

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

SERIES PHILOSOPHIA

1968

C L U J



425

STUDIA

UNIVERSITATEA HABES-BOJAI

AIH7030. 2. 2001

REDACTOR ȘEF: Acad. prof. C. DAICOVICIU

REDACTORI ȘEFI ADJUNȚI: Prof. N. LASCU, acad. prof. ȘT. PÉTERFI, prof. I. URSU,
membru corespondent al Academiei

COMITETUL DE REDACȚIE AL SERIEI FILOZOFIE: Conf. GR. DRONDOE, conf. T.
HĂGAN, conf. N. KALLOS (redactor responsabil), conf. C. MARE, conf. A. ROTH,
prof. E. RÓZSA

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

SERIES PHILOSOPHIA

Redacția: Str. M. Kogălniceanu 1, CLUJ ● Telefon 2 26 19

SUMAR — СОДЕРЖАНИЕ — SOMMAIRE — CONTENTS

150 de ani de la nașterea lui Karl Marx ● 150 лет со дня рождения Карла Маркса ● A 150 ans depuis la naissance de Karl Marx ● 150 Years since Karl Marx Was Born	
A. ROTH, Prolegomena la studiul personalității lui Marx ● Прологомены к изучению личности Маркса ● Prolégomènes à l'étude de la personnalité de Marx . . .	3
N. TRANDAFOIU, Umanismul lui Marx ● Гуманизм Маркса ● L'humanisme de Marx	13
T. HĂGAN, G. TOMUȚA, I. GĂLL, Începuturile răspîndirii ideilor „Capitalului” în România ● Начальный этап распространения идей „Капитала” в Румынии ● The Beginnings of the Spreading of the Ideas of „Das Kapital” in Romania	27
I. ALUAȘ, Sociologie et histoire ● Sociologie și istorie ● Социология и история . . .	35
GY. BRETTER, GY. RÁCZ, Spéculation et connaissance ● Speculație și cunoaștere ● Спекуляция и познание	45
I. IRIMIE, Information et causalité ● Informație și cauzalitate ● Информация и причинность	59
C. MARE, Le rapport entre l'objet et le sujet dans l'expérimentation physique contemporaine ● Relația dintre obiect și subiect în experimentarea fizică contemporană ● Отношение между объектом и субъектом в современном физическом эксперименте	67
ȘT. LANȚOȘ, Corelația dintre previziune și ipoteză în lumina euristicii și epistemologiei contemporane ● Корреляция между предвидением и гипотезой в свете современной эвристики и эпистемологии ● Correlation between Prevision and Hypothesis in the Light of Contemporary Heuristic and Epistemology	73
GH. TOMA, Mircea Florian — gânditor raționalist ● Мирча Флориан — мыслитель-рационалист ● Mircea Florian — a Rationalist Thinker	87
GH. BÎRSAN, Orientări în gândirea filozofică românească în tratarea categoriei de timp în perioada dintre cele două războaie mondiale ● Направления в румынской философии в анализе категории времени в период между двумя мировыми войнами ● Orientations in the Romanian Philosophical Thinking concerning the Treating of the Category of Time, in the Period between the Two World Wars	99

I. V. MESAROȘIU, Despre cunoaștere, logică și adevăr în concepția gânditorului C. Rădulescu-Motru ● О познании, логике и истине во взглядах мыслителя К. Рэдулеску-Мотру ● On the Knowledge, Logic and Truth in the Conception of C. Rădulescu-Motru	111
E. RÓZSA, Voltaire — gânditor străin spiritului dialectic ● Вольтер — мыслитель чуждый диалектического духа ● Voltaire, penseur étranger à l'esprit dialectique	121

Note și recenzii ● Заметки и рецензии ● Notes. Livres parus ● Notes. Books

Sociometria (L. IRIMIE)	133
D. D. Roșca, Însemnări despre Hegel (GH. TOMA)	135
Frontiers of Science and Philosophy (C. M.)	137
Adam Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum (A. R.)	138
V. A. Stoff, Modellirovanie i filosofia (I. IRIMIE)	138
Karel Kosík, Dialektika konkrétniho (T. S.)	139
Roger Garaudy, Marxisme du 20-e siècle (A. R.)	140
La sociologie en U.R.S.S. (I. CIUREA)	140
Logique et connaissance scientifique (C. M.)	143
Psihologia muncii industriale (I. ALUAȘ, I. RADU)	144
În timpul investigației epistemologice (C. MARE)	147

Cronică ● Хроника ● Chronique ● Chronicle

A IX-a conferință pe țară a cercurilor științifice studentești; Secția a III-a, științe sociale (GR. ZANC)	149
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

PROLEGOMENA LA STUDIUL PERSONALITĂȚII LUI MARX

de

ANDREI ROTH

Omul și opera sa, biografia și creația sa — care este natura legăturilor dintre acești termeni? Iată o pasionantă și mult controversată problemă a istoriei și teoriei culturii. Pentru a recepta mesajul Requiemului mozartian, trebuie neapărat să cunoaștem în ce împrejurări ale vieții compozitorului s-a plămădit geniala lucrare? Cunoșcând peripecțiile vieții lui Descartes îi vom înțelege mai adânc fizica și metafizica? Se poate descoperi și este oare nevoie de a descoperi proiecția drumului — adesea sinuos — al vieții marilor creatori în opera acestora? În ce măsură e fidelă această proiecție? Unii susțin: nu se poate și nici nu e nevoie; personalitatea artistului, gânditorului, savantului se dezvăluie în mod autentic în opera acestora. În operă ni se destăinuie adevărata personalitate a creatorului, față de care biografia lui nu conține decât banale contingente. Alții afirmă: opera poate fi înțeleasă în lumina biografiei autorului și numai în lumina ei; cunoașterea personalității creatorului oferă singura cheie autentică pentru descifrarea tainelor creației sale. Și unii și alții exagerează partea de adevăr pe care o conține părerea lor. De fapt, opera purtătoare de autentice valori — artistice sau teoretice, indiferent — trăiește prin sine însăși și e totdeauna capabilă de a se afirma, de a se impune, chiar dacă nu știm nimic sau aproape nimic despre persoana creatorului ei, cum de fapt se întâmplă în cazul atîtor capitale lucrări ale culturii omenеști de la epopeile homerice încoace. Totuși, personalitatea vie a savantului, cugetătorului sau artistului nu e o simplă contingentă în raport cu opera sa, ci e tocmai izvorul forțelor subiective creatoare care se obiectualizează în operă; cunoașterea ei, în desfășurarea sa concretă, în multiplele sale manifestări reale, în măsura în care e posibilă, constituie un important punct de sprijin în efortul de pătrundere și însușire a tuturor sensurilor operei. Biografia oricărei personalități cuprinde, desigur, o mulțime de elemente contingente și pedanteria biografică e deseori irelevantă cu privire la sensul, mesajul, valoarea operelor; totuși, în liniile sale fundamentale, biografia reală a oricărui creator de cultură e desfășurarea vie a esenței personalității sale. Biografia nu e exterioară față de creație, ea cuprinde și istoria reală a procesului creator.

Capacitățile creatoare se înscriu printre trăsăturile definitorii cele mai de seamă ale personalității; direcția în care se dezvoltă aceste capacități, natura însăși a creației culturale, este funcție a celor mai intime constituente ale personalității. Curiozitatea intelectuală a cercetătorului naturalist, dar și înclinația mai mare spre experimentare a unuia, spre sistematizare a altuia, spre teoretizare a celui de-al treilea, sînt elemente ale personalității lor, care-și au corespondentele în liniile de forță ale activității desfășurate și ale rezultatelor obținute. Unii își dau măsura deplină a capacităților parcurgînd pînă la capăt o cale deschisă de alții; iar alții se evidențiază prin lansarea unor noi idei, dătătoare de fecunde sugestii, fără a-și face un țel din urmărirea lor pînă în pînzele albe. Tipul animatorului și organizatorului de cercetare se deosebește de cel al cercetătorului care se simte în largul său numai în singurătatea laboratorului sau în izolarea cabinetului său personal. În acest sens, cercetătorii sînt de tipuri diferite; personalitatea lor se afirmă puternic în investigația științifică chiar dacă, s-o recunoaștem, nu se răsfrînge direct, în științele naturii, asupra conținutului specific al descoperirilor sau teoriilor, acestea din urmă fiind aderențe la un obiect neutral din unghiul de vedere al personalității umane.

În schimb, creația în domeniul științelor sociale și umanistice prezintă, în această privință, o mai mare apropiere de creația artistică. Obiectul însuși al acestor discipline — societatea și omul — angajează în mai mare și mai directă măsură valențele personalității creatorului; pecetea personalității se resimte mai puternic chiar în conținutul teoriilor filozofice, concepțiilor etice, estetice sau sociologice; însăși aderența lor la obiect e de natură de a provoca, în mai mare măsură, nu numai rezonanțe intelectuale, ci afective și morale. Iar dacă adevărul obiectiv nu poate fi, bineînțeles, decît unul, în aceste discipline ca și în cele care scrutează natura, modalitatea apropierii de el, aproximarea lui dintr-un unghi de vedere sau din altul, chiar motivația subiectivă a cercetării și formulării pot fi foarte diferite în raport de structura personalității cugetătorului sau savantului.

În acest sens ne vom ocupa, în cele următoare, de personalitatea autorului *Capitalului*, a filozofiei ce-i poartă numele, a dascălului necontestat al mișcării muncitorești internaționale. O facem în convingerea că încercările de a-i comenta opera și eforturile de a-i dezvolta moștenirea teoretică ar avea de cîștigat printr-o mai insistentă apropiere de personalitatea sa.

*

Sursele pentru studierea și reconstituirea personalității lui Karl Marx sînt multiple. Prima este, bineînțeles, însăși opera sa. *Capitalul*, lucrarea în care geniul lui Marx se afirmă în toată plenitudinea sa, este totodată capodopera care poartă în modul cel mai vădit pecetea perso-

nalității autorului, cu semnele sale definitorii: pasiunea revoluționară a luptătorului și spiritul neobosit al savantului căutător. În paginile sale arde flacăra unei conștiințe morale revoltate de inegalitatea și nedreptatea socială și luminează cugetul capabil de a dezvălui cele mai adânci rădăcini ale acestora; largă generozitate a umanismului militant se împletește aici în mod neegalat cu scrupulozitatea cercetătorului a cărui supremă deviză e respectul față de adevăr și cu minuțiozitatea de bijuter a stilistului; aderența la concret a unui cuget analitic ce se hrănește cu fapte se îngemănează cu strălucirea sintezelor ce surprind — exprimându-ne prin formula leninistă — „unitatea contrariilor în însăși esența lucrurilor“.

Capitalul însuși trebuie însă înțeles în inseparabila sa legătură cu impresionantul șir de lucrări, mai mari și mai mici, care-l însoțesc. Piscul ce străpunge norii nu e singuratic; structura rocilor sale se înțelege prin prisma particularităților întregului masiv din care face parte. Dacă nu vom considera *Capitalul* numai ca o lucrare economică, ci — cum este, indiscutabil — o operă sociologică și filozofică, îi vom descifra sensurile adânci numai în lumina lucrărilor în care modul de gândire al lui Marx, concepția sa sociologică și cea filozofică și-au găsit expresiile. Numai toate împreună vor sugera întreaga măsură a personalității autorului lor. Și când spunem *toate*, avem în vedere nu numai lucrările care au văzut lumina tiparului sub îngrijirea autorului lor sau ale prietenului și coautorului său Friedrich Engels, ci și pe acelea care, nefiind inițial destinate publicității sau neputînd apărea la vremea lor din motive exterioare, au devenit abia ulterior cunoscute. Mai mult: unele dintre acestea au, am spune, o importanță deosebită pentru înțelegerea personalității lui Marx, pentru refacerea căii pe care a străbătut-o el pînă la conceperea și realizarea *Capitalului*, pînă la fundamentarea comunismului științific, pînă la afirmarea sa ca personalitate de frunte a mișcării muncitorești internaționale.

Alături de lucrări, moștenirea epistolară — excepțional de bogată — a lui Marx constituie un important izvor de cunoștințe despre personalitatea sa. Corespondența sa cu Engels — ce formează, singură, patru voluminoase tomuri — precum și scrisorile adresate multor altor prieteni, colaboratori și tovarăși de luptă, a fost considerată de către exegeza marxistă mai ales ca un fel de apendice la lucrările sale, ca un material necesar pentru ușurarea înțelegerii ideilor cuprinse în lucrări. Scrisorile lui Marx conțin însă nu numai comentarii și explicații pe marginea activității sale științifice și revoluționare, ci și nenumărate date, observații, păreri privitoare la viața sa cotidiană, la relațiile sale personale cu familia, cu prietenii și cu adversarii săi politici, tot atâtea elemente relevante cu privire la trăsăturile sale de caracter și chiar temperamentale, la modul său de lucru, la felul său de a-și trăi viața.

În al treilea rînd, cunoștințele noastre despre personalitatea lui Marx se întemeiază pe literatura de evocare memorialistică. Astfel,

Editura Politică a publicat un volum de amintiri despre Marx și Engels¹. Amintirile personale ale soției, fiicelor, prietenilor apropiați și discipolilor direcți constituie indispensabile și neprețuite puncte de sprijin pentru cunoașterea *omului* care s-a afirmat ca învățat, filozof și luptător. Mărturiile contemporanilor sînt, în punctele lor esențiale, consonante, confirmîndu-se, nu numai completîndu-se reciproc. Cele cîteva mici discordanțe, ce pot fi cu ușurință depistate, nu tulbură unitatea imagini ce ni se prezintă, căci nu e greu de stabilit care autor de amintiri avea legături mai intime cu Marx, care-l cunoștea mai bine și care s-a dovedit observator mai profund².

În sfîrșit, scrierile biografice ce i s-au consacrat (cele științifice, de lucrările beletristice, și ele puține, nu vorbim aici). Literatura marxistă dispune, ca lucrare reprezentativă de acest gen, de opera binecunoscută a lui Franz Mehring³, concepută cu intenția declarată de a zugrăvi personalitatea lui Marx prin istoria vieții sale, de a înfățișa sintetic omul așa cum apare el în lumina activității sale publice și a vieții sale particulare deopotrivă. Cartea lui Mehring constituie un valoros izvor; terminată în 1918, ea nu poate însă satisface pe deplin — e firesc — exigențele *de astăzi* ale gîndirii marxiste. Unele încercări biografice recente au mai mult caracter didactic decît de exegeză științifică; de asemenea, în cadrul unor eseuri de ținută teoretică, se inserează uneori schițe biografice ce repetă rezumativ fapte cunoscute⁴.

*

Lenin scria că în învățătura marxistă, un riguros spirit științific se îmbină cu spiritul revoluționar nu în mod întîmplător, nu în virtutea însușirilor personale ale întemeietorului doctrinei, ci „chiar în cadrul teoriei, în mod intrinsec și indisolubil”⁵. Adevărul asertiunii citate nu înseamnă însă, credem, că această îmbinare s-ar fi realizat în afară și independent de trăsăturile personalității lui Marx. Respingînd explicația psihologistă a apariției și particularităților marxismului și adoptînd una prin excelență sociologică — care lămurește specificul doctrinei prin cel al necesităților sociale obiective cărora doctrina le răspunde — ne vom feri totodată a concepe fenomenul ca rezultat al unei fatalități ce s-ar fi folosit de personalitatea întemeietorului învățăturii marxiste ca de un simplu instrument. Dimpotrivă, vom sublinia

1 * * * *Maurul și generalul, Amintiri despre Marx și Engels*, Editura Politică, 1966, p. 486.

² Astfel, de pildă, dacă Kugelmann avea păreri nu tocmai măgulitoare despre talentul organizatoric și agitatoric al lui Marx (vezi *op. cit.*, pp. 241, 245), în schimb Paul Lafargue îl descrie ca pe un neasemuit agitator (*ibidem*, p. 249); Mehring, în impozanta sa biografie a lui Marx, subliniază că în problemele politicii curente Marx s-a bîzuit mai ales pe capacitatea de orientare rapidă a lui Engels.

³ Franz Mehring, *Karl Marx, Istoria vieții sale*, Editura Politică, 1959.

⁴ De pildă în cartea lui Roger Garaudy, *Karl Marx*, Ed. Seghers, 1964.

⁵ V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 1, Editura Politică, 1960, p. 329.

că trăsăturile individuale, unice ale personalității nu sînt nici ele *pur* întimplătoare; între ele și trăsăturile operei create de această personalitate există o legătură internă și nu externă, accidentală. Îmbinarea organică a obiectivității științifice și a pasiunii revoluționare în spiritul teoriei lui Marx își are corespondentul în îmbinarea lor organică în personalitatea sa. Structura inteligenței sale și specificul caracterului său l-au făcut capabil de a construi doctrina ce-i poartă numele; nici o altă structură a inteligenței și a caracterului nu ar fi putut da exact același rezultat, un rezultat în aceeași măsură corespunzător cu necesitatea istorică a fundamentării teoretice a mișcării muncitorești. Nu numai în doctrina sa, ci și ca om Marx a fost pe deplin și pînă la capăt consecvent cu sine. Personalitatea lui Marx ni se prezintă ca avînd drept *qualité maitresse* integritatea, consecvența sa lăuntrică și cu opera sa, aceasta din urmă de asemenea strict integrată, monolitică.

