile matematicii constructive nu sînt nici de natură logică, nici de natură empirică, ci exclusiv de natură ideală.

În cea de-a treia parte a lucrării, Stephan Körner încearcă să-și demonstreze concepția despre armonia dintre teorie și experiență; armonie ce se realizează după părerea lui, prin identificarea propozițiilor teoretice cu cele empirice, și se fondează pe deductivism și inductivism.

Dar în concepția lui nu numai teoria se armonizează cu experiența, ci și teoria științifică cu diversele doctrine teologice. El acceptă ideea compatibilității

teoriilor științifice atît în sine, cît și în aplicarea lor la experiență cu doctrinele teologice optimiste, dar în același timp și cu doctrinele teologice agnostice și pesimiste. O asemenea concepție este semnificativă, și în același timp justificată prin poziția socială în lumea engleză a profesorului Stephan Körner. Părerea sa este în favoarea noilor tendințe apărute în teologia contemporană menite să dea un impuls nou religiei, s-o facă mai viabilă și mai rezistentă în fața ofensivei din ce în ce mai hotărîtoare a științei. Încercările conciliatoare sînt cu atît mai insistente cu cît euceririle științei confirmă în mod strălucit teza incompatibilității ei cu religia.

Desigur, perspectiva, din care privește Körner problemele analizate în esul său *Experiență și teorie*, este fundamentală pentru înțelegerea raportului dintre teorie și experiență. Dezvoltarea tezelor principale este însă viciată de o viziune metafizică impregnată de agnosticism kantian. Și nu ne miră faptul cînd știm că acest fel de metafizică (care afirmă că idealizarea nu este un proces specific de abstractizare, ci „deconectare” de percepție) este larg răspîndită în filozofia burgheză contemporană.

Fără îndoială, văzută în dinamica sa, unitatea dintre teorie și experiență își dezvăluie natura dialectică, contradictorie, fapt sesizat de profesorul Stephan Körner. Ea se realizează în permanentă punere, dezvoltare și rezolvare a contradicțiilor dintre cei doi termeni. Granița dintre teorie și experiment devine tot mai mobilă. Empiricul și teoreticul în știința modernă se întrepătrund și se îngemănează, cum se exprimă F. Gonseth, în așa măsură încît nu mai există pur experimental și pur teoretic. Dar această interpenetrare de teoretic și experimental nu poate duce rațiunea la confuzie de planuri și la proclamarea compatibilității dintre știință și religie, la care ajunge autorul a cărui lucrare o prezentăm.

Punînd în paranteză viziunea metafizică și considerațiile cu privire la compatibilitatea dintre știință și religie, lucrarea profesorului Stephan Körner prezintă elemente valoroase pentru filozofia științei care, rezultate din perspectiva prin care privește raportul dintre teorie și experiență, precum și prin subtilitatea analizelor susținute, constituie contribuții pozitive.

Nu putem încheia prezentarea noastră fără să nu avertizăm că lucrarea pune unele greutăți pentru cititorii ei: absența rigorii logice în unele pasaje, analiza insuficientă a unor probleme puse, chiar ezitări în folosirea terminologiei. Și în afară de acestea, exprimarea e greoaie, fraza încărcată și uneori fără suficientă claritate. Aceasta angajează oare numai autorul, sau poate, într-o anumită măsură, și traducătorii?

LIANA POP

### Matematica — ars demonstrandi și ars inventiendi.

În etapa actuală de dezvoltare a științei, teza engelsiană: „Cu fiecare descoperire epocală din domeniul științelor naturii, materialismul trebuie să-și schimbe forma”<sup>1</sup>, capătă noi semnificații și o importanță deosebită. Nu mai este și nu mai poate fi vorba de prezența și luarea în considerație a acestui principiu numai în preocupările filozofice cu caracter ontologic. Filozofia este mai mult decât ontologie, sau nu este numai ontologie, ci și gnoseologie și logică. Filozofia nu poate fi redusă la descoperirea prin intermediul cunoașterii (prin generalizarea și teoretizarea datelor cunoașterii științifice) a formelor, structurilor și legilor generale ale lumii obiective. De altfel, în ultima vreme, tot mai mulți sint aceia care contestă filozofia ca ontologie, considerând-o în această determinație ca ceva depășit, nejustificat, steril.

Deși un asemenea punct de vedere nu poate fi acceptat, temeiurile lui fiind lipsite de suficiență, trebuie să spunem că este expresia reacției față de accentul pus, uneori cu caracter absolutizant în cadrul filozofiei marxiste, pe filozofie ca ontologie și, în același timp, recunoașterea nemărturisită a rămănerii în urmă a filozofiei marxiste ca epistemologie.

Dezvoltarea cunoașterii este procesul în și prin care se pun în evidență noi și noi aspecte ale realității, și în același timp: procesul în și prin care gândirea se descoperă, se constituie pe sine.

Cunoașterea este procesul în și prin care gândirea se constituie ca un altul al realității, și în același timp procesul în și prin care ea se constituie ca instrument prin intermediul căruia se realizează în determinația de altul, al realității.