Vom adăuga, în această ordine de idei, că luminile pe care personalitatea și opera lui Marx și le proiectează reciproc una asupra celeilalte pot contribui la rezolvarea unora din cele mai actuale și controversate probleme ale moștenirii sale filozofice. În legătură cu constituirea și dezvoltarea antropologiei filozofice și axiologiei ca ramuri relativ de sine stătătoare ale gândirii marxiste contemporane se desfășoară astfel, după cum se știe, controverse în jurul chestiunii: este umanismul o notă constitutivă a științei marxiste, sau doar o notă exterioară sau consecință a poziției teoretice pe care se ridică aceasta? Strădania îndreptată spre studierea și înțelegerea personalității lui Marx va releva în mod incontestabil — dacă se va avea în vedere unitatea lăuntrică dintre personalitate și operă, în sensul celor de mai sus — că în opoziție cu părerea marxistului francez Louis Althusser, de pildă, umanismul nu este o notă externă și accidentală, ci una lăuntrică și esențială, prezentă printre înseși determinantele gândirii teoretice a lui Marx. Umanismul constituie resortul intim, personal al lucrărilor de tinerețe și al trecerii de pe pozițiile democratismului revoluționar pe cele ale comunismului; motivația umanistă este explicit prezentă însă nu numai în lucrările de tinerețe ci și în cele de maturitate și — conform tuturor mărturiilor de care dispunem — în întreaga activitate, publică și particulară, a omului Marx. Revelatoare și pertinentă ni se pare a fi, în acest sens, demonstrația făcută de profesorul Adam Schaff, într-o recentă carte închinată concepției marxiste despre individul uman, motivației specifice a preocupării lui Marx de problematica economiei politice: Marx nu a fost în primul rînd economist, arată Schaff, ci filozof și sociolog; nu a fost economist prin imboldul lăuntric al vocației sale, studiile economice nu constituiau pentru el un scop, ci un mijloc — recunoscut însă ca strict necesar — pentru fundamentarea deplină a vederilor sale filozofice și sociologice în centrul cărora se situează problematica omului. Motivația internă a întregii activități științifice a lui Marx a fost umanismul militant. Dacă tînărul Marx a recunoscut în fenomenul înstrăinării cea mai importantă problemă conflictuală a societății, raționamentul său prin excelență antropologic

I-a dus la căutarea *cauzelor* din adâncuri ale acestui fenomen — și a ajuns astfel la necesitatea dezvăluirii esenței legilor economice ale mișcării sociale — și la investigarea *soluțiilor* reale, pe scară socială, ale problemei, ajungând astfel la principiile comunismului științific. Abordarea largă și chiar prioritară a problematicii economice și politice în opera de maturitate a lui Marx nu înseamnă nicidecum abandonarea problematicii și unghiului de vedere al umanismului. ci, dimpotrivă, aprofundarea plină de abnegație consecventă a acestei problematici și acestui unghi de vedere. Conștiința sa umanistă a împins rațiunea lui Marx la desăvârșita consecvență în analiza critică a capitalismului, în dezvăluirea rolului istoric al proletariatului, în descoperirea liniei fundamentale a trecerii de la capitalism la comunism prin revoluția și dictatura proletariatului. În același timp Marx însuși a formulat de repetate ori în operele sale cerința intrinsecă a onestității intelectuale, fără de care nu există atitudinea cu adevărat științifică față de realitate — anume cerința de a se trage *toate* concluziile, a se recunoaște *toate* consecințele faptelor și legilor descoperite, de a se împinge raționamentul științific întotdeauna pînă la capăt, fără oprire din vreun considerent exterior științei, de a nu se admite ca motor al cercetării decît setea de adevăr și respectul necondiționat față de el. Această cerință intrinsecă deci a onestității intelectuale, nu numai explicit enunțată de Marx⁷ dar și observată cu sfîntenie de către dînsul, se contopește la el cu cerințele consecvenței umaniste, care l-au îndreptat spre pozițiile proletariatului revoluționar. Umanistul, savantul și revoluționarul nu sînt decît ipostaze ale uneia și aceleiași personalități de o remarcabilă unitate.

*

Colaborarea strînsă a lui Marx, în toate domeniile activității sale științifice și politice, cu congenialul său prieten Friedrich Engels este de notorietate istorică. Opera vieții lor formează un singur tot. Personalitățile lor prezintă evidente note comune, concordante cu unitatea notelor esențiale ale operei lor. Dar personalitățile lor se și disting în multe privințe: deosebite au fost temperamentele și caracterele lor, diferite modurile lor de a-și organiza traiul cotidian, deosebite și părerile lor despre unele relații ale vieții intime. Volumul de amintiri la care ne-am referit conține, în „Anexe”, două interesante și prețioase documente, revelatoare ale unor importante trăsături de personalitate ale Maurului și Generalului: niște intime „Mărturisiri”, cuprinzînd răspunsuri la un chestionar administrat celor doi subiecți de către deosebite cercetătoare, fiicele lui Marx. Nu se poate să nu remarci deosebirea celor două personalități chiar în tonul răspunsurilor. Cele

⁶ Adam Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, Europa-Verlag, Wien—Frankfurt—Zürich, pp. 27—29.

⁷ A se vedea, de pildă, Karl Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, partea a II-a, Editura Politică, 1960, pp. 93—96.

date de Marx destăinuie seriozitatea deplină a acestuia, conștiința gravă a răspunderii; răspunsurile sale conțin principii pilduitoare de viață, maxime și devize de indiscutabilă valoare ale umanismului militant („concepția dumneavoastră despre fericire — să lupți“, „concepția dumneavoastră despre nefericire — să te supui“, „principala dumneavoastră însușire — perseverența în urmărirea țelului“) și ale atitudinii cu adevărat științifice, critice față de realitate („de omnibus dubitandum“). Răspunsurile lui Engels nu sînt discordante față de cele ale prietenului său, ci pur și simplu de altă factură („însușirea preferată la femeie — să nu rățăcească lucrurile“, „concepția dumneavoastră despre nefericire — să mergi la dentist“, „principala dumneavoastră însușire — știu toate pe jumătate“); ele denotă, în ansamblu, firea veselă a omului dornic și capabil de a savura plăcerile vieții și verva spirituală a unei inteligențe capabile de autoironie. Menționăm aceasta nu în intenția de a construi portretele paralele ale celor doi bărbați; o asemenea intenție ar depăși chemarea condeiului ce a scris aceste rînduri. O facem dorind să atestăm ideea că caracterul viu și creator, prin excelență nedogmatic al învățăturii lor comune își are corespondentul firesc într-o mare suplete a personalității lor, într-o deosebită larghețe și elasticitate a vederilor în privința vieții și valorilor sale, în cadrul unei severe și unitare orientări principiale a acestora.

Aceeași semnificație o au, ni se pare, multe aspecte ale personalității lui Marx, consemnate de cei ce l-au cunoscut îndeaproape, în activitatea sa publică și în viața sa particulară deopotrivă. A fost un om „al cărui singur cult era adevărul“⁸ și care, totodată, „era cel mai tolerant dintre oameni“⁹, toleranța fiind o notă inseparabilă a atitudinii, în principiu antidogmatice în știință și în viață. Un soț vesnic îndrăgostit de tovarășa sa de viață, a cărei pierdere a constituit o lovitură de moarte — în sensul propriu al cuvintelor — pentru el însuși, un om deosebit de atent și dușos cu cei apropiați, care putea însă să devină de-a dreptul „insuportabil“ în casă cînd era nervos după o înfrîngere la șah¹⁰. Un om care „se exprima în prezenta copiilor și a femeilor cu o delicateță pentru care ar fi putut să-l învidieze o guvernantă englezoaică“¹¹, dar pentru care „sociabilitatea (...) cuprindea și cîte un pahar de vin“¹² și era chiar capabil de a participa ocazional la un „turneu al berii“ și în continuarea acestuia la destul de îngroșate distracții studentești, la vîrsta maturității¹³. Un om ce-și adora copiii și nepotii, neprețefînd de dragul lor să-și întrerupă oricînd, fără crîncire, munca științifică, un om frămîntat totodată de gîndul de a nu-și putea termina opera careia, după propria-i expresie, i-a sacrificat sănătatea și plăcerile vieții. Un om modest din fire și în

8 * * * *Maurul și generalul...*, p. 53.

9 *Ibidem*, p. 50.

10 *Ibidem*, pp. 82—84.

11 *Ibidem*, p. 79.

12 *Ibidem*, p. 276.

13 *Ibidem*, pp. 100—103.

mod firesc autoritar, care ura falsa grandoare¹⁴ și care, în chinurile creației, era torturat de gândul de a nu-și fi realizat, nici în cele mai cu grijă cizelate lucrări, întreaga măsură a capacităților¹⁵. Un om care, ca oricare adolescent ce se dăruie literelor, a debutat în genul liric (prin versuri pe care pudoarea sa și a familiei le-au ferit de publicitate), care a compus nesfârșite povestiri de dragul și pentru uzul copiilor săi și care a nutrit planurile unor întinse studii literare, realizându-se apoi pe terenul arid al abstracțiunilor științifice și filozofice. Un om, în sfârșit, a cărui ocupație de predilecție, după propria-i mărturisire era de „a se afunda în cărți” în liniștea camerei sale de lucru și care, la chemarea conștiinței sale de gânditor și luptător revoluționar, s-a lansat în vîltoarea vieții politice, devenind conducător al mișcării comuniste. Sînt cîteva elemente ale strălucitorului mozaic al personalității lui Karl Marx, covîrșitoare prin grandoarea și prin multilateralitatea sa, apropiată de noi prin noblețea și simplitatea umanității sale, prin felul în care întreaga sa existență corespundea maximei pe care el însuși și-o alesese: *humani nihil a me alienum puto*.

Iată un șir de trăsături care, în toată diversitatea și chiar contrarietatea lor, sînt în esență concordante cu trăsăturile fundamentale ale operei de geniu, impozantă și ea prin umanitatea ei, pe care ne-a lăsat-o Karl Marx, ale unei opere „deschise” spre tot ce e omenesc ca și personalitatea lui Marx.

ПРОЛЕГОМЕНЫ К ИЗУЧЕНИЮ ЛИЧНОСТИ МАРКСА

(Резюме)

Автор исходит из соображения, что в области социальных и гуманитарных наук, в большей степени чем в области естественных наук, творчество носит отпечаток личности творца. Живая личность не является простой случайностью по отношению к её творчеству, она является именно источником творческих субъективных сил, объектуализирующихся в произведениях.

В первой части исследования автор показывает источники, могущие быть использованными для изучения и восстановления личности Маркса: во-первых, разумеется, само его творчество, но творчество, взятое в целом, включающее в одинаковой мере произведения молодости и зрелости, произведения опубликованные, а также произведения не назначенные для печати или не отданные в печать их автором; во-вторых, исключительно богатое эпистолярное наследие Маркса; затем мемуарная литература; наконец, биографические произведения, посвященные ему.

Во второй части показывается — как определяющая черта личности Маркса — его цельность, последовательность как человек, учёный, мыслитель и революционер. Автор утверждает, что гуманизм не является внешней и случайной чертой теории Маркса, а внутренней и существенной чертой, имеющей соответствие в особенностях его личности.

В конце статьи автор воссоздаёт ряд черт личности Маркса, которые в сущности совпадают с основными чертами его творчества.

¹⁴ *Ibidem*, p. 64.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 255—257.

PROLÉGOMENES A L'ÉTUDE DE LA PERSONNALITÉ DE MARX

(Résumé)

L'auteur part de l'observation que dans le domaine des sciences sociales et des humanités l'oeuvre porte l'empreinte de la personnalité de son auteur dans une plus grande mesure que dans les sciences de la nature.

Dans la première partie de cet essai on passe en revue les sources utilisables pour l'étude et la restitution de la personnalité de Marx: avant tout, bien entendu, sa propre oeuvre, mais considérée dans son ensemble et comprenant au même degré des écrits de jeunesse et de maturité, publiés ou non (tels les écrits qui ne furent pas destinés par leur auteur à être imprimés ou qui n'ont pas réussi à paraître). La deuxième source consiste dans la correspondance de Marx, d'une richesse exceptionnelle, suivie de la littérature évocatrice du type des mémoires et enfin des ouvrages biographiques consacrés à Marx.

Dans la seconde partie on évoque, en tant que trait déterminant de la personnalité de Marx, son intégrité, son esprit de conséquence logique en tant qu'homme, savant, penseur et révolutionnaire. On soutient que l'humanisme n'est pas une note extérieure et accidentelle, mais bien la note intime et essentielle de la théorie de Marx et qui a son correspondant dans divers traits de sa personnalité.

La partie finale évoque toute une série de ces traits qui concordent dans leur essence avec les traits fondamentaux de son oeuvre.

UMANISMUL LUI MARX

de

N. TRANDAFOIU

Astăzi a devenit comună opinia că filozofia lui K. Marx este un veritabil catalizator al gândirii contemporane. „Pentru noi, spune J.-P. Sartre, marxismul nu este doar o filozofie; el este climatul ideilor noastre, mediul unde ele se alimentează, el este mișcarea adevărată a ceea ce Hegel numea Spiritul Obiectiv. Noi vedem în el un bun cultural al stângii; mai mult: de la moartea gândirii burgheze, el este, singur, Cultura, căci numai el permite să fie înțeleși oamenii, operele și evenimentele”¹. Din aceste cuvinte rezultă faptul că pe lângă valoarea științifică a operei sale, prestigiul lui Marx este puternic alimentat și de concepția sa umanistă revoluționară.

În îndelungata sa istorie umanismul, ca atitudine și ca teorie care cuprindea în centrul său omul ca valoare supremă, a cunoscut victorii prestigioase dar și contestări violente. El a revenit însă pe primul plan al conștiinței publice ori de câte ori societatea se îndrepta spre o răscruce. Așa s-a întâmplat cu umanismul renașterii și tot astfel cu umanismul marxist. Ambele momente mari din istoria umanismului sînt legate de asprele lupte de clasă, ele reprezentînd punctul de vedere al claselor progresiste, și ambele sînt vitalizate la maximum de științele epocilor respective. Umanismul marxist care se constituie la jumătatea secolului XIX va beneficia de descoperirile făcute de Marx și Engels în domeniul științelor sociale și astfel va fi prima formă a umanismului întemeiată științific.

Karl Marx pătrunde în arena filozofiei într-o perioadă de cumpănă și a istoriei și a filozofiei. A istoriei pentru că burghezia prin propria ei dezvoltare dăduse naștere și succesorului ei, proletariatul, care își începe lupta sa pentru putere. A filozofiei pentru că datele științifice din domeniile naturii, istoriei și omului își așteptau prima lor sinteză care să plaseze și fenomenul social-uman în cîmpul investigației științifice. Cum umanismul burghez își pierduse vlașa și devenise tot mai

¹ J.-P. Sartre în *Panorama de la nouvelle littérature française*, 1960, p. 660.

abstract pe măsura îndeplinirii de către burghezie a rolului ei istoric, lui Marx și Engels, ca reprezentanți ai proletariatului, le-a revenit și sarcina elaborării, în cadrul ansamblului concepției lor, a unei concepții umaniste. De altfel, această elaborare decurgea în mod firesc din preocupările lor științifice al căror centru îl constituia societatea umană. Noul umanism este o teorie despre omul real în care premisele abstracte și soluțiile utopice au cedat locul cercetării științifice riguroase și soluțiilor implicate în însăși dinamica istoriei.

*

Un deosebit interes teoretic suscită actuala dispută despre umanism iscată între „structuraliști” și „umanști”. Atât o tabără cit și cealaltă înglobează reprezentanți de orientări filozofice diferite, inclusiv marxiști. Unora dintre structuraliști, fascinați de valoarea cognitivă incontestabilă pe care o prezintă relieful structurilor esențiale ale fenomenelor, li s-a părut că aceste structuri absorb întreaga realitate semnificativă a domeniului la care structura se referă, deci ar exista o prioritate absolută a sistemului, mereu insensibil la lucrurile pe care le structurează. Astfel, referitor la ansamblul societății, se consideră că omul concret, viu este total absorbit de structuri și de obiectele pe care le creează, fiind deci un element pasiv al istoriei. Din această teză s-a conchis apoi că orice referire la indivizii care alcătuiesc societatea, la revendicările și aspirațiile lor, este o atitudine desuetă, o moștenire păgubitoare a romantismului secolului al XIX-lea. Michel Foucault și Louis Althusser, de exemplu, consideră că orice umanism este o atitudine neștiințifică și anacronică, o „flecăreală umanistică” (Foucault) sau o simplă „ideologie” (Althusser), astfel că revendicarea „omului”, revendicarea „libertății individului” etc. este în opoziție cu lumea actuală a științei și tehnicii.

Poziția marxistului Althusser este cea mai interesantă prin faptul că el își revendică poziția ca descinzând direct de la Marx. Este de observat că și mulți „umanști” fac același lucru, ceea ce se explică prin marile potențe teoretice ale gândirii marxiste și prin caracterul ei dialectic care e posibil să ducă, în gândirea unora, și la bifurcări metafizice. În timp ce Althusser îl opune pe „umanistul” Marx omului de știință Marx, ultimul anulându-l pe primul, și opune astfel marxismul, ca „antiumanism teoretic” umanismului ca „ideologie” cu funcție doar practică, umanității care se originează la Marx — Roger Garaudy, J.-P. Sartre etc. — sînt după opinia noastră fideli, în această privință, spiritului concepției lui Marx potrivit căreia între structurile sociale și omul real există o unitate dialectică.

Concluzia lui Althusser², a lui Jean-Paul Dallé³ etc. că la Marx ar fi vorba de un „antiumanism teoretic”, își are obârșia în interpretarea foarte personală, respectiv metafizică după cum vom vedea, a

² L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, 1966, cap. „Marxisme et humanisme”.

³ „Les Temps Modernes”, Avril, 1966, p. 1916—17.

unor relații care apar în opera lui Marx sau care leagă unele etape din evoluția gândirii lui, cum ar fi: 1. marxismul în formare — marxismul elaborat; 2. ideologie—știință; 3. structură—individ (general—individual în societate); 4. umanism—marxism. Cum aceste raporturi sînt strîns legate de problema pe care ne-am pus-o noi — umanismul lui Marx —, vom căuta să conturăm unele aspecte ale umanismului marxist, răspunzînd totodată problemelor ridicate de structuraliști în această privință.

*

1. În pledoaria sa pentru „Marx cel adevărat” L. Althusser ne asigură că începînd din anul 1846 Marx a rupt în modul cel mai radical cu umanismul și a încetat să-și mai bazeze analizele pe „esența umană”, abordînd o problematică pur sociologică în care nu mai figurează „esența omului”, „libertatea individului” etc. În consecință, din 1846 Marx ar fi încetat să fie umanist și ar fi ajuns la „antiumanism teoretic”, singurul compatibil cu știința. Se mai menționează că această etapă ar fi fost precedată de altele două: una caracterizată printr-un umanism raționalist-liberal de sorginte kantiană și fichteiană (perioada de la *Gazeta renană*, 1842—1843) și alta caracterizată printr-un umanism „comunitar” de tip feuerbachian (1843—1845).

În ceea ce ne privește, noi considerăm artificială opunerea umanismului științei. Aceasta în general, iar în particular la Marx se evidențiază o corelație strînsă între concepția sa asupra omului și descoperirile sale științifice. În plus, periodizarea de mai sus vine în conflict cu felul real în care a evoluat Marx în anii amintiți. Că umanismul german al timpului era abstract, că el își baza demersurile teoretice pe o „esență umană” spirituală, etc. este incontestabil. Dar a-i atribui lui Marx o asemenea concepție, în perioada de pînă în 1846 nu numai că, așa cum vom vedea în continuare, nu corespunde poziției sale reale, dar însăși logica ne împiedică să acceptăm că în 1846 Marx ajunge la o concepție științifică, antispeculativă, gîndind în perioadele anterioare în mod speculativ.

În edificarea filozofiei și științei marxiste există, dimpotrivă, o continuitate substanțială între rezultatele primelor analize întreprinse de Marx asupra societății și omului și concluziile operelor de maturitate. În orice caz, între perioada primelor lucrări (1843—1845) și a celor în care avem de-a face cu concepția marxistă deplin elaborată și expusă într-un limbaj adecvat noului conținut de gîndire, nu există disjunția pe care o denunță Althusser și o presupun mai mulți. De altfel, la întîiul contact cu primele opere ale lui Marx (*Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, *Manuscrise economico-filozofice*, *Ideologia germană* etc.), impresia de deosebire radicală față de Marx cel „știut” din operele de maturitate, cunoscute cu prioritate, este prima care pune stăpînire pe cititorul mai puțin familiarizat cu filozofia germană a vremii. Aceasta este însă o problemă mai curînd

de psihologie decît de adevăr. Un sentiment asemanător ne copleșește și cînd ne aflăm pentru prima oară în fața unor opere de artă a căror formă și viziune artistică e nouă pentru noi, și după prima impresie le putem considera „nerealiste” numai pentru că ne contrazic obișnuința, ca ulterior, obișnuindu-ne cu ele, să le găsim firești. Tot astfel, în fața operelor de tinerețe ale lui Marx, datorită frămîntărilor inerente începutului de drum nou în filozofie, limbajului mai aparte, unii pot găsi o neconcordanță cu imaginea ce și-au făcut-o despre Marx „maturul” și pot bănuî în ele *nemarxism*. Dar o privire atentă și negrăbită la concluzii poate observa, în cadrul unor deosebiri notabile, că linia de continuitate este fermă. Această continuitate se evidențiază prin faptul că și în primele lucrări elementul științific este prezent, deși unii îl contestă, precum și prin faptul că preocuparea pentru omul concret rămîne o constantă a gîndirii marxiste și la maturitate.

Așadar, dacă ținem cont că primele lucrări ale lui Marx nu se puteau bucura de același vast eșafodaj științific ca cele de maturitate, și comparăm soluțiile ce se dau în ele cu cele care au la bază uriașul Mont Blanc de fapte, cum e cazul în *Capitalul*, vom constata că între ele există o surprinzătoare continuitate de conținut, probleme și soluții. Acest lucru se întîmplă, ne-o spune Marx însuși în „Prefața” la *Contribuții la critica economiei politice*, pentru că, încă în prima sa lucrare de amploare, scrisă în 1843, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, ajunge la concluzia capitală că „relațiile juridice, ca și formele de stat, nu pot fi înțelese nici din ele însele, nici din așa-numita dezvoltare generală a spiritului omenesc, ci, dimpotrivă, își au rădăcinile în condițiile materiale de existență... și că deci anatomia societății civile trebuie căutată în economia politică”⁴. Or, tocmai aceasta este descoperirea-cheie care a deschis calea abordării științifice a problemelor sociale și care explică continuitatea gîndirii lui Marx. Și acest lucru ni-l spune în continuare Marx referindu-se la rezultatul studiului întreprins de el în domeniul economiei politice și consemnat în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*: „Rezultatul general la care am ajuns și care, o dată obținut, a slujit de fir călăuzitor studiilor mele, poate fi formulat pe scurt astfel: În producția socială a vieții lor...”⁵ (urmează cunoscuta prezentare a esenței concepției materialiste a istoriei. Sublinierile ne aparțin — N.T.).

Din cele de mai sus credem că rezultă în modul cel mai limpede că există o linie de continuitate de conținut în dezvoltarea gîndirii marxiste al cărei început trebuie situat în perioada 1842—1843. Punctul de sprijin al acestei păreri este atît explicația dată de Marx și consemnată de noi mai sus, cît și felul în care rezolvă Marx unele probleme legate de „esența umană”. În tezele asupra lui Feuerbach esența umană este definită ca fiind „ansamblul relațiilor sociale”. Prin

⁴ K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, Buc., 1954, p. 9.

⁵ *Ibidem*, p. 9—11.

⁶ Apud R. Garaudy, *Umanismul marxist*, Buc., 1959, p. 77.

aceasta este respinsă orice esență transcendentă a omului, arătându-se originea și caracterul social al acestei esențe. Dar totodată rezultă că această esență există. Ea nu este negată ci numai i se dă cadrul ei real. În plus, dialecticianul Marx, subliniind că esența omului este socială — și de aci incompatibilitatea omului cu izolarea —, nu se gîndește nicidecum la dispersarea omului viu, real în relațiile sociale. Pentru Marx omul real este nucleul viu al relațiilor sociale, este unitatea dialectică a generalului și individualului. La Marx universalul e concret pentru că nu e rupt de individual, nu e considerat în unilateralitatea lui abstractă, ci numai ca latură, ca moment al totalității în care el este expresia ei esențială. În acest sens, pentru el omul real este totodată și individ viu și ființă socială. A nu vedea dialectica complexă a relației individual—general (social), și a nu observa că Marx are totdeauna în vedere această unitate dialectică, înseamnă a rupe metafizic și a opune pe Marx-omul de știință, care urmărește descoperirea generalului în individual, umanistului Marx pentru care descoperirea generalului, a legii, este doar un mijloc pentru omul concret care trăiește și acționează în societate.

Trebuie să subliniem faptul că nu numai începînd din 1846 Marx s-a rupt de umanismul idealist speculativ, ci încă din perioada sa „feuerbachiană” — dar aceasta nu a însemnat repudierea oricărui umanism. Dimpotrivă, Marx va milita pentru un „umanism real”. În acest sens Marx notează în *Manuscrise* că omul „nu creează și nu obiectivează lucruri decît pentru că este obiectivat de către acestea, pentru că, prin originea sa, este natură. Așadar, în actul obiectivării, el nu trece de la activitatea pură la creația lucrului, ci produsul său obiectiv confirmă doar activitatea sa obiectivă, activitatea sa ca activitate a unei ființe naturale și obiective.”⁶ În aceeași perioadă Marx scrie în *Știința familie*: „Umanismul real nu are în Germania dușman mai primejdios decît spiritualismul sau idealismul speculativ, care în locul omului individual real pune „conștiința de sine” sau „spiritul” ...”⁷.

Acest „umanism real” pentru care militează Marx este ancorat în realitatea omului concret, adică a omului așa cum era el determinat de condițiile istorico-sociale. Studiarea omului în condițiile lui reale de existență îi permite lui Marx să descopere factorii sociali care explică dezvoltarea omului și a celor care acționează în sens contrar sub presiunea condițiilor de viață devenite inumane în societatea burgheză.

Un rol deosebit în edificarea noii concepții umaniste, ca și a marxismului în general, l-a avut conceptul de înstrăinare a omului. Istoria elaborării acestei noțiuni închide în sine, abreviat, o întregă revoluție filozofică pentru că jalonează trecerea de la viziunea pre-marxistă asupra lumii la cea marxistă, de la concepția speculativ-abstractă asupra omului la cea direcționată asupra omului concret și

⁷ Marx — Engels, *Opere*, vol. 2, p. 7.

fundamentată științific. Întrucît noi am tratat problema înstrăinării la Marx într-un studiu aparte⁸, aici ne mărginim a consemna rolul acestui concept în definirea concepției lui Marx despre om. În esență noțiunea de înstrăinare a omului oglindește faptul că în condițiile relațiilor de exploatare *obiectivarea* omului, a forțelor sale creatoare, în activitatea de transformare a realității își schimbă radical sensul devenind o activitate de *înstrăinare* a acestor forțe omenești obiectivate care, scăpate de sub controlul uman devin forțe străine și ostile omului. Acest proces de înstrăinare a omului este concomitent și un proces de dezumanizare. „În raport direct cu creșterea valorii lumii obiectelor — spune Marx în *Manuscrise* — crește devalorizarea lumii omenești”⁹. În societatea burgheză forțele omenești înstrăinate devin *capital*, care se manifestă ca o forță ostilă față de producătorul său direct, față de muncitor. Mecanismul înstrăinării funcționează în așa fel încît eforturile muncitorului de a-și îmbunătăți viața duc la rezultate opuse. „Cu cît se istovește mai mult cu atît mai puternică devine lumea obiectului străină lui, creată de el împotriva lui însuși, cu atît mai sărac devine el însuși, lumea lui internă, cu atît mai puțină avuție îi aparține lui”¹⁰.

În aceste condiții activitatea specifică a omului ajunge să fie limitată, lipsită fiind de elementele ei creatoare, la rolul de simplu „mijloc pentru susținerea existenței sale fizice”¹¹. În acest fel are loc în capitalism o radicală scindare a *esenței și existenței umane* și răsturnarea raportului lor firesc. „Este cea mai tragică răsturnare a sensului istoriei omenești” remarcă Garaudy referindu-se la această problemă¹².

Înstrăinarea omului devine în capitalism absolut generală cuprinzînd în mecanismele ei toate sferele vieții sociale și toate clasele. „Clasa posedantă și clasa proletariatului reprezintă aceeași înstrăinare de sine a omului”, constată Marx în *Sfînta familie*. Dar, în măsura în care societatea produce această dezumanizare în proporție de masă, ea creează concomitent și forța capabilă s-o regenereze. Această forță este proletariatul. Clasa posedantă nu poate fi această forță pentru că „ea vede în înstrăinare *propria ei putere* și posedă în ea *aparența unei existențe umane*” și de aceea ea acceptă pasiv această înstrăinare. Numai clasa proletariatului vede în înstrăinare „realitatea unei existențe inumane” și de aceea reprezintă „*revolta împotriva acestei oropsiri, revolta spre care ea este necesarmente împinsă de contradicția dintre natura ei omenească și condițiile ei de viață, care sînt o negare fățișă, categorică și atotcuprinzătoare a acestei naturi*”¹³.

Această dezumanizare maximă impune o soluție radicală — întro-narea societății comuniste ca rezultat al revoluției proletare. *Comunismul*, conchide Marx în *Manuscrise*, „este adevărata rezolvare a

⁸ *Conceptul de înstrăinare la Marx*, „Steaua”, noiembrie 1967.

⁹ Marx — Engels, *Iz rannih proizvedenii*, Moskva, 1956, p. 560.

¹⁰ *Ibidem*, p. 561.

¹¹ *Ibidem*, p. 567.

¹² R. Garaudy, *op. cit.*, p. 35.

¹³ Marx — Engels, *Opere*, vol. 2, p. 39.

contradicției dintre om și natură și dintre om și om, el este adevărata rezolvare a opoziției dintre existență și esență, dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie¹⁴.

Această concluzie în care umanismul lui Marx este limpede exprimat, va fi confirmată și în *Capitalul* în care Marx revendică pentru demistificarea vieții omenești „relații clare și raționale între oameni și între oameni și natură”¹⁵.

*

2. Umanismul este definit de către unii structuraliști ca pură ideologie. Cum aceasta este considerată ca opusă științei, umanismului i se refuză orice întemeiere științifică. Considerăm că aici se scapă din vedere faptul că dacă elementul ideologic poate să fie în dezacord cu știința, aceasta totuși nu este o regulă absolut generală. În măsura în care ideologia concordă cu adevărul, ea nu poate contraveni științei. În acest sens noi considerăm că umanismul marxist, deși este o „ideologie”, este în deplin acord cu știința marxistă. Făcînd această afirmație menționăm că noi nu ignorăm faptul, evidențiat de însuși Marx, că în capitalism înstrăinarea reală, economică și politică se convertește și într-una ideologică. „Dacă în întreaga ideologie, se spune în *Ideologia germană*, oamenii și relațiile dintre ei apar cu capul în jos, ca într-o cameră obscură, acest fenomen decurge (și el în aceeași măsură) din procesul istoric al vieții lor”¹⁶. Această idee este reluată și în *Capitalul* unde se subliniază că vălul mistic care acoperă procesul vieții sociale „nu va fi înlăturat decît atunci cînd va deveni un produs al asocierii libere a oamenilor și se va afla sub controlul lor conștient și planic”¹⁷. Deci atîta timp cît se mențin relații de exploatare vor apare în mod necesar și concepții care mistifică raporturile reale dintre oameni. Marx și Engels situîndu-se pe pozițiile clasei care neagă în modul cel mai radical lumea burgheză a înstrăinării, au refuzat să accepte condițiile de viață pe care le dictează această lume și de pe o asemenea poziție au putut cerceta în mod științific societatea burgheză. Printr-un studiu împins pînă la profunzimea lui maxime, Marx reușește să treacă dincolo de aparențele lumii înstrăinate și să descopere legile care guvernează complexul mecanism al înstrăinării omului. Din acest moment dezacordul omului cu lumea dezumanizatoare devine din afectiv și pur etic, cum se manifesta el la gînditorii de pînă acum, un dezacord fundamentat științific. În acest fel, pentru că își dă seama de acest lucru, filozofia devine „filozofia lumii actuale”¹⁸, în sensul că se leagă de problemele reale ale omului și în ea se reflectă de această dată lumea așa cum este ea.

¹⁴ Marx—Engels, *Iz rannih proizvedenii*, Moskva, 1956, p. 589.

¹⁵ Marx—Engels, *Opere*, vol. 23, p. 94.

¹⁶ Marx—Engels, *Opere*, vol. 3, p. 27.

¹⁷ Marx—Engels, *Opere*, vol. 23, p. 94.

¹⁸ Marx—Engels, *Opere*, vol. 1, p. 107.

Marx și Engels au respins în modul cel mai ferm concepțiile care mistificau raporturile sociale reale. O ilustrare a acestui fapt este *Ideologia germană* în care sînt supuse criticii concepțiile speculativ-idealiste germane și caracterizate ca produse spirituale ale înstrăinării omului. În *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* ca și în *Capitalul*, Marx evidențiază că și economia politică din vremea lui, care rămînea la aparențe, văzînd raporturi între obiecte acolo unde în esență erau raporturi între oameni, și se mărginea să descrie fenomenele economice sub aspectul lor superficial în loc să le dea o explicație cauzală, este o formă a înstrăinării. R. Garaudy observă în mod judicios că această critică pe care o face Marx economiei politice burgheze este prima critică a pozitivismului¹⁹.

Concepțiile premarxiste despre om și societate fac parte din ceea ce Marx și Engels au numit ideologie. La început Marx și Engels vorbesc de ideologie ca de ceva neștiințific. Aceasta pentru că așa era *toată* ideologia *atunci*. Ulterior vor folosi acest termen pentru orice fel de concepție despre societate. Pentru ei o ideologie e neștiințifică cînd oglindește lumea înstrăinată prin prisma de vedere a acesteia, încetînd să mai fie așa cînd pornește de la punctul de vedere contrar. Althusser neobservînd acest lucru, va expedia umanismul marxist în sfera ideologiei și-l va considera din această cauză incompatibil cu știința. Această opinie se corelează cu părerea ce o are că științele care studiază societatea se ocupă doar cu structuri. Tot ce are ca obiect omul, îi apare ca neștiințific, ca pătat de subiectivitate. În acest sens el afirmă că „în ideologie, raportul real este inevitabil inclus într-un raport imaginar: raport care *exprimă* mai mult o *voință* (conservatoare, conformistă, reformistă sau revoluționară), respectiv o speranță sau o nostalgie, decît descrie o realitate”²⁰. În această afirmație un adevăr parțial stă alături de un neadevăr. Nu este totuna să redai un raport real într-un mod fantastic, cum face religia și idealismul care răstoarnă raporturile reale, sau într-un mod realist. De altfel însăși știința nu este simplă descriere cum pare să creadă Althusser. Procesele verbale de constatare a unor fapte nu sînt știință. Credem că au dreptate cei care consideră că la Althusser este vorba de un pozitivism sui generis.

A considera neștiințific tot ce ține de individual, a rupe societatea de omul real, a reduce totul la descrierea structurii, înseamnă a fi prizonierul unui punct de vedere metafizic. De la Aristotel se știe că știința are drept obiect universalul. Dar tot de la Aristotel se știe că universalul nu există în afara individualului. Însăși această legătură dintre individual și universal, legătură dialectică pe care filozofia modernă a evidențiat-o prin Hegel și Marx, trebuie să fie obiect de știință. Cu atît mai puțin poate ocoli o asemenea relație știința care

¹⁹ R. Garaudy, *op. cit.*, p. 52.

²⁰ Apud C. Borgeanu, *Concepția umanistă în „Capitalul”, „Lupta de clasă”, nr. 7/1967, p. 30.*

se ocupă cu fenomenele sociale. Acest lucru l-a subliniat cu pregnanță Marx și este strîns legat de concepția sa umanistă. După cum este legat și de tendința dezvoltării științelor contemporane. Aparatele logice și interpretative ale acestor științe tind să redea într-o măsură tot mai mare bogăția semnificativă a individualului.

*

3. Structuralismul s-a afirmat în ultimele decenii ca o reacție împotriva orientării pozitivistice. Reprezentanții săi au comun, în general, faptul că ei consideră structura ca reprezentînd raporturi mai adînci ale lucrurilor. Într-o definiție mai largă dată structurii, Jean Pouillon consideră că structura se prezintă ca fiind „ceea ce relevă analiza internă a unei totalități: elemente, raporturi dintre aceste elemente și aranjarea, sistemul acestor raporturi înseși. Această analiză arată care raporturi sînt fundamentale, care sînt subordonate, primele fiind cele care constituie structura în sensul strict al cuvîntului. Aceasta este pe scurt schema, scheletul obiectului, ceea ce permite să se distingă esențialul de accesoriu”²¹. Cum orice fenomen are o structură, se înțelege ușor că structuralismul, ca metodă, poate fi larg utilizat în studierea celor mai diverse fenomene. În măsura în care structuralismul caută să degajeze factorii esențiali ai fenomenelor și acordă valoare ontică structurii, cînd e cazul, el reprezintă o orientare valoroasă în știința contemporană. Este cunoscut de altfel faptul că el se originează la Marx. Cu mai bine de un secol în urmă, spune Maurice Godelier, „Marx, presupunînd că structura nu se confundă cu relațiile vizibile, ci le explică logica ascunsă, anunță curentul structuralist modern”²².

În interpretarea structuralistă a fenomenelor sociale și-a făcut însă loc, la unii reprezentanți ai săi, un punct de vedere unilateral, în sensul că ei au tendința să uite că structura este totdeauna structura a ceva și consideră omul total absorbit de structură, de relațiile sociale. De aici și concluzia trasă de Althusser și de către alții că „antiumanismul” științei marxiste provine din explicarea omului prin societate și nu invers. O asemenea teză este în dezacord și cu istoria — nicăieri nu s-a schimbat vreo structură socială de la sine, fără intervenția energetică a indivizilor umani —, și cu conștiința științifică a acestei istorii care este materialismul istoric. În a treia teză asupra lui Feuerbach, Marx atinge tocmai această problemă: „Teoria materialistă care afirmă că oamenii sînt produsul împrejurărilor și al educației și că, prin urmare, oamenii se schimbă datorită unor împrejurări noi și unei educații noi, uită că și împrejurările sînt schimbate de oameni și că educatorul însuși trebuie să fie educat”. Marx vizează aci punctul de vedere metafizic care deși sesizează influența societății asupra omului, nu vede acțiunea transformatoare a omului asupra societății, singurul mod de a schimba *structurile* învechite. Corelația

²¹ „Les Temps Modernes”, nov. 1966, p. 770.