Pe linia celor amintite, analiza raportului filozofie-știință impune acceptarea distincției făcută de Maurice Gex, între o filozofie de inspirație științifică ce se sprijină pe rezultatele științelor pentru a le integra într-o „cosmologie”, o „filozofie a naturii”, filozofia ca ontologie, și o filozofie ce se apleacă asupra științei cu scopul de a surprinde și evidenția structurile și demersurile constituirii științei, filozofia în determinația de gnoseologie, mai precis, filozofia ca epistemologie<sup>2</sup>.

În epistemologie, obiectul este știința. În fața epistemologului, știința se prezintă ca ceva dat, ca ceva în sine, ca o realitate desprinsă de subiect. Există însă o deosebire între înselele datului asupra căruia se oprește epistemologia — cunoașterea științifică, și înselele datului asupra căruia se apleacă și al căruia altul este știința. În primul caz este vorba de un obiect care se prezintă ca ceva dat în fața epistemologului, dar ca un dat al unui alt dat, al datului existent în sine și prin sine, al datului ce-și este suficient șiesi și pentru a fi, a exista.

Pe linia monismului gnoseologic materialist-dialectic, știința se prezintă ca ceva dat, dar în calitate de altul al obiectului, a cărui reflectare sau imagine este. Cunoașterea științifică nu poate fi desprinsă de obiectul a cărui reflectare e, și tratată ca ceva în sine, fără a nu se desființa pe sine ca ceea ce este.

Pentru surprinderea aspectelor și condițiilor ființării și existenței științei este indicat și chiar necesar să se facă abstracție de acest lucru, dar reținerea unilaterală și cu caracter absolutizant a unui aspect sau altul, deși real și chiar esențial, și considerarea lui în sine, rupt de contextul și procesul în și prin care ființează, duce nu numai la denaturarea realității luată în studiu și a cărei conștiință de sine vrem s-o elaborăm — în cazul de față știința —, ci și la necesizarea adevăratului loc și rol pe care respectivele aspecte le au, dovedindu-se

<sup>1</sup> Fr. Engels, *L. Feuerbach și sîrșitul filozofiei clasice germane*. „Marx—Engels, Opere” vol. 21, București, Ed. politică, 1965, p. 278.

<sup>2</sup> Maurice Gex, *La philosophie d'inspiration scientifique*, în „Dialectica”, 1959 nr. 50, p. 162.



În ultimă analiză astfel concepute, ca neputându-se susține pe ele și ca nefiindu-și suficiente.

În acest context se înscriu teoriile asupra fundamentelor matematicii, rezultat al deplasării de accent în gândire, de la angajarea ei propriu reflectorie, la reconstrucție, regindire pentru evidențierea bazelor susținerii, unității acestui impresionant edificiu al spiritului, care părea a se prăbuși în urma apariției geometriilor necuclidiene și a paradoxurilor din teoria mulțimilor.

Pe linia eforturilor gândirii de a se cunoaște pe sine în a sa formă de manifestare — matematica, alături de operele unor mari gânditori și oameni de știință ca: G. Frege, B. Russell, A. Whitehead, L. Wittgenstein, R. Carnap, L. J. Brower, A. Heyting, D. Hilbert, W. Ackerman, J. V. Neumann și de dată mai recentă F. Gonseth și J. Piaget pentru a aminti numai cîtiva, se înscrie și lucrarea cunoscutului om de formație logico-matematică-filozofică, Anton Dumitriu, intitulată *Mecanismul logic al matematicilor*, apărută în Ed. Acad. R.S.R. în anul 1968.

Avînd conștiința complexității problemelor pe care le ridică acest domeniu al cunoașterii științifice, conștiința născută din și pe baza cunoașterii operelor gânditorilor mai sus amintiți și în special a matematicii ca matematică, autorul își propune să urmărească și să descifreze prezența și funcționarea în cadrul științei matematicii a celor două arcanse ale gândirii cunoscute de scolastici sub numele de ars demonstrandi și ars inveniendi, cu alte cuvinte, mecanismul logic prin intermediul căruia „matematicianul obține rezultate indiscutabile în știința lui, extraordinare atît prin necesitatea lor ineluctabilă, cît și prin noutatea lor“ (pag. 6).

Lucrarea cuprinde două părți: în prima parte, autorul întreprinde o analiză critică a teoriilor emise asupra raționamentului matematic, degajînd elementele viabile prezente în cadrul lor, ca pe baza acestora — și mai mult, poate, pe baza a ceea ce au „reușit să arate ce nu e matematica“ — să-și prezinte în cea de-a doua parte, propriile sale păreri asupra aspectului logic general al gândirii matematice.

Apariția geometriilor necuclidiene și a paradoxurilor în teoria mulțimilor au

pus gîndirea în fața unor probleme grave și tulburătoare.

Timp de aproape două milenii și mai bine, matematicienii au acceptat axiome, principii și postulate ca adevărate prin evidența lor, evidență pe care Descartes o ridică la rangul de criteriu al adevărului. În axiomatica modernă, însă, evidența și adevărul nu mai sînt angajate și deci determinante în alegerea și fixarea axiomelor în fruntea unei teorii, ci așa după cum consideră unii matematicieni, ai căror purtător de cuvînt se face H. Poincaré, „ele sînt convenționale, și acceptarea lor mai curînd într-o teorie se datorește unor motive de comoditate, de utilitate și chiar de simplitate“ (pag. 27). Și dacă lucrurile stau așa, cum totul depinde de natura principiilor, care este atunci sensul și semnificația propozițiilor derivate și a întregii teorii? Dar nu numai atît. Apariția antinomilor în cadrul teoriei mulțimilor și încercarea evitării lor și asigurarea securității matematicilor cu ajutorul unor restricții atașate logicii clasice, la care se mai adaugă și paradoxul lui Gödel care redă faptul că „Raționamentul matematic nu are putere asupra tuturor propozițiilor formulabile în cadrul unei teorii și există cel puțin o expresie  $W$ , formulabilă corect în acea teorie, față de care regulile de deducție sînt neputincioase“, constatăm că însăși logica este pusă sub semnul întrebării.

Aceste fapte grave și tulburătoare par a arăta gândirii că s-a rătăcit, apucînd pe căi necunoscute, făcînd-o să revină asupra sa cu intenția de a se găsi. Dar, uneori, mărginită fiind, a avut iluzia a se fi găsit și certitudinea funcționării de acum fără a se mai rătăci. Dar în acest mers „asigurat“ faptele au arătat că nu s-a găsit încă. Însă aceste recunoașteri, deși parțiale, îi dau certitudinea că se va găsi, este însă vorba de o găsire în mers. Sintetizînd aceste constatări pe care gîndirea le face gîndindu-se pe sine, putem spune o dată cu Maurice Dorolle că: „Există o gîndire umană care se caută... există o gîndire umană care crede a se fi găsit și funcționează de acuma cu certitudinea de a se regăsi“<sup>3</sup>.

Fără a minimaliza cîtusi de puțin importanța și valoarea metodei axiomatice, trebuie spus că ea nu reușește să arate

<sup>3</sup> Maurice Dorolle, *Le raisonnement par analogie*, P.U.F., 1949, p. 121.

decît osatura arhitectonică a unei teorii deductive, nu însă și în ce constă și care sînt elementele creatoare. Mai mult, însăși logica, fundamentul necesității în cadrul unei teorii deductive prezentată sub forma unui sistem axiomatic formal cu axiome liber alese, pare a-și pierde sensul. căci „... fiind dată o teorie matematică  $T$ , căreia îi este atașată o logică  $L$ , ce-i asigură, în mod real, această logică  $L$  teoriei considerate?“. „Ce înțeles trebuie să dăm afirmației că corpul convențional de propoziții ale lui  $T$  este justificat de teoria  $L$  cînd și aceasta este convențională“ și mai departe: „Introducerea ideii de convenție în teoriile matematice și în logică le privează de orice valoare epistemologică și le reduce la un joc convențional de semne“ (pag. 106).

Aceste probleme și constatările pe care le impune sistemul „*Principia mathematica*“: „axiomele sînt un număr oarecare de tautologii (propoziții care se justifică ca atare prin structura lor internă și nu prin demonstrația lor, s.n.), dar care nu au nici un drept de prioritate în raport cu celelalte tautologii ale sistemului“ (p. 165), fiind echivalente între ele, după L. Wittgenstein, avînd același rang, au relevat și impus ceea ce Aristotel susținea la vremea sa, idee profesată de toți logicienii evului mediu, că logica nu este o știință deductivă ci un modus procedendi în știință, *modus scientiarum*.

Scrutînd indeaproape *Principia mathematica*, autorul relevă faptul că logica russelliană „se prezintă ca un joc nesfîrșit de definiții, expresii variate ale definiției inițiale“, că „însuși principiul silogismului este o expresie particulară a definițiilor luate ca axiome și se reduce în fond la o formă a acestor definiții și pînă la urmă la o formă particulară a disjuncției logice...“ (p. 180). Mai mult încă, „sistemul formal al logicii clasice se reduce la cîteva semne primitive, combinații ale acestor semne abreviate prin noi semne... Într-un sistem este concentrat în semnele primitive, axiomele nefiînd decît combinații ale acestor semne“ (p. 167), că edificiul impresionant al lucrării *Principia mathematica* este bazat pe ideea de variabilă, definită ca ceva susceptibil să ia două valori  $A$  sau  $F$  și pe ideea de negație, definită ca ceva care are proprietatea de a inversa valoarea expresiei la

care se referă, și că prin aceste idei primitive astfel definite, ne sînt date și introduse terțiul exclus și principiul contradicției.

Voină să exprime bazele matematicilor într-un sistem logic formal (cum au încercat Frege, Russell și toți adepții logicismului) se reduce esențialul științelor matematice la principiul contradicției sau la expresia lui echivalentă, principiul terțiului exclus“ (p. 171), lucru evident relevat de faptul că problema fundamentală a oricărui sistem formal este problema noncontradicției.

Cum în concepția logicismului „orice teorie matematică... se reduce la logică formalizată“, ea „nu este decît un joc de definiție, de transformare a unor definiții în altele“ (p. 181).

Acest aspect real și esențial în gîndirea matematică este reținut de A. Dumitriu, ca un element în care gîndirea matematică se recunoaște pe sine, dar nu întru totul, ci numai parțial.