²² *Ibidem*, p. 832.

oameni—împrejurări este evocată și în *Ideologia germană*: „împrejurările formează oamenii în aceeași măsură în care oamenii creează împrejurările”²³. Această teză corelată cu cea în care Marx blamează pe filozofii anteriori care „n-au făcut decât să interpreteze lumea în moduri diferite; este vorba însă de a o schimba” ne conturează un Marx refractar schemei lui Althusser. Structuraliștii ignorând corelația dialectică om—împrejurări nu pot evita ralierea la punctul de vedere pozitivist sau inconsecvența în gândire cind vor să explice mișcarea socială. În orice caz, problema mobilității sociale structuralismul nu o poate explica numai prin structura pură. Aceasta pentru motivul simplu că dacă societatea nu este o simplă sumă de indivizi care acționează anarhic, ea nu este nici totalitate indistinctă și imobilă. Societatea este în concepția lui Marx un tot dialectic structurat în care omul este elementul central și dinamic care prin activitatea sa practică revoluționează structurile sociale. Este știut faptul că structurile, respectiv relațiile de producție, sînt latura cea mai puțin mobilă a societății, și de aceea o orînduire socială nu se poate schimba fără acțiunea indivizilor reali. Acest lucru îl și subliniază Marx în aceeași teză a treia: „Coincidența dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea activității omenești poate fi privită și înțeleasă în mod rațional ca *practică revoluționară*”.

Jean Pouillon are dreptate să observe că pentru ca analiza structurală să nu eșueze în explicarea schimbărilor, ea trebuie corelată cu practica, cum a procedat și Marx. Și el conchide în acord și cu Sartre (și ambii cu Marx): „omul e în permanență condiționat și în permanență el își depășește condițiile, dar pentru a instala altele care vor fi depășite la rîndul lor”²⁴.

Deci, și eșecul structuralismului de a explica schimbările sociale trebuie să ne ducă la concluzia că întreaga mișcare socială își are centrul de greutate în om. De aceea Marx a dat mare atenție omului concret, real, adevăratului purtător al progresului social. Structurile sociale sînt nu numai *date* omului ci și *schimbate* de om. Așa se realizează progresul. Omul nu se adaptează pasiv structurilor moștenite, ci el caută neconținut să-și restructureze mediul său social de viață pentru a-l face tot mai apt nevoilor sale în continuă creștere.

Mulți structuraliști se iluzionează considerînd că științele sociale sînt posibile făcîndu-se abstracție de om, de cerințele și năzuințele individului, de libertatea lui, iar Althusser vede în pretînsul „antiumanism teoretic” condiția necesară a cunoașterii societății. Aici sînt cuprinse cel puțin două erori: *prima* — se face abstracție de elementul cel mai important al societății reducînd totul la relații; *secunda* — se substituie cerinței științifice de „desubiectivizare” a cunoașterii, formulată încă de Hegel²⁵ și aplicată de Marx pe larg, cu exilarea omului

²³ Marx—Engels, *Opere*, vol. 3, p. 38.

²⁴ „Les Temps Modernes”, Nov. 1966, p. 788.

²⁵ cf. D. D. Roșca, *Insemnări despre Hegel*, Buc., 1967, p. 185.

din câmpul cercetării științifice. Prin această „desantropologizare” a obiectului social de cercetare se înlocuiește de fapt obiectul real cu unul abstract. Astfel că sîntem nevoiți să conchidem că deși expresia de „antiumanism teoretic” ar fi putut să semnifice faptul că acest antiumanism are doar funcție metodologică, felul în care e tratat omul și problemele lui concrete și respins umanismul ca teorie ne arată că nu e vorba de așa ceva.

Deosebit de instructivă pentru discuția noastră este precizarea pe care o fac Marx și Engels și care se îndreaptă împotriva economiei politice burgheze, anume că nu există relații rupte de om, ci relații între persoane și aceste relații sînt obiectul științei. În acest sens Engels subliniază în 1859 importanța descoperirii lui Marx potrivit căreia: „economia politică nu se ocupă de obiecte, ci de relații dintre persoane și, în ultimă instanță, dintre clase; aceste relații sînt însă totdeauna legate de obiecte și apar ca obiecte”²⁶. În *Capitalul* Marx arată că economiștii se înșală pentru că banii, ca formă desăvîrșită a mărfii, „ascund sub un înveliș obiectual caracterul social al muncilor particulare și deci relațiile sociale ale muncitorilor individuali, în loc să le dezvăluie”²⁷.

Similitudinea de rezultate a economiei politice premarxiste și a structuralismului abstract ne face să ne amintim observația lui Sartre că o pretinsă depășire a marxismului poate însemna numai fie o reînnoțire la premarxism, fie redescoperirea unei idei din filozofia despre care s-a crezut că va fi depășită.

În precizările de mai sus ale lui Marx și Engels se află consemnată o profundă lecție de dialectică, anume că dezvăluirea esenței raporturilor sociale ne conduce pînă la situația individului real. În această ordine de idei se evidențiază în *Ideologia germană* interdependența dialectică dintre interesele generale și cele private ale indivizilor, ca „laturi ale dezvoltării personale a indivizilor, generate amîndouă de condiții la fel de empirice ale vieții lor și fiind amîndouă simple expresii ale aceleiași dezvoltări personale a oamenilor, ceea ce înseamnă că amîndouă se află numai într-o opoziție aparentă una față de alta.”²⁸ În continuare se precizează: „comuniștii nu vor cituși de puțin să desființeze pe «omul particular» de dragul omului «general»... Teoreticienii comuniști, singurii care au timp să se ocupe de istorie, se disting tocmai prin aceea că numai ei *au descoperit* faptul că peste tot în istorie indivizii determinați ca «oameni privați» sînt cei care creează «interesul general». Ei știu că această opoziție e numai *aparentă*, pentru că una dintre laturile ei, așa-numitul «general», este permanent generată de cealaltă latură, de interesul privat, și nu i se opune nicidecum acestuia din urmă ca o forță independentă, avînd

²⁶ Marx—Engels, *Opere alese*, vol. I, ed. II-a, p. 384.

²⁷ Marx—Engels, *Opere*, vol. 23, p. 90.

²⁸ Marx—Engels, *Opere*, vol. 3, p. 245.

o istorie de sine stătătoare, așa încît în practică această opoziție se suprimă mereu și este mereu reprodusă din nou²⁹.

Avînd o asemenea viziune dialectică, „libertatea individului” etc. nu constituie pentru Marx o problemă „metafizică” cum le apare pozițiștilor și nici „abstractă” cum cred unii structuraliști, ci o posibilitate reală care poate deveni realitate în condiții determinate. Prin „revoluția comunistă... se înfăptuiește eliberarea fiecărui individ în parte” pentru că în noua colectivitate indivizii nu se mai află în relații sociale ca membri ai clasei, ci aici „indivizii participă ca indivizi. Ea este tocmai acea formă de asociere a indivizilor... care pune sub controlul lor condițiile dezvoltării și mișcării libere a indivizilor.”³⁰

Din cele de mai sus rezultă că omul este o ființă concretă care nu poate fi redus nici la individul izolat și nici la relația socială generală. De aceea orice filozofie semnificativă se înrădăcinează în omul viu, real, asemenea istoriei. „A fi radical, spune Marx, înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor. Pentru om însă rădăcina este însuși omul”³¹.

•

4. S-a adus ca argument al „antiumanismului” lui Marx faptul că după 1846 analizele lui Marx nu mai pleacă de la „esența umană”. Observăm în această privință că, și înainte și după 1846, Marx folosește expresiile de „esență umană” sau de „natură umană”, dar în ambele perioade aceste noțiuni nu au nimic transcendent în ele. Marx vorbește de „esența” sau de „natura” umană așa cum a fost ea determinată de istorie și cum există ea în mod real, adică reprezentînd acel complex de însușiri esențiale, istoricește formate, prin care se caracterizează omul.

Tocmai în vederea afirmării depline a acestei însușiri specific omenești, la nivelul fiecărui individ în parte, consideră Marx că este necesară instaurarea comunismului. Și, în acest sens, pentru Marx comunismul realizat = umanism.

Cum conștiința necesității istorice a comunismului a fost dată omenirii de către Marx, credem că este legitim acest semn al egalității și între marxism și umanism. Aceasta și pentru faptul că nimic nu i-a fost mai străin lui Marx decît disjuncția metafizică dintre știință și om. Pentru Marx știința este o latură ce ține de esența, de natura omului, este unealta lui universală pentru dominarea fenomenelor exterioare. În concepția lui Marx știința trebuie să fie lumina care să-l ajute pe om să iasă din edificiul labirintic al dezumanizării sale și să construiască o societate pe deplin rațională.

La Marx știința nu este scop în sine, ruptă de om și de năzuințele lui, cum pare să fie pentru unii structuraliști, ci mijloc constitutiv al

²⁹ Marx — Engels, *Opere*, vol. 3, p. 246.

³⁰ Marx — Engels, *Opere*, vol. 3, pp. 37, 38, 77.

³¹ Marx — Engels, *Opere*, vol. 1, p. 421.

efortului neconținut al omului pentru realizarea și perfecționarea sa. În acest sens marxismul ca știință este totodată și umanism teoretic. Știința este pentru Marx element implicat în idealul uman care prin ea devine astfel înrădăcinat în realitate și prin aceasta uriaș amplificator al energiilor cheltuite de om pentru a se ridica deasupra condiției sale vremelnice.

Dacă știința nu are orizonturile suficient de largi pentru a-l prinde și pe om în cuprinsul ei, ea se manifestă ca formă de înstrăinare a omului. Lumea noastră este o lume a revizuirii condiției omului în lume. E posibil ca tocmai științele care sînt chemate să se ocupe de om să ocolească această problemă? În mod cert răspunsul este nu. Și tocmai acest nu ne dovedește că știința nu e scop final, ci mijloc, nu e o esență ruptă de om și opusă lui cum era odată religia, și mai e încă orice ideologie conservatoare, ci o armă a progresului uman. Ea nu este o simplă descriere a ce este, ci este și o cheazășie a ceea ce *poate fi*. Știința nu are doar menirea să ne spună ce există la un moment dat, ci, pentru că e vorba de societate, ea trebuie, sesizînd esența tendințelor actuale ale proceselor sociale, să ne dea o mostră conceptuală a existenței viitoare în liniile ei esențiale. În acest fel știința se încorporează — cum s-a întimplat din totdeauna cu gîndirea — în proiectarea omului în viitor. E ușor de înțeles că dacă nu joacă știința acest rol, ea va fi înlocuită de neștiință, ceea ce nu poate să nu aducă pagube mari societății. Imperativul epocii noastre este ca știința să devanseze practica socială și nu doar să o descrie. Fără această perspectivă largă spre viitor, viața umană e mult diminuată și condamnată la empirism practic.

În monumentală sa operă, *Capitalul*, Marx ne-a dat un exemplu edificator în acest sens. *Capitalul* nu este o colecție de goale abstracții, ci o operă în care știința cea mai riguroasă proiectează o lumină puternică asupra omului concret, asupra condițiilor lui umane. Numai astfel procedînd a putut da Marx soluția fundamentală asupra trecerii din imperiul maximei dezumanizări în cel al completei umanități, pe care astăzi o mare parte din omenire încearcă să-l edifice.

ГУМАНИЗМ МАРКСА

(Резюме)

Автор исследования очерчивает некоторые стороны гуманизма Маркса и ссылается одновременно на современные споры между „структуралистами” и „гуманистами”. Таким образом в связи с „теоретическим антигуманизмом” Маркса и оппозицией между марксизмом и гуманизмом, автор аргументирует, что между содержанием произведений Маркса в период 1843—1845 гг. и содержанием произведений зрелости существует непрерывная связь, благодаря тому, что ещё в 1843—1844 гг. Маркс обнаружил определяющую роль способа производства в общественном развитии и это явилось по словам самого Маркса „путеводной нитью” его исследований. Параллельно с этим научным содержанием, которое придаёт единство всему творчеству Маркса, но в тесной связи с ним, существует живая забота о конкретной жизни людей, забота, которая облекает наиболее явные формы

как раз в период зрелости, т.е. в период, к которому структуралисты относят так называемый „теоретический антигуманизм“ Маркса.

В исследовании показывается, что структуралистический приём абсолютно отвлечься от действительного человека в исследовании общества и видеть в отношении между обществом и человеком лишь одно единственное направление причинения, от общества к человеку, означает невозможность объяснить существенное общественное явление — развитие в обществе. Подчёркивается, что у Маркса это отношение является отношением взаимообусловленности и что человек является наиболее важным фактором в этой взаимообусловленности.

Автор считает чрезмерной оппозицию между идеологией и наукой, которая используется отдельными структуралистами для оспаривания любого теоретического значения гуманизма. Подчёркивается, что марксистская наука и идеология составляют единое целое, следовательно существует научно обоснованный марксистский гуманизм. В этом смысле марксизм является одновременно и гуманизмом.

L'HUMANISME DE MARX

(R é s u m é)

Cette étude ébauche quelques aspects de l'humanisme de Marx, en se référant en même temps aux discussions actuelles entre „structuralistes“ et „humanistes“. Ainsi, quant au prétendu „antihumanisme théorique“ de Marx, à la prétendue opposition entre marxisme et humanisme, on présente l'argument qu'il existe un lien de continuité entre le contenu des oeuvres de Marx écrites entre 1843 et 1845 et de celles de sa maturité, étant donné que dès 1844—1845 Marx avait découvert le rôle déterminant du mode de production dans le développement social, ce qui, de son propre aveu, avait constitué le „fil conducteur“ de ses études. Parallèlement à ce contenu scientifique donnant de l'unité à l'oeuvre entière de Marx, mais en liaison étroite avec lui, on observe une sollicitude inlassable pour la vie concrète des hommes. Elle revêt ses formes les plus frappantes justement dans la période de maturité de Marx, c'est-à-dire dans la période où les structuralistes se complaisent à situer son prétendu „antihumanisme théorique“.

On démontre que le procédé des structuralistes — de faire abstraction absolue de l'homme réel dans l'étude de la société et de ne voir dans la relation société—homme qu'une seule direction causale: celle qui conduit de la société à l'homme —, équivaut à l'impuissance à expliquer un phénomène social essentiel: le développement de la société. On relève que chez Marx cette relation a un caractère d'interconditionnement réciproque et que c'est l'homme qui en est le facteur le plus important.

L'auteur considère comme excessive l'opposition entre idéologie et science, utilisée par certains structuralistes pour contester à l'humanisme toute valeur théorique. On souligne que la science et l'idéologie marxiste forment un tout unitaire, donc qu'il existe un humanisme marxiste à fondement scientifique. Dans ce sens le marxisme est en même temps humanisme.

ÎNCEPUTURILE RĂSPÂNDIRII IDEILOR CAPITALULUI ÎN ROMÂNIA

de

TROFIN HĂGAN, GEORGE TOMUȚA și IOAN GĂLL

Activitatea de răspîndire a marxismului în mișcarea muncitorească din România cuprinde o perioadă istorică bogată în evenimente, începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Militanți de seamă ai vieții noastre muncitorești ca Dobrogeanu-Gherea, Raicu Ionescu-Rion, Constantin Bacalbașa, Constantin Mille, Sofia Nădejde, Al. Ionescu, Șt. Gheorghiu, I. C. Frimu etc. au desfășurat o vastă activitate de răspîndire a operelor lui Marx și Engels în România. Încă din timpul activității Internaționalei I, în România erau cunoscute unele lucrări fundamentale ale întemeietorilor socialismului științific.

De altfel se știe că întemeietorii socialismului științific, K. Marx și F. Engels, au arătat un interes deosebit pentru poporul român încă cu mult înainte de încheierea mișcării socialiste și muncitorești din România, fiindcă lupta poporului nostru pentru unitate și independență se încadra în mișcarea europeană de emancipare a popoarelor oprite; ei considerau situația de la noi ca un caz special al problemei generale a revoluției europene. Așa se explică faptul că Marx și Engels au consacrat problemei românești, ca și evoluției mișcării muncitorești de aici, numeroase referiri în articolele politice, în corespondență și chiar în unele lucrări ale lor.

În cele ce urmează vom încerca să schițăm tocmai felul în care a pătruns în mișcarea muncitorească și socialistă de la noi capodopera lui Marx, *Capitalul*, aria ei de răspîndire, prezența ideilor lucrării în presa socialistă și muncitorească din România.

Leqăturile pe care o seamă de fruntași ai mișcării muncitorești din România le-au întreținut cu diferite secții ale Internaționalei I și cu K. Marx și F. Engels personal, au avut drept rezultat intensificarea răspîndirii operelor clasicii marxismului începînd cu deceniul al 7-lea și al 8-lea din secolul trecut. Astfel, în țara noastră a circulat prima ediție a lucrării lui K. Marx *Capitalul*, apărută în 1867 la Ham-

burg în limba germană¹. O circulație destul de largă a avut ediția I în limba franceză a *Capitalului* apărută la Paris în 1872. Deosebit de important este că versiunea franceză a *Capitalului* circula în România încă din anul tipăririi ei.

Pînă la începutul deceniului al 9-lea, cînd socialiștii români reușiseră să facă primii pași spre mișcarea muncitorească, au apărut în România periodice socialiste în care s-au dezbătut probleme mai ales pentru clarificarea ideologică a participanților la activitatea cercurilor socialiste. Acest lucru era cu atît mai important, cu cît în rîndurile lor își făceau loc tot felul de concepții nemarxiste ca anarhismul, lassallianismul, proudhonismul, precum și concepții narodniciste, paralele cu ideile socialismului științific, care își croiau tot mai mult drum în sînul cercurilor socialiste din România. În afară de aceasta, pentru a stabili sarcinile ce reveneau mișcării socialiste, trebuia cercetată pe plan teoretic situația social-economică și politică din România în lumina învățăturii marxiste și, pe această bază, formulat un plan de luptă mobilizator pentru clasa muncitoare. Începînd cu anul 1877 cercurile revoluționare din România au editat cîteva publicații ca *Socialistul* (1877), *Bezarábia* (1879), *România viitoare* (1880) și *Înainte* (1880), care au lăsat o urmă puternică pe linia clarificării ideologice din mișcarea socialistă.

În etapa următoare, 1881—1884, legat de întărirea și dezvoltarea mișcării muncitorești și socialiste, de afirmarea elementelor înaintate, a început propagarea sistematică a ideilor marxiste prin revistele *Contemporanul*, *Emanciparea*, *Dacia viitoare* și *Revista socială*.

Revistele amintite au popularizat unele idei marxiste și, ceea ce este mai important, au publicat texte din operele întemeietorilor socialismului științific. Au fost traduse în limba română lucrări ca *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință* de F. Engels. Revista *Emanciparea* a publicat fragmente din opera lui K. Marx *Capitalul* traduse de Anton Bacalbașa (Batony)².

În nota care însoțea primul fragment, Anton Bacalbașa făcea următoarea însemnare pe marginea operei lui Marx: „Prescurtat după „Das Kapital“, scrierea renumitului economist Karl Marx, care a murit acum două luni în Anglia. 'Capitalul', înfățișînd chipul neomenos în care muncitorii sînt furați de capitaliști, a arătat că proprietatea individuală este nedreaptă și a întărit astfel prin dovezi științifice credințele socialiștilor”³.

Expunînd fragmente din primul volum din *Capitalul*, Anton Bacalbașa a încercat totodată să facă o prelucrare a acestui volum. Publicînd

¹ Lucrarea se găsește în biblioteca Institutului de studii istorice și social-politice de pe linia C.C. al P.C.R., fond „cărți rare”.

² „Emanciparea”, 1883, nr. 4, p. 61—63; nr. 6, p. 79—81; nr. 6, p. 108—111; nr. 7, p. 146—155.

³ *Ibidem*, p. 79—81.

capitolul „Dezvoltarea producției capitaliste” Bacalbașa subliniază că nu poate da decât mici fragmente și rezumate „din bogatele materiale din opera lui Marx”⁴. De asemenea Anton Bacalbașa a înlocuit unele exemplificări aduse de Marx în sprijinul afirmațiilor sale cu altele luate din realitatea socială românească, ca de exemplu: „... De ce, dacă aș ieși în piață cu o chilă de grâu, la Dorohoi ca și la Severin, în România ca și în Franța, acuma ca și peste câțiva ani (cu mici deosebiri) nu voi putea căpăta pe el nici mai mult nici mai puțin decât ori numai un rînd de haine, ori numai 2—3 perechi de cisme etc.”⁵. Astfel, în presa românească, în coloanele revistei socialiste *Emanciparea* (nr. 4, 5, 7 din 1883) a apărut pentru prima oară în limba română explicarea teoriei plusvalorii, mai mult o prezentare a primelor capitole din *Capitalul* lui K. Marx. Titlurile capitolelor și paragrafelor articolelor publicate în *Emanciparea* sînt elocvente pentru răspîndirea ideilor de bază ale *Capitalului*: 1. Despre marfă, valoare și schimb; 2. Despre capital și forma sa; 3. Ziua de muncă; 4. Plusvaloarea relativă. Precizăm că articolele de mai sus nu reprezintă o tratare exactă, fidelă, a unor părți din *Capital*, ci o preluare personală a tematicii *Capitalului* lui K. Marx.

Revista *Dacia viitoare* reproduce părți din *Capitalul* și face o largă popularizare a ideilor cuprinse în această lucrare. Aprecierile generale asupra lucrării denotă o profundă înțelegere a tezelor marxiste de către fruntașii mișcării muncitorești din România. Astfel, printre altele, revista menționează că: „Opera care i-a cîștigat nemuirea lui K. Marx este ‚Capitalul’, o adevărată anatomie socială, pe care adversarii în zadar au încercat s-o combată. El, găsind legile istorice și economice care guvernează lumea socială, a fondat incontestabil socialismul științific, care pînă la dînsul era numai o utopie generoasă”⁶.

Cu prilejul apariției în limba germană a volumului al II-lea din *Capitalul*, revista *Drepturile omului* din 1885 printr-o notă, își manifestă deplina satisfacție: „În sfîrșit a apărut mult așteptatul volum al doilea din ‚Capitalul’ de K. Marx. S-a tipărit în nemțește după manuscrisele lăsate de K. Marx sub îngrijirea prietenului și credinciosului său tovarăș de luptă, F. Engels”⁷. În multe articole, numele lui Marx și opera sa sînt pomenite cu mult respect. În articolul „Arta de a descrie”⁸, se spune că Marx este „unul din cei mai puternici cugetători ai secolului...”, iar în articolul „Producția individuală și producția colectivă”⁹ se tratează problema plusvalorii după teoria lui Marx.

Capitalul a pătruns adînc în diferite straturi sociale, cunoscînd o largă arie de răspîndire în mișcarea socialistă din România. Acest fapt

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, nr. 4, p. 61—63.

⁶ „Dacia viitoare”, 1883, anul I, p. 68.

⁷ „Drepturile omului” din 24 august 1885.

⁸ *Ibidem*, din 10 iulie 1885.

⁹ *Ibidem*, din 24 mai 1885.

rezultă și din îngrijorarea manifestată de cercurile guvernante că, muncitorii și o bună parte a tineretului, sînt „contaminați” de ideile socialiste ale lui Karl Marx. „Dacă tinerii mai inteligenți — arată organul de presă muncitoresc *Viitorul* — dintre studenții de la universități, află o plăcere, o satisfacție a nevoilor lor intelectuale, în studiul unor autori ca Marx, Engels în care află adevărul, îndată faceți un articol în care dați alarmă că uriciosul socialism s-a încuibat în tinerimea universitară”¹⁰.

Îngrijorarea guvernanților era într-o mare măsură justificată dacă ținem seama de faptul că, în această perioadă erau atrași și influențați de ideile marxiste revoluționare, multe din viitoarele personalități proeminente ale științei și culturii românești, printre care și Mihail Eminescu și Nicolae Iorga.

Astfel, aflîndu-se în străinătate în această perioadă, Mihail Eminescu a făcut cunoștință cu unele din operele lui Marx și Engels, printre care și cu *Capitalul*¹¹. În binecunoscutul poem „Împărat și proletar”, scris sub influența ideilor revoluționare și a Comunei din Paris, țîșnește cu putere accentul de revoltă a celor mulți față de proasta alcătuire a orînduirii sociale:

*De ce să liji voi sclavii milioanei netaste,
Voi ce din munca voastră abia puteți trăi?*

Tot așa și marele nostru istoric, Nicolae Iorga, vine în contact cu lucrările marxiste, pe care le cunoaște mai ales în original. Istoriografia noastră de pînă acum a relevat în mică măsură faptul important că Nicolae Iorga încă la vîrsta de 16 ani, pe cînd colabora la *Viața socială*, îl citise pe Karl Marx și ținuse și o conferință despre el¹².

Ceea ce este mai important este faptul că personalitățile de seamă ale mișcării muncitorești din această perioadă, ca de exemplu Al. Ionescu, înțelegînd profund caracterul militant al învățaturii lui Marx, foloseau această armă ideologică ca muncitorii „să-și dea perfect seama de antagonismul de interese care există între clasa capitalistă și cea producătoare și că numai cristalizîndu-se în mintea fiecărui membru chestiunea luptei de clasă” se va putea pași în mod sigur și bine pregătit „în marea luptă întreprinsă de către clasa laborioasă din întreaga lume pentru revendicările drepturilor ei”¹³.

Este un fapt cert că opera *Capitalul* a format generații întregi de militanți revoluționari, a maturizat conștiința clasei muncitoare, a fecundat puternic gîndirea unor personalități ale mișcării muncitorești din România, printre care a lui C. D. Gherea, una din cele mai pro-

¹⁰ „Viitorul” din Ianuarie 1887.

¹¹ Gh. Călinescu, *Cultura lui Eminescu*, în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor”, nr. 1—2 din 1956, p. 256.

¹² V. Șotropa, *Amintiri și impresii despre Iorga*, în „Steaua” nr. 4, aprilie 1967, p. 23.

¹³ „Gutenberg”, anul I, nr. 1 din 1 august 1893.

eminente figuri de gânditori socialiști ai țării noastre. Opera lui Gherea „ocupă un loc de mare însemnătate în istoria științelor sociale din România, în răspîndirea ideilor marxiste, în dezvoltarea concepției revoluționare a proletariatului”¹⁴. Lucrările lui C. D. Gherea *Karl Marx și economiștii noștri și Ce vor socialiștii români*, apărute în perioada aceasta, sînt rodul unei gândiri originale, cu o mare putere de pătrundere în realitățile social-economice din România.

Plecînd de la logica internă a *Capitalului*, care demonstrează că trecerea de la o formă socială la alta nu-i întimplătoare, ci, potrivit cerințelor legilor obiective, C. D. Gherea arată că „socialismul științific nu zice: iată un plan minunat de organizare socială, priviți-l și viața pe pămînt va ajunge rai, ci, privind mișcarea omenirii, o analizează, îi caută legile și din analiza trecutului deduce formele viitorului”¹⁵.

Studiul *Karl Marx și economiștii noștri* a fost una din cele mai importante lucrări de economie politică marxistă publicate în țara noastră la sfîrșitul secolului XIX-lea și aceasta datorită argumentelor convingătoare, clarității expunerii și formei sale vii și atrăgătoare. În ultimele trei capitole este prezentată de C.D. Gherea, în mod amplu, concepția economică marxistă, așa cum este înfățișată în primul volum al *Capitalului*.

Polemica lui Gherea cu reprezentanții ideologiei claselor exploatatoare, a avut un mare ecou. Ea a contribuit la demascarea caracterului reacționar și antiștiințific al teoriilor economice vulgare, profesate de elemente burgheze, ușurînd în același timp cunoașterea marxismului și în primul rînd a *Capitalului* de un cerc tot mai larg de cititori. Pe bună dreptate remarcă revista *Dacia viitoare* că C. D. Gherea „a aruncat sămînța curată într-un teren fertil, care va da roade”¹⁶. Organul de presă *Munca*, asumîndu-și sarcina de a răspîndi lucrările clasice, precizează: „Noi sîntem fericiți de a putea face cunoscut celor ce studiază „Capitalul”, această operă de geniu care deschide o eră nouă științelor sociale”¹⁷.

Între 1890 și 1900 au fost publicate în organele de presă a mișcării muncitorești *Munca*, *Lumea Nouă*, *Critica socială* numeroase articole, originale sau reproduceri, în care s-au făcut ample referiri la *Capitalul*, și s-au publicat unele fragmente din cele 3 volume ale lucrării.

În adunările și cercurile muncitorești, ideile *Capitalului* au avut o largă răspîndire prin intermediul conferințelor, referatelor și al expunerilor, axate pe analiza modului de producție capitalist. Important este că multe din aceste conferințe și materiale prezentate erau expuse

¹⁴ Nicolae Ceaușescu, *Partidul Comunist Român — continuator al luptei revoluționare și democratice a poporului român, al tradițiilor mișcării muncitorești și socialiste din România*, Ed. Politică, 1966, p. 16.

¹⁵ C. D. Gherea, *Ce vor socialiștii români*, în „*Revista socială*”, 1885, anul I, nr. 8, p. 335.

¹⁶ „*Dacia viitoare*”, 1883, nr. 5, p. 67.

¹⁷ „*Munca*”, nr. 40, din 25 noiembrie 1890.

sub o formă accesibilă pentru înțelegerea cit mai profundă a bogățiilor de idei expuse de K. Marx în lucrarea sa fundamentală *Capitalul*¹⁸.

Traducerea și răspîndirea tot mai largă a lucrărilor lui Marx și Engels în țara noastră, pe lângă efectul pozitiv și nemijlocit ce-l exercita asupra mișcării muncitorești, a avut și un puternic ecou peste hotare. Astfel, însuși F. Engels, arătîndu-și deosebita satisfacție pentru pătrunderea socialismului științific în această parte a Europei, sublinia: „Dar noi aici, în Occident, ne bucurăm din suflet de aceste avanposturi ale noastre din sud-estul Europei ... care duc spre malurile Mării Negre și ale Mării Egee steagul, înălțat de Marx, al proletariatului contemporan. O, dacă Marx ar fi apucat să vadă acest lucru!”¹⁹.

Istoria deceniilor ce au urmat sfîrșitului de veac în care și-a făcut apariția capodopera lui K. Marx, avea să confirme întru totul justețea și veridicitatea analizei și concluziilor la care a ajuns dascălul proletariatului, privind prăbușirea capitalismului și nașterea noii orînduiri socialiste.

Aria de răspîndire a acestei opere a devenit treptat tot mai largă, atingînd apogeul în țara noastră în anii puterii populare, cînd ea a fost tradusă în întregime, devenind un bun al maselor largi populare, un izvor de prețioase învățăminte și îndemn la apărarea cuceririlor revoluționare obținute prin nenumărate jertfe.

НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИДЕЙ „КАПИТАЛА” В РУМЫНИИ

(Резюме)

Авторы преследуют, без претензии на исчерпывание данной темы, представить картину распространения марксистской идеологии и в особенности идей „Капитала”, в последние десятилетия прошлого столетия в нашей стране. Показывается путь проникновения главного произведения К. Маркса в рабоче и социалистическое движение Румынии, очерчивается круг его распространения и появление идей этого труда в румынской социалистической и рабочей печати. Обрисовав коротко развитие духовной физиономии социалистического и рабочего движения нашей страны в 60-ые, 70-ые и 80-ые годы и подчеркнув роль социалистических журналов в пропаганде марксизма, изучается присутствие „Капитала” в Румынии.

В нашей стране были известны и распространены первое немецкое издание труда Маркса, вышедшее в 1867 году, также первое французское издание, 1872 года. На румынском языке первые отрывки из „Капитала” были переведены Антоном Бакальбашей и напечатаны в нескольких номерах журнала „Emanarea” 1883 года. В дальнейшем авторы ссылаются на некоторые отрывки „Капитала”, опубликованные в различных журналах, и показывают, как глубоко проникли идеи этого труда в разные слои общества, прежде всего в ряды университетской молодежи.

¹⁸ D. Hurezeanu, *Răspîndirea ideilor 'Capitalului' în România*, în „Analele Institutului de studii istorice și social-politice de pe lângă C.C. al P.C.R.”, nr. 3/1967, p. 101.

¹⁹ K. Marx — F. Engels, *V. I. Lenin — despre internaționalismul proletar*, București, Ed. Politică, 1959, p. 240.

Последняя часть статьи занимается исследованием проникновения и распространения положений „Капитала” в само рабочее движение, в среду выдающихся деятелей рабочего движения этого периода, содействуя развитию сознания рабочего класса и формированию поколений революционных борцов. Подробнее изучается роль „Капитала” в формировании мышления К. Д. Гери и его борьба за защиту и творческое применение идей марксизма к действительности нашей страны.

В заключении показывается, что в период от 1890 по 1900 гг. в различных публикациях и выступлениях рабочего движения, в форме ссылок или в отрывках можно наблюдать присутствие идей трёх томов „Капитала”. Его круг распространения становится всё шире, завершившись в нашей стране в годы народной власти, когда главный труд К. Маркса был переведён полностью и стал достоянием широких народных масс.

THE BEGINNINGS OF THE SPREADING OF THE IDEAS OF „DAS KAPITAL” IN ROMANIA

(Summary)

The authors aim to present the spreading of the Marxist ideology, respectively the ideas of „Das Kapital”, during the last decades of the last century in our country. It is shown the way through which Marx's masterpiece penetrated in the socialist and the working-class movement in Romania. The authors discuss its area of spreading as well as the presence of the ideas of this work in the working and socialist press in Romania. Briefly showing the development of the spiritual physiognomy of the socialist and working-class movement in the 7th, the 8th and the 9th decades, in our country, and also pointing out the role played by the socialist journals in propagation of Marxism, the authors follow up the presence of „Das Kapital” in Romania.

in our country there circulated already the first edition of K. Marx's work which had appeared in German in 1867 and also the first edition which had appeared in 1872 in French. The first fragments of „Das Kapital” were translated in Romanian by Anton Bacalbaşa and published in some consecutive issues of the review „Lumaniciparea” in 1883.

After a brief presentation of the appearance of some fragments from „Das Kapital” within other reviews, the authors show how deep these ideas penetrated in the social strata, especially among the university youth.

The last part of the study is devoted to the penetration and the spreading of the theses from „Das Kapital” within the large masses and among outstanding personalities of the working-class movement from that period, contributing to the maturation of the consciousness of the working-class and to the formation of the generations of revolutionary militants. The role played by „Das Kapital” in the enrichment of C. D. Gherea's thinking is discussed as well as his struggle for the supporting and the creative application of the Marxist ideology to the reality of our country.

The authors show that between 1890—1900 in various publications and manifestations of the working-class movement there were presented the ideas from the three volumes of „Das Kapital” under the form of some references or of some fragments. But its area of spreading became wider and wider, reaching the climax during the people's power. Marx's masterpiece was wholly translated and became an asset of the large masses of the people.

SOCIOLOGIE ET HISTOIRE

par

ION ALUAS

1. Quelques mises au net préliminaires seront, peut-être, utiles pour mieux comprendre le sens de notre intervention dans la discussion concernant des problèmes aussi controversés que ceux du discours historique, plus particulièrement le problème de la constitution, de la sélection et de la hiérarchisation des faits historiques. En effet, nous frisons la banalité en rappelant qu'aujourd'hui encore, comme il y a deux mille ans, quand Aristote excluait l'histoire du domaine des sciences tandis que Cicéron lui accordait le rang de maître d'école de la vie (*Historia est magistra vitae*), donc aujourd'hui encore les opinions sur l'histoire en tant que science sont extrêmement divergentes. Néanmoins, quel que soit le nombre des objections faites jadis et de nos jours à l'histoire comme branche de la connaissance humaine, elles se situent toutes entre le sévère réquisitoire logique-épistémologique formulé par le philosophe antique et le réquisitoire éthique prononcé par Paul Valéry. Toutes ces objections peuvent être résumées dans l'affirmation que l'histoire a comme objet le fait accidentel et que, par conséquent, sa méthode ne peut être que subjective et qui plus est arbitraire.

Tout en acceptant partiellement le bien-fondé des critiques portées sur l'histoire, telle qu'elle a été ou telle qu'elle est parfois écrite, les attitudes pessimistes et sceptiques à outrance, manifestées au cours des discussions sur l'histoire par les représentants de l'historicisme ou du positivisme ne nous semblent point justifiées. Du reste — Montaigne nous l'a dit il y a longtemps — le scepticisme consécutif se détruit soi-même, car, logiquement parlant, il n'est point possible. D'autre part, le relativisme saisissant le caractère relatif accentué de la connaissance historique — et combien il a raison sous cet aspect! — oublie que la relativité est relative, que dans la relativité de nos connaissances il existe une limite et une gradation. Le fait que, dans un certain sens, la connaissance humaine ne peut jamais atteindre l'absolu, ne justifierait pas, à notre avis, la conclusion décourageante et dissolvante que nos idées, y compris celles qui concernent la société et son histoire, ne

s'étaleraient pas, quant à leur degré d'objectivité et de validité, sur une échelle hiérarchique très vaste. Il est vrai, nos connaissances sont relatives, mais il n'en faut pas conclure qu'elles seraient aussi dépourvues de toute vertu cognitive¹. Malgré sa relativité, l'histoire comme branche des sciences humaines a concouru, même sous sa formule traditionnelle, à la satisfaction du besoin de l'homme de se connaître soi-même. Comme dépositaire de l'expérience multimillénaire de l'humanité, l'histoire — nous le disons en passant — est une source de plus, une composante indispensable de tout humanisme².