Pe baza unei analize riguroase a logicismului, intuiționismului și formalismului și a confruntării rezultatelor acestora cu matematica ca matematică, autorul desprinde faptul că în preocupările lor de a arăta gîndirii ce anume face și cum, în a sa formă de manifestare — matematica, reprezentanții celor trei orientări au luat în considerație numai aspectul formal, schema demonstrativă — ars demonstrandi.

Intrucît matematica nu se reduce la atît, ci este și creație, o adevărată teorie asupra matematicii va trebui să arate cum se acordă și cum își fac loc în procesul ei cele două arte: ars demonstrandi și ars inveniendi, ceea ce își propune și realizează autorul în cea de-a doua parte a lucrării sale.

Tezele de la care pleacă și pe care le va susține atît teoretic cit și practic, teze desprinse în urma analizei logicismului, intuiționismului și formalismului și a celor constatate de autor în urma unei pătrunzătoare priviri a matematicii, pot fi astfel rezumate:

- orice teorie pleacă de la definiții;
- raționamentul matematic formal este tautologic, nu este creator;
- matematica nu este o teorie în sensul clasic al cuvîntului care se dezvoltă de la propoziții primitive la propoziții derivate, intrucît oricare grup de propoziții bine ales poate servi de grup axiomatic;

- gândirea matematică este creatoare;
- creația matematică implică o anumită libertate a spiritului;
- intuiția și imaginația joacă un rol important în creația matematică, elementele cu ajutorul cărora se creează tot timpul în matematică, fiind oferite nu de raționament ci de intuiție.

Ideea că edificiul matematicii se sprijină pe definiții este prezentă în gândirea unor mari spirite ca: Aristotel, Hobbes, Leibniz pentru a aminti numai câteva, și acest lucru este în mod evident arătat de *Principia mathematica*. După Aristotel, „definiția este expresia conceptului creator și prin ea își atinge scopul forța științei apodictice“<sup>4</sup>, iar Leibniz enunță drept regulă „A nu admite nici un cuvânt fără definiție și nici o propoziție fără demonstrație“ (citată după autor p. 230).

Instructiv și interesant se prezintă răspunsul dat de autor la problema: ce este definiția, răspuns ce aruncă o nouă lumină asupra matematicii, spulberind caracterul oarecum enigmatic al unor entități ca: triunghiul dreptunghic, cercul etc., și că nici una nu se bucură de un loc deosebit, privilegiat în cadrul teoriei și care ne arată în ce constă actul creator în matematică, și în același timp care este funcția pe care o îndeplinește raționamentul, aceasta fiind inclusă în regula pascaliană a definiției, și mai mult decât atât: răspunsul dat de autor problemei amintite conține în sine explicarea caracterului deosebit de abstract și în același timp general al matematicii și al aplicabilității ei în cele mai diferite domenii. „O definiție — întâlnim la pagina 257 — constă din alegerea unuia sau unor elemente comune întregului gen, capabile să fie particularizate la toate spețele lui“. „O definiție — spune autorul — este o funcție de una sau mai multe variabile“ (p. 276) și „atita timp cât în această definiție mai rămâne o variabilă nedeterminată, definiția nu reprezintă o entitate geometrică (generalizată: entitate matematică s.n.), ci o clasă de entități...“ (p. 268). Astfel, entitățile matematice ne apar în adevărata lor lumină: drept cazuri particulare determinate de valorile elementului definisant, liber ales.

Elementul definisant este liber ales, pentru că una și aceeași entitate poate fi definită în mai multe feluri.

Ex. triunghiul dreptunghic = Df.

1.  $\Delta$  cu un  $\sphericalangle$  de  $90^\circ$
2.  $\Delta$  în care  $\hat{A} = \hat{B} + \hat{C}$
3.  $\Delta$  în care  $\frac{\hat{A} + \hat{B}}{\hat{A}} = 1$
4.  $\Delta$  în care  $I_1^2 = I_2^2 - I_3^2$  etc. etc.

Și ce este în ultimă instanță această entitate geometrică, dacă nu un caz particular determinat de o valoare particulară pe care o poate lua elementul definisant liber ales; în primul caz — mărimea unui unghi, unghiul prezentându-se ca o variabilă care poate lua valori de la  $1^\circ$  pînă la  $n < 180^\circ$ , în cazul 2 și 3 — raportul dintre unghiuri, iar în cazul 4 — raportul dintre laturi?

Pe baza examenului concret al matematicii, particularizat în exemplul de mai sus, autorul conchide că „matematica este arta de a da nume diferite aceluiași lucru“ (p. 309). Dacă am reușit sau nu să „construim“ sau să creăm aceeași entitate, dar cu alte elemente, acest fapt ne este arătat de raționament. „Dacă... considerăm orice teoremă și demonstrația ei respectivă, vedem că mecanismul demonstrativ ne conduce de la o definiție la alta a aceluiași obiect“ (p. 300).

În matematică, creația constă în elaborarea definițiilor pe care raționamentul le validează. „Natura veritabilă a obiectelor matematice este relevantă — spun Daval și Guilbaud — de geneza lor: să vorbim mai bine ca matematicienii înșiși și să spunem: definițiile sînt inima matematicilor. O definiție bună, ca și o bună notație, este ceea ce este mai greu pentru inventator și este adesea cheia progresului“ (324).