Néanmoins, l'auteur de ces notes veut croire qu'il peut exister une histoire avec un coefficient de validité et d'objectivité de plus en plus élevé. Nous soulignons justement cette possibilité, étant d'avis que l'alliance entre la sociologie et l'histoire offre des chances toutes spéciales pour augmenter le contenu scientifique de l'histoire.

Avec beaucoup d'historiens et de sociologues, nous aussi sommes convaincus que l'événement *historique* est un événement *social* et que le fait social implique nécessairement la dimension diachronique, donc qu'il ne peut exister, à titre scientifique, qu'une „sociologie *historique* et une histoire *sociologique*“³.

De ce chef, évidemment, nous ne pouvons pas accepter l'opposition méthodologique absolue entre la sociologie et l'histoire, entre les sciences nomothétiques et les sciences idiographiques, opposition proclamée par les néokantien.

Du reste, il nous semble que plusieurs résultats obtenus par l'historiographie contemporaine prouvent avec éloquence la fécondité de la collaboration des deux disciplines. Nous pensons en outre à l'histoire sociale-économique, inspirée plus ou moins par le marxisme, à cette „histoire vivante“ inaugurée et si brillamment illustrée par l'école française des Annales (L. Febvre, M. Bloch, F. Braudel, E. Labrousse). Loin de nous la pensée que cette collaboration résolve tous les problèmes ardues qui retardent la consolidation et le progrès de la science historique. Pourtant, quelques problèmes, non résolus encore il y a peu de temps, ont gagné un surplus de cohérence dans leur formulation et de nouvelles perspectives de solution, ou bien de nouvelles solutions dans les conditions du dialogue des deux disciplines.

2. On peut donner de nombreuses définitions à l'objet de l'histoire. Quelles que soient les différences qui les séparent, la référence directe ou indirecte au „fait historique“ est l'élément de leur convergence. On peut affirmer que l'histoire *stricto sensu* étudie, conformément aux sources, le développement des faits humains inscrits sur la trame du temps et de la causalité, qu'elle fait des recherches sur la

¹ Voir D. D. Roșca, *Etica intelectuală*, dans la revue *Symposion*, a. III, no. 2, oct. 1943, p. 124.

² Voir H. I. Marrou, *Comment comprendre le métier d'historien*, dans le volume *L'Histoire et ses méthodes*, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, 1961, p. 1485.

³ L. Goldmann, *Epistémologie de la sociologie*, dans le volume ci-dessus cité, p. 1003.

genèse et sur le devenir des diverses phases parcourues par l'humanité, sur les faits individuels du passé, dignes de la mémoire collective de l'humanité⁴, en étant „une science, mais une science où le singulier et le particulier gardent des droits exceptionnels”⁵.

On sait que *l'individuel* ne peut devenir l'objet de la connaissance que par son rattachement à certaines constantes à un certain „temps structurel”, à un certain général. C'est un desideratum réalisable et justifiable, car l'individuel et le général, l'irrépétable et le constant, l'accidentel et l'essence *coexistent nécessairement dans la réalité*. La coexistence de ces deux faces de la nature sociale est la condition *sine qua non* de la connaissance historique: si la réalité (le devenir) était une contingence pure ou soumise à un déterminisme absolu (dans le sens laplacéen), l'histoire, comme modalité de connaissance, ne serait pas possible. Et Cournot concrétise de la manière suivante cette idée: „si les découvertes scientifiques se succédaient dans un ordre quelconque, on pourrait écrire leurs *Annales*, mais non leur *histoire*; mais d'autre part, si elles se succédaient dans un ordre déterminé logiquement, une formule suffirait pour en rendre compte; il n'y aurait pas d'histoire non plus”⁶. Par conséquent „le bon historien, écrit R. Aron, est celui qui garde le sens de la spécificité de chaque époque, de la suite des époques, et, enfin, des constantes qui, seules, autorisent à parler, d'une seule et même histoire”⁷.

Or, à notre avis, en histoire le *général* coïncide avec le social et les différents degrés de généralité à leur tour coïncident avec divers degrés de *socialité*⁸.

Ce général-social représente, sinon l'objet comme tel de la sociologie, du moins sa part la plus importante. La sociologie étudie d'une manière descriptive et explicative les constantes, les structures en profondeur et en surface appartenant à la *société globale* ou à *chaque niveau* (palier, selon Gurvitch) de l'édifice social, elle étudie leur devenir et hiérarchisation. Donc, tandis que la tâche de la sociologie est de découvrir la *structure* de la société, le général détaché de ses façons de manifestation individuelles, la science historique a pour tâche la reproduction la plus exacte possible de l'histoire *concrète*. L'historien s'intéresse surtout à la forme individuelle de manifestation des constantes sociales, au *concret*, unité du général et du particulier, du nécessaire et de l'accidentel. Pour dépasser la description pure et simple et la classification élémentaire, événementielle des faits du passé, pour devenir explicative et compréhensive, l'histoire doit situer,

⁴ H. I. Marrou, *Qu'est-ce que l'histoire*, dans op. cit., p. 3. Voir aussi *Filosoïskaja Enciklopedija*, Moskva, T. II, 1962, p. 37, et Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1903, p. 6.

⁵ Ath. Joja, *Studii de logică*, T. II, Bucuresti, Ed. Acad. R.S.R., 1966, p. 466.

⁶ Cf. H. Sée, *Science et philosophie de l'histoire*, Paris, Alcan, 1923, p. 97.

⁷ *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 15.

⁸ La même idée est soutenue, entre autre, par E. Callot. Voir son livre *Ambiguïtés et antinomies de l'histoire et de sa philosophie*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1962, p. 69.

comme nous avons dit, l'acte individuel dans la structure sociale dont elle fait partie, rattacher l'individuel à l'universel. Ainsi, la nécessité d'aborder le passé au point de vue sociologique s'impose nettement, ou, autrement dit, l'impératif de la collaboration des deux disciplines semble catégorique, un impératif qui s'affirme sur une échelle de plus en plus vaste dans la pratique de l'historiographie contemporaine (et de loin non seulement dans l'histoire de facture marxiste) comme dans les réflexions socio-philosophiques sur l'histoire. On sait que, par exemple, un historien comme Fernand Braudel va jusqu'à considérer que sur le plan de l'histoire „de longue durée“, „l'histoire et la sociologie se confondent“⁹. Nous estimons que cette *nouvelle direction* dans la recherche historique est féconde, capable d'augmenter la *validité* et l'*objectivité* des connaissances historiques.

3. La présence du concept de „fait historique“ nous semble inévitable dans toute tentative de circonscription, de délimitation du champ épistémique de l'histoire. La science en général, et pas seulement l'histoire, cela veut dire établir (construire ou reconstruire), sélectionner, hiérarchiser des faits, opérations sans lesquelles on ne peut pas concevoir le triomphe sur l'infini sensible entourant le sujet donné, limité dans sa capacité d'assimilation du réel. „... Les savants croient qu'il y a une hiérarchie des faits et qu'on peut faire entre eux un choix judicieux; ils ont raison, puisque sans cela il n'y aurait pas de science et que la science existe“¹⁰, écrit Poincaré. En principe, l'histoire ne diffère point à cet égard des autres sciences. En dépit des protestations de quelques historiens qui nient, soit la possibilité d'établir, soit l'existence de toute différence entre les faits historiques et non-historiques, la pratique historiographique et la réflexion critique ne laissent nul doute en ce qui concerne la nécessité de la sélection. Un épisode comme celui qui est consigné dans une inscription découverte à Herculanium (Apollinaris, medicus Titi imp[eratoris] hic cacauit bene) ne serait qualifié par personne comme „fait historique“, „car le rôle officiel joué par ce personnage, Apollinaire, médecin de l'empereur Titus, n'a pas été tel que le fonctionnement de son système digestif mérite de retenir l'attention“¹¹.

Mais quels sont les critères d'une telle sélection et comment *déterminer un fait digne de la mémoire collective de l'humanité*? Quelles sont les possibilités de limiter, de restreindre les interventions arbitraires de la subjectivité dans l'ensemble de ces opérations?

On a proposé divers critères de sélection et d'organisation des faits pour assurer la validité des constructions historiques, à savoir:

⁹ F. Braudel, *Histoire et sociologie*, dans G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, T. I, Paris, P.U.F., 1962, p. 93. Cf. aussi E. Topitsch, *Geschichtswissenschaft und Soziologie*, dans „*Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*“, Neuwied und Berlin, 1966, p. 128.

¹⁰ H. Poincaré, *Science et méthode*, Paris, Flammarion, 1908, p. 8—9.

¹¹ H. I. Marrou, *Comment comprendre le métier d'historien*, dans op. cit., p. 1496.

un système universel, sur-historiques des valeurs (Rickert), des valeurs existentielles fondamentales (A. Stern)¹², le style des créations humaines (Nietzsche, Blaga)¹³ etc. Malgré son relativisme axiologique M. Weber a vu dans la *logique* et dans l'*analyse causale* deux obstacles devant le subjectivisme, qui peuvent servir de points d'appui à la recherche historique, pour atteindre des résultats universellement valables. Nous nous sommes bornés à mentionner ces points de vue, car l'économie de notre communication ne nous permet pas de les exposer de façon analytique.

Certes, nous ne nions pas la valeur de l'orientation, disons, *axiologique*, inhérente aux points de vue cités ci-dessus, pour l'analyse de la logique de l'investigation et de la construction historique, d'autant moins que la présence des *jugements de valeur*, ou bien, à la rigueur, du *rapport aux valeurs* (Wertbeziehung) est inévitable dans l'orientation de l'intérêt du chercheur, dans le découpage de l'objet (du fait) historique.

La rencontre entre ce qui est donné et le chercheur n'est concevable que naïvement comme une rencontre entre une conscience immaculée et un fait „pur“ pouvant être surpris par l'historien dans toute sa nudité et assimilé sans altération. Le chercheur scientifique part pour l'investigation du donné historique (des documents en tant que reflets plus ou moins exacts de la réalité historique), armé de quelques suppositions, hypothèses, schémas, prémisses théoriques, ce qui renforce la présence du sujet (et de la subjectivité) dans la connaissance historique et exclut la possibilité du même degré d'objectivité dans les raisonnements explicatifs et interprétatifs de l'histoire, comme dans les raisonnements de la physique, de la chimie etc. Mais nous dirons ici notre conviction que les valeurs et les raisonnements *inspirés d'elles* ne sont pas irrémédiablement subjectifs, irrationnels, arbitraires, qu'ils diffèrent d'après leur degré d'enracinement dans l'existence objective, dans l'être social, que, par conséquent, on peut faire une sélection objectivement fondée (dans une mesure quelconque), entre les valeurs et les jugements de valeur. Pour établir cette différenciation et ce fondement objectif, l'intervention de la *sociologie* s'avère toujours nécessaire en tant qu'instrument de l'analyse critique des diverses formes de la connaissance dans leur dépendance à l'égard des *cadres sociaux*. Une telle approche s'est avérée assez efficace, pour identifier le degré de subjectivité ou d'objectivité des prémisses d'où l'on part, le fait que ces prémisses représentent des schémas arbitraires ou qu'elles reflètent la structure réelle de la société.

¹² Voir A. Stern, *Philosophie de l'histoire*, Paris, C.D.U., 1962, p. 146.

¹³ Le philosophe roumain Lucian Blaga définit le noyau du phénomène historique de la manière suivante: 1. „Le phénomène historique est un phénomène concret chrono-spatial, numériquement singulier, qui peut avoir tantôt des aspects irréversibles, tantôt des aspects de répétition ... 2. Le phénomène historique porte des *empreintes stylistiques*“. Dans *Fiinfa istorică* (L'être historique), Cluj, 1959, p. 38 (manuscrit).

Le point de vue sociologique s'avère utile non seulement pour l'analyse du mode dans lequel les schémas théoriques et les jugements de valeur dirigent l'investigation historique, mais aussi — et surtout — pour la détermination même du fait historique.

Nous insisterons encore plus sur le point de vue *sociologique*, soutenu par de nombreux professionnels et théoriciens de l'histoire (E. Meyer, A. D. Xenopol etc.), car — nous le soulignons encore une fois — il nous semble être le plus fécond et offrant les plus grandes perspectives pour la solution du problème en question, malgré les critiques qui lui ont été et lui sont encore faites. On connaît fort bien la formule d'E. Meyer, selon laquelle „geschichtlich ist was wirksam und gewesen ist“. L'historien roumain Xenopol considérait, à son tour, qu'un fait „pour être historique c'est-à-dire pour servir de base au développement, doit revêtir un caractère social; il doit s'étendre sur un groupe plus ou moins nombreux d'individus... Pour qu'un fait, individuel par son origine, puisse acquérir une valeur historique, il faut qu'il agisse sur les masses plus ou moins profondes de l'humanité, ou qu'il représente, sous une apparence individuelle, des intérêts ou des faits généraux“¹⁴. Et voici comment Marx explique la thèse sociologique en question: „... Si, par exemple, en Angleterre on invente une machine qui laisse sans travail de nombreux travailleurs des Indes et de la Chine, elle révolutionne la forme entière d'existence de ces états: cette invention devient un fait historique d'importance mondiale“¹⁵. On peut dire que, au-delà de son caractère individuel et temporel, le caractère historique d'un fait se manifeste par l'ampleur, l'extension, la profondeur de ses conséquences, de ses répercussions sur les coordonnées de la réalité humaine¹⁶.

Mais nous devons admettre l'existence d'une pluralité de niveaux et de systèmes référentiels de l'histoire, fonctions des totalités concrètes (structurées ou en voie de structuration) de la société. Les faits sont historiques ou ne le sont pas par rapport à leurs conséquences sociales-positives ou négatives — au niveau (système référentiel) correspondant.

La réforme parlementaire anglaise de 1867, par exemple, figurera obligatoirement dans une histoire politique de l'Angleterre, étant un fait historique d'importance primordiale dans la vie politique britannique. Le même événement ne représente pas un fait historique dans l'histoire de la musique de l'Angleterre, ses répercussions sur la vie musicale étant insignifiantes. Il va de soi que l'historien choisira conformément à des circonstances diverses (origine sociale, culture, tempérament, goûts, conjoncture politique, etc.) son secteur et, par consé-

¹⁴ A. D. Xenopol. *La théorie de l'histoire*, Paris, E. Leroux, 1908, p. 360.

¹⁵ Marx — Engels, *Opere*, T. 3, Bucaresti, Ed. Politică, 1958, p. 46—47.

¹⁶ Ici et dans ce qui suit nous reproduisons quelques considérations formulées par nous dans une étude sur le fait historique, écrite en collaboration avec l'historien H. Dălcoviciu et publiée dans la revue de l'Université de Cluj, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, Series Philosophia, 1966.

quent, les faits à étudier, mais la détermination objective de leur caractère historique dépend du système de *relations* dans lequel ils sont engrenés¹⁷.

L'existence de plusieurs plans, niveaux, systèmes ne signifie pas le démembrement de la réalité historique en unités absolument isolées, non plus qu'une concession faite à l'empirisme pluraliste et subjectiviste. Il existe, sans doute, une structure globale de la société, qui représente le système le plus vaste, le linteau de l'histoire, système qui comprend en tant qu'éléments subordonnés les niveaux plus restreints. Il existe, sans doute, une interdépendance, une interaction mutuelle entre les différents plans, niveaux de la réalité sociale. La relation entre les plans et la réalité sociale globale doit être interprétée comme un rapport dialectique élément—structure, partie—totalité (système), identité—diversité. La réalité sociale est unitaire et diverse, unitaire dans sa diversité. Il faut souligner en même temps que la détermination du caractère historique d'un fait par rapport à un niveau quelconque n'est pas arbitraire, car chaque niveau a son existence objective, relativement autonome par rapport au système global de la vie sociale.

L'acte, le geste humain (individuel ou collectif) peut donc avoir des conséquences *intensives* et *extensives*, des répercussions qualitatives et quantitatives, à travers le temps et l'espace, dans le cadre d'une sphère ou de toutes les sphères de la vie sociale. Mais „la conséquence” par définition signifie effet. De quoi dépend cet effet ou bien la qualité comme telle de fait historique d'un geste humain? Il dépend du type de la structure, des séries causales propres à la structure donnée d'une part, des circonstances (conditions) d'autre part. Les faits historiques sont l'expression concentrée, individuelle du type de la structure, de l'essence du processus historique dans un contexte conditionnel donné. L'action par laquelle on rapporte l'acte individuel, l'événement à la structure globale ou particulière, permet d'établir les faits historiques, leur groupement, leur hiérarchisation.

Pourquoi avons-nous donc insisté, dans notre exposé, sur les *conséquences* (l'effet) et non pas sur les structures génératrices, sur l'essence dans la détermination du caractère historique des faits? Parce que le rapport aux constantes, à l'universel s'établit dans une phase avancée du processus d'élaboration des connaissances historiques. Mais, pratiquement, l'investigation de l'historien va de la conséquence (l'effet) vers la cause, et du général vers l'essence. On constate d'abord l'étendue (*intensive* et *extensive*) des répercussions d'un événement, et puis on établit dans quelle mesure il exprime, concrétise l'essence et la tendance du processus historique.

¹⁷ Voir I. S. Kon, *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts*. Kritischer Abriss. Berlin, Akademie Verlag, Bd. II, 1964, p. 109.

4. La possibilité de la sociologie de contribuer à l'augmentation du coefficient scientifique de l'historien nous semble donc hors de doute. Ajoutons encore un argument à ceux que nous avons invoqués jusqu'ici: si la dépendance existentielle du présent à l'égard du passé est réelle, cela se réalise essentiellement par la ligne des permanences, des constantes de la structure sociale et humaine. Or alors l'étude, évidemment sociologique, des structures les plus générales du présent nous découvre la présence du passé — mûri — dans le présent. Et l'ensemble des relations les plus générales de la contemporanéité, projeté sur le passé, aide à connaître et à comprendre le temps perdu.