Oprindu-se asupra actului invenției în matematică, A. Dumitriu relevă ceea ce spuneam mai la început și anume imposibilitatea autonomizării absolute a gândirii, în cazul de față a matematicii, prin care ea să se sustragă contactului fructuos cu experiența, cu practica, cu bogăția inepuizabilă a lumii.

Actul creator în care sînt antrenate toate puterile spiritului se manifestă din plin în alegerea grupului axiomatic. Întrebîndu-se, de ce D. Hilbert s-a oprit la trei feluri de simboluri și de ce toc-

<sup>4</sup> Aristotel, *Metafizica*, v, 1017, b, 22; *Anotițele secundare*, II, 13, 96 a.

mai cinci axiome, răspunsul, confirmare a celor mai înainte spuse, este că aceasta s-a făcut post festum. Gîndirea sa „privea” asupra experienței mentale geometrice a omenirii. „Fiindcă el știa că trebuie să reconstruiască formal teoria geometriei, fiindcă el nu se dispensa un moment de conținutul acestor obiecte, care-l orientau ca o stea polară pe drumul ce voia să-l parcurgă” (p. 319).

Invenția unui concept nou, precum și invenția unei definiții noi referitoare la o entitate deja dată, prin care teoria se îmbogățește, progresează, arată locul deosebit pe care îl au în matematică imaginația și intuiția, cărora pînă acum li s-a acordat o mică atenție, de multe ori abstracție făcîndu-se de prezența lor în eforturile spiritului de a se constitui ca un altul al realității și al lui însuși, căci și el este o realitate, și în același timp ca instrument în și prin care se realizează în prima determinație.

Am vrea să încheiem modesta prezentare nu numai cum se face de obicei: că este o carte instructivă, care poate servi matematicienilor, logicienilor și filozofilor, ci să accentuăm că instruieste la un adînc și înalt grad pe cei ce vor să aibe conștiința a ceea ce face spiritul în a sa formă de manifestare — matematica, asupra căreia s-a aplecăt cu trudă cel care de curînd a pus la îndemina celor însetați de cunoașterea eforturilor zămislirii spiritului *Istoria logicii*.

În încheiere as vrea să parafrarez, sau mai bine zis, să completez cuvintele lui Sir Arthur Eddington: „Pe tîrmurile necunoscutului am găsit ciudate urme de pași. Am edificat teorii profunde, una după alta, pentru a explica originea lor. În sfîrșit, am reușit să regăsim ființa care a lăsat aceste urme, sîntem noi înșine” (p. 338). În mersul său înainte, gîndirea va releva noi și noi aspecte ale realității și prin aceasta își va pune sieși din nou noi probleme, iar atunci cînd spiritul se va lua într-adevăr pe sine în studiu și va încerca să se reconstituie desprinzîndu-se logic din a sa istorie, una din urmele lăstate de el însuși din care, și pe baza cărora își va elabora conștiința de sine, va fi și urma pașilor spiritului lui Anton Dumitriu, lăsată în cartea *Mecanismul logic al matematicilor*.

Anton Dumitriu, *Istoria logicii*. Cercetările asupra logicii constituie o prestigioasă tradiție în cugetarea românească, atît pe linia logicii tradiționale, cît și pe aceea a logicii matematice.

Inscriindu-se în cadrul acestei tradiții, recenta lucrare a cunoscutului logician român A. Dumitriu *Istoria logicii*\* prezintă o imagine extrem de cuprinzătoare asupra milenarei devenirii a logosului uman.

Imensul material, expus pe parcursul celor o mie de pagini ale lucrării, ne dezvăluie o erudiție de proporții impresionante, dobîndită cu truda unei munci ale cărei dimensiuni temporale nu se măsoară cu anul, ci cu deceniul. Dovadă ne stă vasta bibliografie pe care A. Dumitriu și-a clădit, într-o manieră personală, monumentală-i operă. Concepția în lumina căreia a fost realizată *Istoria logicii* ne-o exprimă însuși autorul:

„Logica este întreaga ei devenire, este însumarea tuturor momentelor istoriei ei” (p. 5). În consecință, „a cunoaște adevărat logica înseamnă... a cunoaște întreaga ei istorie, a o cunoaște în unitatea ei dinamică” (p. 5).

Conștient de riscurile iminente oricărui încercări de a scrie o istorie „completă” a logicii, relevînd „enorme și multiple” dificultăți ale unei atari întreprinderi, A. Dumitriu își fixează drept scop «să prezînte» doar „materialul imens al logicii formale în autenticitatea lui istorică”, urmînd ca într-un al doilea volum — *Evoluția logicii* — să evidențieze „pe baza materialului expus în primul, evoluția organică a acestei discipline... devenirea ei dialectică” (p. 7). Față de alte lucrări însemnate din întreaga literatură de specialitate, dintre care să amintim: *Geschichte der Logik im Abendlande* a lui C. Prantl, *Formale Logik* a lui J. M. Bochenski, *The Development of Logic* scrisă de M. și W. Kneale, *Leçons sur l'Histoire de la Logique*, datorate lui T. Kotarbinski, ș.a., lucrarea logicianului român, animată de o viziune mai largă asupra logicii, se dovedește a fi mai cuprinzătoare.