Mais, et nous ne le savons que trop bien, le caractère lacunaire, unilatéral du document, pour de longues périodes de l'histoire rend souvent problématique la restitution authentique des faits du passé et, d'autant plus, des ensembles, des formations historiques avec leur structures inhérentes. Voilà une limite imposée par l'avarice du témoin des événements passés, limite que la sociologie non plus ne peut surmonter. Mais, est-ce que son efficience, en tant qu'alliée de l'histoire, ne saurait pas augmenter par hasard en d'autres directions? Nous sommes convaincus que oui. Nous pouvons concevoir l'étude scientifique de la société contemporaine comme une prémisse de la compréhension de l'avenir, concevoir l'action de radiographier systématiquement, périodiquement les divers ensembles, unités, groupes sociaux, comme des préparatifs de l'historiographie à venir. Nous croyons donc possible de transformer la sociologie de conseiller, de guide *théorique* de l'histoire dans la restitution du passé — guide à tendances impérialistes évidentes dans un passé pas trop éloigné — en humble serviteur de l'histoire, serviteur qui dans son hypostase de sociologie empirique (ou ethnographique selon certains), travaillant avec l'historien, préparera conformément à toutes les règles modernes de la recherche sociale les documents de *l'histoire qui sera écrite*. Oui, nous croyons en cette possibilité, malgré son apparence d'utopie. Et notre pensée vient à la rencontre des projets de plusieurs sociologues, parmi lesquels le roumain D. Gusti. (Celui-ci préconisait des recherches monographiques comprenant l'aire d'un pays et qui se répéteraient périodiquement pour surprendre l'évolution générale du pays en question.) Et voici une pensée similaire qui appartient à un éminent ethnologue de nos jours: „L'historien de l'Europe ancienne serait-il moins avancé si Hérodote, Diodore, Plutarque, Saxo Grammaticus et Nestor avaient été des ethnographes professionnels, informés des problèmes, rompus aux difficultés de l'enquête, entraînés à l'observation objective? Loin de se défier des ethnographes, l'historien *soucieux de l'avenir de sa science* (n.s.) devrait, au contraire, les appeler de ses vœux”¹⁸.

¹⁸ Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, 1966, p. 24.

SOCIOLOGIE ŞI ISTORIE

(R e z u m a t)

În acest articol susţinem posibilitatea augmentării coeficientului de validitate şi obiectivitate al istoriei ca ştiinţă prin abordarea sociologică a trecutului. O atare abordare permite identificarea constantelor în devenirea temporală, circumscrierea *faptelor istorice* — obiectul propriu-zis al ştiinţei istorice — rataşarea individualului istoric la universalul social. Se pare că aceasta este singura modalitate de sporire substanţială a caracterului *explicativ* şi *comprehensiv* al istoriei ca investiţie a evenimentelor consumate.

Totodată sociologul, în calitate de observator sistematic al prezentului, al diverselor colectivităţi şi fenomene sociale contemporane, poate contribui la pregătirea istoriei ce se *va scrie* despre prezent. Lacunele izvoarelor, documentelor din trecut sînt prea bine cunoscute. Pentru a le evita sau a diminua ponderea lor se impune, credem, o colaborare strînsă între istoric şi sociolog în pregătirea documentelor istoriografiei viitoare.

СОЦИОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ

(Р е з ю м е)

Автор статьи утверждает возможность повышения коэффициента действительности и объективности истории как науки путём социологического подхода к прошлому. Такого рода изучение позволяет идентификацию констант во временном становлении, описание *исторических фактов* — собственно предмет исторической науки, — присоединение исторического индивидуального к общественному универсальному. Кажется, что это единственный способ существенного повышения *объяснительного* и *понятливого* характера истории как исследования совершившихся событий.

В то же время социолог, в качестве систематического наблюдателя *настоящего*, различных современных коллективов и общественных явлений, может содействовать приготовлению истории, *которая будет писаться* о настоящем. Пробелы источников, документов прошлого хорошо известны. Для избежания или уменьшения их удельного веса автор считает необходимым тесное сотрудничество между историком и социологом в приготовлении *документов будущей историографии*.

SPECULATION ET CONNAISSANCE

par

GY. BRETTER et GY. RÁCZ

C'est une entreprise à la fois risquée et actuelle que de spéculer sur la spéculation dans une époque comme la nôtre, où quelques penseurs d'élite, munis d'un appareil théorique imposant, combattent toute spéculation¹. Risquée non seulement parce qu'il n'est point certain qu'à l'aide d'une logique immunisée envers tout contre-argument on réussira à réhabiliter la spéculation, mais aussi pour la raison qu'en spéculant sur la spéculation nous pourrions fournir de nouveaux arguments contre cette dernière. Et actuelle car les découvertes contemporaines des sciences positives, qui font époque, pourraient faire croire — chose très grave quant à ses conséquences — que ces découvertes se seraient produites à l'encontre de la spéculation, donc que l'anti-spéculation serait un impératif nécessaire de notre ère.

Chez nous, de nos jours, une circonstance toute spécifique nous conseille aussi de prendre la défense de la spéculation. En effet, l'espèce d'anti-spéculativisme auquel nous pourrions avoir affaire le plus directement, porte une charge par excellence passionnelle. Loin d'être fondée sur une interprétation vraiment critique des pensées philosophique et naturaliste modernes, elle est l'expression d'une attitude affective basée sur des informations indirectes. A ce titre elle manque, en définitif, de tout fondement théorique sérieux.

Certes, nous n'avons pas trouvé pour chaque variante de l'anti-spéculativisme l'anti-théorie adéquate faisant la somme des dernières acquisitions de la science et de la philosophie, et nous ne pouvions même pas nous y engager.

Nous sommes cependant convaincus que la documentation du rôle positif de la spéculation vaut bien le risque qu'elle comporte.

¹ Voir, à ce sujet: *Logique et connaissance scientifique* (rédacteur J. Piaget) éd. Gallimard, 1967), ou la conversation de Leopold Infeld avec sa fille (dans „Contemporanul“ du 2 février 1968). La déclaration de ce dernier, contrastant avec la position très documentée de Piaget, peut être considérée comme une opinion prévenue et précipitée d'un grand spécialiste plutôt que comme le point de vue théorique digne d'une polémique.

Autour de la notion.

En première approche la spéculation est une révolte, celle de la raison contre ses propres limites. A ce titre elle est, à côté de la pratique, l'activité humaine la plus spécifique, car c'est dans la spéculation que l'intelligence dépassant l'empirique ouvre pour toutes sortes de recherches des horizons qui ne sont pas susceptibles d'être embrassés par d'autres instruments.

Donc, en raison de son contenu et de son essence plus profonde, la spéculation n'est pas — purement et simplement — le moment de l'abstraction, toujours présente dans l'activité rationnelle. Si elle l'était, nous devrions qualifier de spéculative toute activité théorisante qui élève les faits empiriques au niveau de la généralisation. Or en faisant une identification pareille qui étendrait excessivement la notion de spéculation, nous effacerions les différences entre des opérations intellectuelles qui se distinguent l'une de l'autre par certains rapports essentiels. En effet, dans l'autonomie relative dont jouit la pensée en regard de l'existence, est acquise la possibilité de deux abstractions à contenus divergents: celle de l'abstraction fondée sur des faits, et de l'autre abstraction, devenue pour une bonne part indépendante de l'expérience, opérant avec les notions ouvrées par la première des deux abstractions. A notre avis c'est la pensée opérant dans ses constructions avec les résultats de cette dernière opération d'abstraction qui peut être considérée comme spéculation.

Dans cette succession d'idées il devient clair pourquoi en périphasant la spéculation au point de vue du contenu et avec un petit accent de publiciste, nous venons de la taxer de révolte. Dans toutes les variantes de la spéculation la pensée désireuse de se libérer de la contrainte de l'empirique se débarrasse des négativismes des liens unissant les deux marches du processus de connaissance. Dans cette révolte il s'ouvre à la raison cognitive, de façon potentielle, la possibilité de mettre à nu des vérités telles qu'elles ne pourraient jamais être découvertes au moyen des abstractions généralisant les faits de l'empirique. C'est pourquoi nous avons affirmé que dans la spéculation il s'ouvre pour l'activité cognitive des perspectives insaisissables par les formes inférieures de la réflexion².

² Dans leur dessein de démontrer le caractère anti-spéculatif de la philosophie d'aucuns invoquent — d'une façon qui prête à réflexion — entre autres Hegel, le philosophe le plus spéculatif d'avant Marx. Le malentendu peut s'appuyer sur une remarque de Hegel: „La philosophie est la plus grande ennemie de l'abstrait et ramène au concret“ (G. F. W. Hegel, *Werke*, XIII. Band, Berlin, 1833, p.37). Selon la logique de la philosophie hégélienne cette constatation peut signifier uniquement que l'idée absolue vers laquelle se dirige la connaissance philosophique est concrète par son „existence en soi et pour soi“ même. C'est pourquoi Hegel ne cesse de démontrer dans sa *Science de la logique* que le vrai abstrait n'est point vrai et que n'est vrai que le vrai concret. Par conséquent le texte invoqué de Hegel ne se dresse nullement contre la spéculation philosophique.

Comme toute révolte, la spéculation aussi est une négation, mais à l'instar de toute négation dialectique elle est une condition indispensable de la connaissance-développement dans le processus de la réflexion. On ne peut donc pas voir dans la spéculation uniquement la grande aventure sans entraves permettant à la raison d'embrasser les territoires de la réalité fermés à l'empirique; au contraire, nous lui devons aussi de la considération en tant qu'une des armes les plus humaines de la conquête cognitive de la réalité.

Cette notion de spéculation n'a rien à voir avec une certaine interprétation à charge éthique répandue dans la pensée banale, et qui sert à désigner des activités utilitaires à résonance douteuse. Elle n'a rien à voir non plus avec les opérations intellectuelles stériles grâce auxquelles la philosophie peut vider la notion de son contenu afin de défigurer, de cette manière, l'image notionnelle de la réalité³.

La spéculation créatrice peut être détectée dès la genèse même du genre humain. Le travail humain créateur renferme des moments spéculatifs et, en général, le véhicule de la réflexion du deuxième système de signalisation, la parole résulte de la spéculation. Voilà pourquoi, à côté des nombreuses définitions de l'homme, une autre désignation s'impose: *être spéculatif*. Dans cette formule relative au contenu la différence spécifique de toutes définitions de l'homme est donnée d'avance en tant qu'un des éléments essentiels. „Être fabricant d'outils“, „être pensant“, „être social“, ainsi que d'autres définitions possibles de l'homme, toutes englobent la notion d'être spéculatif.

Les littératures philosophique et psychologique prêtèrent attention depuis très longtemps au rôle cognitif de la spéculation; d'autre part la raison incapable d'échapper à l'étreinte de la réflexion immédiate le nie depuis tout aussi longtemps — l'histoire de la philosophie nous en fournit la preuve. Dans leurs attaques contre le rationalisme les empiristes ont tâché de mettre les résultats mêmes des réflexions immédiates à l'abri des déformations (prétendues) de la spéculation. Leur souci fut-il légitime? Nous répondons par un „oui“ catégorique. Néanmoins le véritable rôle de la spéculation n'est toujours pas évident pour l'empirisme.

Certes, les empiristes embusqués derrière les fossés creusés par les préjugés de leurs prémisses n'ont pu jeter leurs regards au-delà des possibilités de la réflexion empirique. C'est pourquoi il peut leur sembler que la raison spéculative s'éloigne de plus en plus de la réalité, et que loin d'ajouter quoi que ce soit à la connaissance qui se forme comme résultat de la réflexion immédiate, dans sa métaphy-

³ Peuvent aussi être interprétées de travers et utilisées contre la spéculation les remarques de Marx critiquant la spéculativité de la philosophie hégélienne. Cependant Marx ne critique pas la spéculation en général, mais seulement ses formes stériles grâce auxquelles sous la forme de constructions intellectuelles à tournants vides les idéalistes entendirent justifier avant tout les fondements ontologiques et gnoséologiques de leur philosophie.

sique tortueuse elle mystifie même la „connaissance véritable“ obtenue par voie empirique.

La plupart des défigurations prouvent que les généralisations fallacieuses sont construites parfois sur une interprétation erronée de faits réels et authentiques. Les attaques déclenchées par les empiristes et des adeptes d'autres variantes de l'anti-spéculation contre la spéculation ne manquèrent pas entièrement de considérations critiques légitimes. En effet, dans ses essais découvrant certains rapports plus complexes de la réalité, la spéculation peut se détacher du réel, elle peut enchâsser dans des pseudo-théories, dans des généralisations fausses certaines corrélations de l'existence, indécouvrables dans la réflexion sensorielle. Souvent la spéculation chercheuse n'arrive à des vérités valables qu'au prix d'expériences négatives. Il n'est guère besoin de démonstrations prolixes pour prouver que ce n'est qu'à travers toute une série de spéculations erronées que par exemple l'idée de l'unité matérielle du monde — sans l'admission de laquelle il n'y aurait aucune science concrète — a pu devenir une spéculation représentant une synthèse valable. A partir de Thalès et jusqu'à Anaxagore de nombreux philosophes avaient spéculé autour de l'idée de l'unité matérielle du monde. Et aussi peu croyable que cela paraisse, les philosophes qui prirent le plus directement comme point de départ la réalité et qui furent le moins libérés de la contrainte de l'empirique, n'ont pu approcher la démonstration en embrassant l'„arkhé“ à caractère purement physique pas plus qu'Anaxagore avec son „noûs“ présenté comme résultat de la spéculation, ou surtout que Démocrite avec sa notion de l'„atome“ ouverte elle aussi par voie spéculative⁴. Par conséquent en mesurant l'étendue et en pesant le poids de la spéculation au point de vue de l'histoire de la pensée, comme prémisses de l'estimation serviront les résultats que la connaissance doit justement à la spéculation, et non point les échecs possibles de celle-ci.

Evidemment, en d'autres connexions il ne nous sera pas indifférent qu'une certaine spéculation donnée soit de nature à nous éloigner de la corrélation des réalités qui fait l'objet de nos investigations ou ne le soit pas. Cependant le fameux lieu commun que la spéculation peut signifier aussi un éloignement éventuel de la réalité ne parviendra pas à la discréditer: comme nous avons vu, la raison spéculative créatrice se sert même des expériences à signe négatif et des déraillements par rapport à la réalité de l'intelligence errant à l'aventure, pour apporter des corrections judicieuses. Par conséquent la spéculation créatrice déclare la guerre à l'empirique justement afin de pouvoir retourner à la réalité sous l'image de vérités moins polluées d'erreurs. C'est pour cette raison que nous admettrions aussi comme indiquée

⁴ Notre affirmation que voici paraît être combattue par certaines analyses qui se complaisent à accentuer les fondements expérimentaux de la philosophie de Démocrite. Or, tant le point de départ que les conclusions finales de sa théorie des atomes devaient être spéculatifs par leur caractère métaphysique même.

une autre définition de la spéculation créatrice: c'est un éloignement-retour à l'existence.

La pensée profane considère la spéculation avant tout comme le métier de valeur problématique des philosophes. Dans ce préjugé les conceptions traditionnelles concernant l'objet de la philosophie ont joué, elles aussi, leur rôle. En définissant, d'après Hegel, les sciences concrètes comme sciences du fini, et la philosophie comme science de l'infini, l'identification de la spéculation avec la philosophie nous semble justifiée. Cependant les rapports entre philosophie et spéculation sont beaucoup plus compliqués que cette corrélation de surface, et c'est pourquoi nous entendons nous en occuper de façon plus ample.

Spéculation et philosophie.

La philosophie est un modèle. C'est le modèle le plus général du monde: de la nature, de la société et de l'homme. Mais non seulement un modèle statique: elle ne représente pas le connu uniquement à des fins didactiques, tout en ayant aussi, entre autres, une pareille fonction. Commenter au point de vue philosophique, rendre intelligibles pour le public, représenter, expliquer et vulgariser les processus qu'on a connus — voilà la fonction idéologique de la philosophie.

En tant que modèle statique, la philosophie est une „philosophie de la vie“.

Dans sa forme dynamique elle est le modèle fonctionnel le plus général, en tant que structure elle est de la métahypothèse. Si ce modèle fonctionnel se montre en dehors de son fonctionnement, alors la philosophie est une *théorie de l'existence* (bien entendu une théorie fonctionnelle de l'existence); s'il le fait au cours de l'activité de ses fonctions, alors nous avons affaire à une théorie du *mouvement*, et quand elle apparaît dans l'interdépendance de ses fonctions, nous parlerons d'une *théorie de la structure*. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'un système d'idées abstrait.

Toutefois, il est abstrait d'une manière particulière, ayant un caractère spéculatif. Ce besoin de spéculer est engendré par le fait que chaque philosophie prétend à créer un modèle des plus généraux, valable pour l'ensemble du monde, pour l'ensemble présumé, hypothétique, pour un entier que 1° nous ne connaissons guère en tant qu'entier et 2° qui n'existe pas ainsi du moment qu'entier veut dire renfermé, fini, or le monde réel est infini. Donc la philosophie, par son objet même, est astreinte à partir d'un moment spéculatif spécifique: bien que son objet (le monde) dans ses parties composantes et dans son entier soit infini, elle le suppose fini, sans quoi elle serait obligée de dans la partie, de façon à supposer cette dernière comme étant l'enfermer — tout en sachant que partie n'est pas totalité. Dans le saut du

monde réel au monde saisi, en philosophie, il est besoin de spéculation: non de spéculation vide, mais de spéculation „saturée“.

Qu'entendons-nous par saturation (préalable) de la spéculation? Rien d'autre que l'utilisation aux fins de la généralisation philosophique, des notions éprouvées dans les sciences — et, bien entendu, dans les activités humaines fondamentales en général. Sans notions garnies de contenu scientifique on ne peut pas cultiver de philosophie à prétention scientifique. En effet la philosophie ne peut pas s'appuyer sur les phénomènes isolés: on ne peut pas passer directement de l'individuel au général. Si la notion philosophique est la plus générale, alors les notions générales de la science sont pour la philosophie des notions particulières à partir desquelles la spéculation, désormais dans sa forme saturée, prendra son départ. Ensuite, à l'aide de la spéculation nous achevons de construire la métahypothèse, le saut du connu à l'inconnu, l'appréhension de la totalité.

La connaissance de l'entier, d'un processus entier, s'appelle en philosophie le concret logique. L'appréhension de la totalité peut être considérée comme le concret philosophique. Cependant ce concret n'est pas une image descriptive de la réalité, mais son modèle dynamique, le modèle de totalité philosophique. A son point de départ il y a la réalité, donc le modèle a un caractère ontologique avant tout; seulement, en tant que modèle de mouvement, d'une part il étend le moment ontique sur la totalité du monde (de la façon spéculative dont nous avons déjà parlé) et d'autre part il conçoit aussi le mouvement — à nouveau de façon spéculative — en tant que mouvement indépendant des côtés, couches, éléments saisis dans le modèle. Troisièmement, d'après ledit procédé — le modèle s'examinant soi-même aussi en tant que „corps“ qui se meut avec une indépendance relative — il devient histoire de la philosophie.

Le concret philosophique a synthétisé le monde, en tant que totalité, par voie spéculative, donc il a supprimé la concrétitude (il s'est élevé aux sphères les plus générales). Le modèle n'est en état de supprimer son propre flottement captif (ontologique), sa propre généralité qu'en s'assurant une concrétitude spécifique au moyen de l'insertion de l'analyse: c'est ce qui a lieu par l'analyse structurelle du modèle dynamique, par la recherche des couches, des côtés, des bilatéralités intérieures de la structure.