*Istoria Logicii* începe cu tratarea unei probleme mult discutate, structura logică a mentalității primitive, a cărei soluție A. Dumitriu o vede în faptul că gîndirea primitivă „funcționează în une-

le domenii pe baza unor scheme polivalente", dar nu exclusiv, ci „acolo unde lucrurile concrete se delimitează cu precizie” se aplică logica bivalentă. După această condensată tratare a „preistoriei logicii” prin care infirmă teza „structurii pre- sau antilogice a gândirii primitive, autorul trece în revistă logica orientală — chineză și indiană — subliniind că acestea nu vor putea primi „o interpretare veritabilă” decât prin clarificarea raportului dintre gândire și limbaj.

Urmează apoi expunerea istoriei logicii europene, din antichitate și pînă în prezent, expunere ce tinde spre o imagine cât mai completă și mai veridică. A. Dumitriu nu se limitează doar la „istoria logicii formale” propriu-zise, ci înfățișează „și unele concepții despre logică, care, prin critica pe care au făcut-o logicii formale, critică uneori justă, alteori excesivă sau chiar eronată, servesc totuși la o mai bună înțelegere și la precizarea ei” (p. 6). În acest sens, sînt tratate metodologia baconiană și carteziană, logica transcendentă a lui Kant, logica dialectică a lui Hegel, dialectica materialistă, concepția psihologistă și concepția fenomenologică asupra logicii, etc.

Îmbinînd armonios principiul istoric cu cel logic, expunerea lui A. Dumitriu se adecvează problematicei în cauză, ceea ce, spre lauda autorului, depășește în fapt caracterul pur „informativ” al lucrării sub impulsul unui autentic spirit de sinteză. Analiza modului de structurare a materialului ne îndreptățește această apreciere: în cazul istoriei logicii antice primează tratarea cronologică, în timp ce logica scolastică și cea modernă sînt prezentate pe probleme. Totodată, istoria logicii este înfățișată în strînsă legătură cu dezvoltarea științelor și filozofiei, ceea ce contribuie la precizarea locului și rolului logicii în diferite epoci ale dezvoltării cunoașterii umane. O mențiune aparte merită schema de periodizare a istoriei logicii matematice, propusă și urmărită de A. Dumitriu care, după cum se știe, este unul dintre primii propagatori și susținători ai acestei discipline la noi în țară, iar lucrările domniei-sale reprezintă contribuții marcante la clarificarea unor probleme de mare importanță pentru logica matematică.

Periodizarea logicii matematice cu-

prinde — după A. Dumitriu — șase mari etape: etapa precursorilor (Iullus și Leibniz), etapa algebrei logicii (Boole, Morgan, Pierce, etc.), primul moment al logicii matematice (Peano și Frege), etapa constituirii logicii matematice (marcată de apariția fundamentalei lucrări *Principia Mathematica*), etapa dezvoltării logicii matematice (cele trei curente logico-matematice, logicele polivalente și modale și teoria decidabilității) și, în sfîrșit, etapa tehnicii formale (sintaxa și semantica). Desigur că se poate încă discută asupra acestei periodizări, mai ales că multe din problemele logicii contemporane sînt insuficient clarificate. Ceea ce, însă, credem că reprezintă meritul principal al acestei scheme, este faptul că ea nu se reduce la o plată cronologică, la o simplă înșirare de nume și lucrări, ci desprinde etapele dezvoltării logicii matematice în funcție de acele probleme care, fiind esențiale, ne apar ca puncte nodale în istoria acestei discipline.

O comparație între schema lui I. M. Bochenski din *Formale Logik* și schema logicianului român relevă superioritatea acesteia din urmă.

În ceea ce privește concepția lui A. Dumitriu asupra logicii matematice, apar însă anumite neclarități, chiar contradicții. Căutînd să răspundă la întrebarea: „ce este și ce vrea logica matematică?” domnia-sa consideră că două sînt caracteristicile esențiale ale acestei discipline: „aspectul ei de calcul” și caracterul ei „formalist”: în consecință logica devine „un sistem de semne”, „un calcul algebric cu reguli proprii” ((p. 692—693). În considerațiile generale asupra logicii matematice, citim: „Logica matematică este în momentul de față o disciplină matematică, iar locul ei este acceptat definitiv printre științe” (p. 851). Iar mai departe, ni se oferă o definiție a logicii matematice, care este „... știința (s.m., M.B.) particulară, care se ocupă cu studiul raționamentului în general, cu studiul raționamentului matematic în special, și cu fundamentarea matematicilor” (p. 853).

Aceste afirmații iscă însă anumite întrebări:

1. Dacă logica matematică este o știință, atunci mai poate fi ea redusă la un simplu „calcul”?

2. Admițînd că logica matematică ar putea fi în întregime formalizată, ne

întrebăm care este acel sistem logico-formal global?

3. Dacă logica matematică este o disciplină a *matematicilor*, de ce este tratată în *istoria logicii* și nu este lăsată pe seama *istoriei matematicilor*?

4. Admițind că logica matematică este o disciplină a matematicii, cum poate ea să se ocupe cu studiul *raționamentului în general*, domeniu ce aparține prin definiție logicii?

5. Dacă obiectul logicii matematice este *fundamentarea matematicilor*, atunci ea trebuie să cerceteze nu numai *raționamentul matematic*, ci și *natura conceptelor matematice* — problemă ontologică ce depășește competența oricărei „logici”, fiindcă ține de domeniul filozofiei. Nu rezultă de aici că logica matematică este și o *disciplină filozofică*? Clarificarea acestor probleme are o deosebită însemnătate pentru stabilirea statusului logicii matematice.

În ceea ce privește istoria logicii în România, A. Dumitriu propune de asemenea o schemă interesantă și originală, avînd ca punct de reper logica maioreșciană. Urmărind rădăcinile logicii românești, stabilind anumite etape în dezvoltarea acesteia, autorul este permanent preocupat să reliefeze faptul esențial al continuității și originalității preocupărilor de logică în decursul istoriei eugetării românești.

Privită din unghiul expunerii materialului, monumentală lucrare a lui A. Dumitriu reușește să ne reinvie sinuosul curs al devenirii logice în pofida multiplelor meandre și ramificații ale acesteia. Străduința autorului ne apare cu atît mai valoroasă, cu cît ea nu repetă sau reproduce calea urmată de alți istorici ai logicii, ci își sapă un drum propriu pornind de la izvoarele nescapate ale textelor originale.

Contribuția originală a eruditului logician român se manifestă în toată plenitudinea în cadrul reconsiderării și reabilitării unor aspecte și momente neglijate sau eronat interpretate din istoria logicii. Autorul însuși amintește cîteva dintre acestea: problema formal și universal, problema diverselor accepțiuni ale principiului identității și problema logicii ca știință în concepția lui Aristotel, momentul scolastic din istoria logicii, problema precursorilor logicii matematice.

În prezentarea de față nu putem să

ne referim la toate aceste contribuții — întreprindere ce ar reclama un studiu mult mai amplu —, ci ne vom mărgini să relevăm pe aceea care pare a fi cea mai însemnată: reconsiderarea logicii scolastice. Învăluită sub negura veacurilor scurse, logica scolastică a rămas pînă nu de mult o „enigmă”. Concepția dogmatică despre „întunecimea” și „lipsa de progres” din evul mediu a favorizat și desconsiderarea logicii scolastice. În acest sens, I. M. Bochenski remarcă, pe bună dreptate, că: „Istoria logicii scolastice este încă și astăzi mult mai puțin cunoscută decît logica antică, deoarece în primul rînd trebuie învins disprețul pe care sîrșitul secolului al XIX-lea îl avea față de scolastică” (*Formale Logik*, Freiburg—München, ed. a II-a, 1962, p. 169). Logica a ocupat un loc central în preocupările scolasticilor, iar concepția lor despre această disciplină, despre locul și rostul ei între celelalte științe, este foarte apropiată poziției logicienilor actuali.

După ce reliefează adevărata față a scolasticii în general, A. Dumitriu expune cu o deosebită claritate, pe baza textelor, principalele probleme puse și soluționate de către logicienii scolastici: problema supleanței, syncategoremată, problema consecințelor, a paradoxurilor, etc., demonstrînd astfel teza contribuției originale aduse de către scolastici la dezvoltarea logicii aristotelice. Repunerea logicii scolastice în adevărata ei lumină are nu numai o însemnătate istorică, ci și o deosebită actualitate.

Logica contemporană are multe de preluat și valorificat din fructele neobosiților scolastici. Multe probleme puse în cadrul logicii matematice, de pildă problema funcțiilor, problema implicației și deducției în general, calculul propozițional, problema paradoxurilor, probleme ale sintaxei și semanticii au fost descoperite cu multe secole în urmă de către logicienii scolastici.

Mai mult decît atît, logica scolastică, cu toată complexitatea domeniului ei, a reușit să ajungă la o problematică *unitară*, elaborîndu-și pe această bază o terminologie *unică* — ceea ce pentru logica actuală constituie încă un *deziderat*.

Pe parcursul întregii lucrări a lui A. Dumitriu putem constata faptul remarcabil că strădania domniei-sale de a prezenta diversele momente și con-

ceptii din istoria logicii cit mai autentice, pe baza textelor originale, se îmbină organic cu efortul de a pătrunde dincolo de litera textului, dincolo de țesătura de semne și simboluri spre dezvăluirea sensului lor adinc și fecund. Expunerea obiectivă este astfel dublată permanent de spiritul critic care, materializat într-o seamă de observații și considerații, se dovedește un neprețuit ajutor pentru cei care vor nu numai să cunoască, ci și să aprofundeze domeniul logicii.

În consecință, lucrarea lui A. Dumitriu ne apare a fi mai mult decît „informativă”, scopul ei inițial fiind în fapt depășit.

Clădită cu chibzuință pe tărîmul durabil al autenticității, *Istoria logicii* se impune ca una dintre cel mai valoroase realizări ale logicienilor români, ca unul dintre acele roade ale spiritului care străpungînd perisabilul îl transcende în spre limanul perenității.

MIRCEA BALAIȘ





NUMERE APĂRUTE — ВЫШЕДШИЕ НОМЕРА  
NUMEROS PARUS — ISSUED NUMBERS —  
ERSCHIENENE NUMMERN

1956

BULETINUL UNIVERSITĂȚILOR „V. BABEŞ” ŞI „BOLYAI” CLUJ. Seria Ştiinţe  
sociale, vol. I, nr. 1—2

A KOLOZSVÁRI V. BABEŞ ÉS BOLYAI EGYETEMEK KÖZLEMÉNYEI. társadalom-  
tudományi sorozat, I. évfolyam, 1—2. szám

1957

BULETINUL UNIVERSITĂȚILOR „V. BABEŞ” ŞI „BOLYAI” CLUJ. Seria Ştiinţele  
naturii, vol. II, nr. 1—2

A KOLOZSVÁRI V. BABEŞ ÉS BOLYAI EGYETEMEK KÖZLEMÉNYEI. termé-  
szettudományi sorozat, II. évfolyam, 1—2. szám

1958

STUDIA UNIVERSITATUM VICTOR BABEŞ ET BOLYAI, Tomus III

- Nr. 1, Series III Fasciculus 1, Philosophia
- Nr. 2, Series III Fasciculus 2, Iurisprudentia
- Nr. 3, Series I Fasciculus 1, Mathematica
- Nr. 4, Series I Fasciculus 2, Chemia
- Nr. 5, Series II Fasciculus 1, Geologia—Geographia
- Nr. 6, Series IV Fasciculus 1, Philologia
- Nr. 7, Series II Fasciculus 2, Biologia
- Nr. 8, Series IV Fasciculus 2, Historia

1959

STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ—BOLYAI

- Series I Fasciculus 1, Physica
- Series I Fasciculus 2, Chemia
- Series II Fasciculus 1, Geologia—Geographia
- Series II Fasciculus 2, Biologia
- Series III Fasciculus 1, Psychologia—Paedagogia
- Series III Fasciculus 2, Iurisprudentia
- Series IV Fasciculus 1, Historia
- Series IV Fasciculus 2, Philologia

1960

STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ—BOLYAI

- Series I Fasciculus 1, Mathematica—Physica
- Series I Fasciculus 2, Chemia
- Series II Fasciculus 1, Geologia—Geographia
- Series II Fasciculus 2, Biologia

Series III Fasciculus 1, Philosophia et Oeconomica  
Series III Fasciculus 2, Iurisprudentia  
Series IV Fasciculus 1, Historia  
Series IV Fasciculus 2, Philologia

1961

STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ--BOLYAI

Series I Fasciculus 1, Mathematica—Physica  
Series I Fasciculus 2, Chemia  
Series II Fasciculus 1, Geologia—Geographia  
Series II Fasciculus 2, Biologia  
Series III Fasciculus 1, Psychologia—Paedagogia  
Series III Fasciculus 2, Oeconomica et Iurisprudentia  
Series IV Fasciculus 1, Historia  
Series IV Fasciculus 2, Philologia

1962, 1963, 1964, 1965

STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ--BOLYAI

Series Mathematica—Physica, fasciculus 1  
Series Mathematica—Physica, fasciculus 2  
Series Chemia, fasciculus 1  
Series Chemia, fasciculus 2  
Series Geologia—Geographia, fasciculus 1  
Series Geologia—Geographia, fasciculus 2  
Series Biologia, fasciculus 1  
Series Biologia, fasciculus 2  
Series Philosophia et Oeconomica  
Series Psychologia-Paedagogia  
Series Iurisprudentia  
Series Historia, fasciculus 1  
Series Historia, fasciculus 2  
Series Philologia, fasciculus 1  
Series Philologia, fasciculus 2

1966, 1967, 1968, 1969

STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ--BOLYAI

Series Mathematica—Physica, fasciculus 1  
Series Mathematica—Physica, fasciculus 2  
Series Chemia, fasciculus 1  
Series Chemia, fasciculus 2  
Series Geologia—Geographia, fasciculus 1  
Series Geologia—Geographia, fasciculus 2  
Series Biologia, fasciculus 1  
Series Biologia, fasciculus 2  
Series Philosophia  
Series Oeconomica  
Series Psychologia-Paedagogia  
Series Iurisprudentia  
Series Historia, fasciculus 1  
Series Historia, fasciculus 2  
Series Philologia, fasciculus 1  
Series Philologia, fasciculus 2

În cel de al XV-lea an de apariție (1970) *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 XV году издания (1970) *Studia Universitatis Babeș-Bolyai* выходит следующими сериями:

математика—механика (2 выпуска);  
физика (2 выпуска);  
химия (2 выпуска);  
геология—минералогия (2 выпуска);  
география (2 выпуска);  
биология (2 выпуска);  
философия;  
социология;  
экономические науки (2 выпуска);  
психология—педагогика;  
юридические науки;  
история (2 выпуска);  
языкознание—литературоведение (2 выпуска).

Dans leur XV-me année de publication (1970) 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