Les bilatéralités générales se manifestent en conséquence de l'extension „spéculative“ des fonctions alimentées dans le modèle, en tant que fonctions valables pour les parties aussi. Cependant les fonctions du modèle général ne sont valables pour les parties, pour les couches de la structure que dans une certaine mesure; en concluant de l'entier de façon régressive, en arrière, le moment analytique ne peut pas jeter un pont sur l'abîme séparant la généralité que l'on n'a pas connue mais que l'on suppose (la totalité, l'entier du monde en tant qu'infini),

de la généralité connue (partie du monde en tant que fini). Conséquemment la généralité se vide, son abstraction devient rigide.

Elle a donc besoin d'un deuxième moment analytique: elle doit insérer dans le modèle l'autocinésie réelle des couches de la structure, ses contenus et tendances spécifiques. Dans cette analyse la spéculation philosophique cède sa place à l'anatomie et prépare la philosophie pour la pratique.

Donc, en philosophie, la spéculation est le procédé grâce auquel l'intelligence humaine, partant de la réalité connue, parcourt la voie de la généralité, constitue le modèle fonctionnel le plus universel du monde et le conduit jusqu'au bout sur les chemins synthétique et analytique, jusqu'au seuil de l'analyse.

En tant qu'exemple pour le procédé que nous avons décrit, nous voudrions renvoyer à la conception de Marx sur l'homme, sur ce qu'on appelle essence humaine.

La philosophie prémarxiste tant matérialiste qu'idéaliste présumait une essence humaine perpétuelle et immuable. Elle attribuait à l'homme des contenus dépourvus d'historicité prenant prétexte du fait que celui-ci possède certaines propriétés et fonctions générales, toujours présentes (il pense, il est un être vivant). Cependant, selon Marx ces propriétés ne suffisent pas pour permettre d'expliquer l'essence humaine.

Marx partit de la thèse que l'homme est toujours concret, l'homme est l'être caractérisé par sa structure. Les traits communs des hommes individuels sont les généralités de l'individualité; cela étant, il est vrai, ils peuvent trouver leur place dans le modèle statique de l'homme, cependant ils contredisent à son modèle dynamique.

On considère comme éléments du modèle dynamique de l'homme 1. toutes fonctions ontiques, 2. les mouvements spécifiques humains, la pratique, l'accomplissement d'un travail, et 3. les fonctions qui sous l'aspect de leur structure correspondent à une généralisation contenant non pas les traits communs statiques des individus, mais le général (homme) en tant que qualité indépendante, donc la totalité même en tant que totalité.

C'est de cette manière que le point de départ de Marx est spéculatif: il présume l'existence de la totalité humaine sous la forme d'une structure toujours historique⁵. Au lieu de chercher et de trouver le point de départ ontique du modèle dynamique de l'homme dans les traits reliant les individualités, c'est vers le général social qu'il se tourne dans cette qualité indépendante qui elle-même aussi se raccorde à un modèle dynamique encore plus général. Evidemment il ne s'agit pas ici d'une spéculation vide: Marx fonde son procédé sur des résultats scientifiques, voire sur les recherches qu'il fut contraint d'effectuer tout seul afin d'ouvrir les disciplines sociales.

⁵ Voir: K. Marx *Thèse sur Feuerbach*, dans „Marx — Engels, Oeuvres choisies“ vol. II (éd. hongroise), Budapest, Szikra, 1949, p.399—401.

Dans ce sens *Le Capital* est en même temps la documentation scientifique du modèle dynamique de l'homme. En effet l'affirmation que l'homme est la totalité des relations de son essence devait être justifiée par l'analyse des fondements ontiques. Dans *Le Capital* est présent aussi le double moment analytique: les analytiques spéculative et concrète.

L'analytique spéculative se réfère à l'autocinésie des couches de la structure (par exemple la marchandise, l'argent); elle est spéculative parce que l'analyse a lieu dans le système référentiel d'une généralité présumée. Ce système référentiel est l'aliénation. Marx avait supposé que les fondements ontiques comprendraient une contradiction spécifique qu'il a désignée par „aliénation“.

Evidemment Marx ne s'est pas arrêté à l'analyse spéculative, au contraire, il a complété la compréhension humaine par l'analyse concrète; plus précisément, il a esquissé les bases d'une image de l'homme qui devait être élaborée de nos jours.

Il appert du procédé de Marx qu'il y a des corrélations de la réalité qui ne peuvent être saisies dans leur essence que par la spéculation.

Pour revenir à la caractérisation de la spéculation philosophique: dans notre conception celle-ci est un moyen pour la formation de la métahypothèse; son rôle au sein de la philosophie est déterminé par la formation du modèle spécifique.

La question de savoir s'il est besoin de spéculation philosophique, sera posée désormais sous cette forme plus concrète: est-ce qu'il est besoin en général de métahypothèse, ou bien un modèle „non-spéculatif“ suffira-t-il pour l'interprétation du monde? Car l'anti-spéculativisme s'affirme non seulement en dehors de la philosophie, mais aussi dans la philosophie même.

Nous avons bien relevé que le modèle statique explique et commente de façon directe les informations obtenues sur le monde. Ici l'information est présente dans sa forme et dans son sens originaux; en apparence il n'y a pas ici de système de coordonnées spéculatif insérant les informations dès le début dans un réseau de relations déterminé, il n'y a même pas de prétention à la formation d'un modèle de totalité. Le modèle „a-spéculatif“ statique représente la continuité, de manière à considérer la donnée, l'information comme de l'ontologique nu, le mouvement comme une succession, la discontinuité comme une partie de la continuité. Le modèle statique accentue l'historicité des faits, informations et données, la succession caténaire de la paire individuelle cause—effet; ici les processus ne sont point des éléments structurels, des parties de la totalité.

Quand, dans l'interprétation du modèle statique, la donnée, l'information, le fait sont ce qu'ils sont, alors en apparence la spéculation philosophique s'élimine et la généralité philosophique se révèle en tant que généralité concrète (historique). Seulement à sa manière le modèle statique introduit en fraude la „spéculation“ dans le modèle,

en traitant le monde en *totalité des faits*, en subordonnant les faits à une théorie du développement linéaire. De cette façon restent dans l'ombre: 1. le fait en tant que porteur des relations structurelles historiques; 2. le fait en tant que structure indépendante; 3. le fait en tant que partie de la totalité.

Dans le cas du modèle statique l'élimination de la spéculation est plutôt une apparence qu'une position construite de façon scientifique. Au point de vue logique elle prend son départ dans l'identité abstraite des phénomènes avec eux-mêmes, et elle évalue les événements en tant que faits de développement se produisant l'un après l'autre. Une pareille „spéculation“ insipide s'épuise en faisant des combinaisons sur les corrélations des choses, se perd en conjectures sur l'avenir, en prophéties et en fétichisant les choses. Donc au fond l'exclusion de la spéculation du modèle statique signifie le vidage de la spéculation, car ce modèle rejette la prétention à la totalité et réduit en même temps la structure à la linéarité, à une interaction univoque, et, sous le masque de la perspective historique, il introduit l'histoire de l'a-perspectivité.

Le meilleur mode pour assurer la défense de la spéculation philosophique c'est de s'en servir avec justesse et de démontrer la spéculativité des opinions anti-spéculativistes. Car, et nous l'avons déjà déclaré, l'anti-spéculativisme qui cherche à s'affirmer contre la spéculation creuse n'est lui-même rien d'autre qu'une négativité. En taxant la spéculation d'antiscientifisme ou en la mettant en dehors de la philosophie, il ne s'en débarrasse pas pour autant; bien plus: il fait de la pensée une esclave des hypothèses préalables. Nous trouvons à ce sujet un exemple caractéristique dans l'ouvrage du psychologue et philosophe suisse J. Piaget: *Sagesse et illusions de la Philosophie*, publié récemment à Paris⁶, dans lequel celui-ci lance une attaque violente contre la philosophie spéculative. Certes, nous ne pouvons pas reproduire ici le système complexe de ses arguments, riche d'observations et caractérisé d'une vue perçante: nous essaierons de présenter sa logique et de ne polémiquer qu'avec ce que nous y considérons comme généralisations erronées.

Selon M. Piaget c'est la totalité réelle qui est le terrain particulier de la philosophie, donc celui-ci diffère du terrain des sciences dont chacune étudie une autre région ou couche, un autre niveau de la réalité ou bien encore leurs interrelations. Si la philosophie possède un objet spécifique autre que celui des sciences, alors elle ne peut pas prétendre à ce que nous connaissons avec son aide ce que découvrent les sciences. Si elle le prétend néanmoins, elle court après des illusions vaines. M. Piaget est d'avis que c'est justement cela qui est la faute de la philosophie quand elle prétend être de la connaissance — or la connaissance est l'apanage des sciences. Ainsi il ne lui resterait

⁶ Presses Universitaires de France, Paris, 1965.

qu'une certaine connaissance surcognitive — et une pareille connaissance n'existe pas. La connaissance scientifique est toujours le résultat de la recherche concrète, de l'expérimentation. Le système des vérités susceptibles d'être contrôlées dans la pratique, le fruit du processus de connaissance — c'est de la science. Ainsi la philosophie ne saurait être de la science, car la philosophie ne dispose pas du critère de la connaissance. Si elle n'est pas science, elle doit être spéculation — au meilleur cas, de la sagesse, au pire rien d'autre qu'illusion, foi, et en tout cas: quelque chose situé en dehors de la science. Donc: une alternative, ou bien connaissance, ou bien sagesse. Conformément à son nom, la philosophie est de la sagesse, indispensable pour les êtres rationnels dans la coordination des diverses activités humaines, mais elle n'est pas la véritable connaissance, avec des garanties et des modes de contrôle. avec ce qui est caractéristique, pour toute connaissance — tel est le raisonnement de M. Piaget. Est-ce que la spéculation est l'anti-thèse-paire de la connaissance? et est-ce que ces deux s'excluent mutuellement? Sans doute, il y a entre elles des moments qui s'excluent réciproquement, mais n'y a-t-il que cela? Même selon le texte cité d'après M. Piaget, la philosophie est nécessaire aux êtres rationnels, c'est-à-dire que la sagesse (la philosophie) est une partie de la raison, qu'elle ressortit à la sphère de la raison. La connaissance serait-elle extrarationnelle? Et si la connaissance, d'une façon ou autre, se rattache elle aussi à la raison, alors ces deux de ses fonctions se révéleraient-elles totalement isolées l'une de l'autre? Est-ce qu'il existe une raison spéculative et une raison cognitive? Sans doute, ces deux fonctions ne sauraient être séparées à l'extrême, et leur interpénétration mutuelle est plus caractéristique que leurs formes s'entre-excluant. Aujourd'hui quand aucune philosophie exigeante ne se refuse à enregistrer les résultats de la connaissance, la science saurait-elle se passer de l'élément spéculatif?

En examinant sous cet aspect l'opinion citée de M. Piaget, il en ressort que pour lui c'est le mode de contrôle, la garantie de la vérité qui est le critérium de la connaissance — donc quelque chose qui n'est pas connaissance. Quel est ce critérium, à quoi ressortit-il? A la connaissance? Alors il ne saurait être la garantie de la connaissance, car le critérium du contrôle ne peut prétendre à ce rôle que s'il y pourvoit de l'extérieur, du dehors de la connaissance. Est-ce que ce critérium serait une partie de la connaissance de la connaissance? Dans ce cas-là il perdrait son immédiateté et ne posséderait plus l'attribut de la garantie.

Si la connaissance a des critères généraux, alors ceux-ci — à condition d'être des attributs formulés dans une tournure théorique, rationnellement élucidés et déterminés — tirent leur origine évidemment de la raison spéculative. Le fait que ce soit de la pratique répétée des millions de fois que cette dernière a filtré et retenu sous forme théorique l'importance d'un pareil critérium, n'infirme nullement son caractère spéculatif. Car la cogitation spéculative n'est point une configu-

ration de la raison constituée à l'encontre de la pratique: la spéculation est la projection de la raison cognitive sur l'entier, sur le monde, c'est la vue synthétique de l'interprétation de la totalité. Et la forme la plus vaste de cette projection s'appelle philosophie.

Spéculation et esprit du siècle.

Dans la spéculation sont toujours présents tant l'esprit du siècle que la condition temporelle (*Zeitbedingtheit*). Cela est valable même pour ces reflets hardiment spéculatifs dont les siècles ultérieurs seront appelés à réaliser l'intuition.

La détermination temporelle de la spéculation trouve son expression: 1. dans la condition temporelle de la pensée spéculative et 2. dans la limitation temporelle (*Zeitgebundenheit*) du style transmettant l'idée spéculative. Ce n'est donc guère oeuvre du hasard si telle ou telle idée spéculative naît dans telle ou telle époque et de même, il ne relève point du domaine de l'incidentel, dans que'elle forme une idée spéculative quelconque sera objectivée. Cependant il n'est pas aisé de documenter cette corrélation dans toute spéculation, bien que toutes les époques aient exigé carrément de l'intellect spéculatif le démocratisme du style et la compréhension „accessible“ des zones d'arrière du développement. Ceux qui veulent sentir ou comprendre l'époque dans sa plénitude, c'est dans la présentation la moins spéculative — en dehors de leur propre terrain de spécialité — qu'ils désirent prendre connaissance même des idées des plus spéculatives. La majorité des penseurs de certaines époques ont même satisfait cette exigence. Il se pose, toutefois, la question: cette exigence est-elle absolument légitime?

Peu nombreux furent, même parmi les mathématiciens de génie du XIX^e siècle, ceux qui comprirent la géométrie de Bolyai, moins à cause de l'abstraction de l'expression en premier lieu, que plutôt pour la raison du caractère spéculatif de son idée. Or aujourd'hui chaque étudiant exercé en mathématiques entend cette géométrie. La philosophie de Hegel fut comprise de travers même par ceux de ses contemporains qui eurent une vaste culture théorique, mais depuis Marx même l'„intelligentsia“ à formation philosophique générale a trouvé sa clé.

Nous pouvons encore citer des exemples probants relevant d'autres domaines de création. Il paraît qu'en son temps Verlaine seul aurait compris *Le bateau ivre* qui de l'avis de critiques avertis serait le plus grand poème de Rimbaud. Aujourd'hui quiconque a des lettres le comprend. Il en fut à peu près de même de la création de Picasso, d'Ady, de Ionesco, rompant avec les formes d'expression traditionnelles.

Force nous est, par conséquent, de prendre acte du fait que l'intelligibilité à la portée de tous n'est point l'étalon de la valeur d'une idée spéculative et que d'autre part l'exigence d'intelligibilité même n'est justifiée que dans certaines bornes. En effet, souvent c'est

la nature même de la réalité reflétée qui rend impossible le renoncement aux approximations spéculatives. Voilà pourquoi, entre autres, n'ont pas raison les penseurs (Piaget) qui entendent dissoudre la philosophie dans des théories généralisant les faits accumulés par les sciences positives.

Récemment le professeur D. D. Roşca, traducteur roumain et interprète averti de plusieurs oeuvres de Hegel, a démontré dans une ample étude⁷ que le style de *La science de la logique* est si intimement lié au style intérieur de la pensée hégélienne qu'il ne saurait être transcrit en aucune autre terminologie. Un fait de l'expérience propre de Hegel prouve l'exactitude de cette affirmation. Il est de notoriété publique que *l'Encyclopédie* de Hegel devait être le „condensé populaire“ de son oeuvre destiné au grand public — comme les *Prolégomènes* de Kant —; n'empêche qu'elle ne saurait être considérée comme une oeuvre moins spéculative que *La science de la logique*, tout au plus comme plus brève.

Hegel défendit assidûment les idées spéculatives. De toute évidence, non pour la raison que lui-même fut un intellect spéculatif, mais parce qu'à partir de sa connaissance approfondie de l'histoire de la philosophie il sut mesurer toute l'étendue de l'immense rôle épistémologique de la spéculation. Voici par exemple comment il prend la défense d'Héraclite accusé par Cicéron d'avoir écrit à dessein confusément: „Mais cela est une platitude (à savoir qu'Héraclite aurait écrit à dessein confusément), c'est sa propre platitude qu'il rend platitude d'Héraclite... Sa nébulosité philosophique réside en ce qu'une idée spéculative profonde y est exprimée; cela est toujours difficile et nébuleux pour l'intelligence; par contre les mathématiques lui sont tout à fait faciles“⁸.

Le „noyau rationnel“ de l'apologie de la spéculation se manifestant dans la philosophie hégélienne a été repris aussi par le marxisme contemporain. Voilà ce qu'écrit le philosophe marxiste tchèque bien connu Karel Kosík au sujet de la spéculation: „La méthode de l'avance à partir de l'abstrait vers le concret est la méthode de la cogitation, ce qui veut dire en d'autres termes que c'est un mouvement se réalisant en notions, dans l'élément de l'abstraction. Le chemin conduisant à partir de l'abstrait jusqu'au concret n'est guère le passage d'un plan (du sensoriel) à l'autre (au rationnel), mais le mouvement ayant lieu dans la cogitation et le mouvement de la cogitation. Pour que la cogitation parvienne de l'abstrait au concret, elle doit se mouvoir dans son propre élément, c'est-à-dire sur le plan abstrait, négation de l'immédiateté, de l'intuitivité et de la concrétitude sensorielles.

L'avance à partir de l'abstrait vers le concret est un mouvement dans lequel chaque début est abstrait et où la dialectique siège dans

⁷ Cité dans: D. D. Roşca, *Inseamnă despre Hegel*, Editura Academiei, Bucu-
reşti, 1967.

⁸ G. F. W. Hegel, *Werke*, XIII. Band, Berlin, 1833, p. 332.

le dépassement de cette abstraction. L'avance de l'abstrait au concret est donc en général un mouvement évoluant de la partie à l'entier et de l'entier à la partie, du phénomène à l'essence et de l'essence au phénomène, de la totalité au contraire et du contraire à la totalité, de l'objet au sujet et du sujet à l'objet. L'avance de l'abstrait au concret en tant que méthode matérialiste de connaissance de la réalité, est la dialectique de la totalité concrète, dans laquelle la réalité se reproduit mentalement sur chacun de ses plans et dimensions. Le processus de la cogitation transforme non seulement l'ensemble chaotique des représentations: dans ce processus l'entier lui-même aussi s'esquisse, se détermine et devient intelligible⁹.

Un des motifs des aversions à l'égard des spéculations doit être cherché sans doute dans le fait que l'appropriation d'une idée spéculative demande parfois un effort spirituel laborieux, impliquant plusieurs élans. Une autre raison d'importance négligeable réside dans le caractère de la liaison de la pensée spéculative et de la pratique. C'est devenu presque un lieu commun d'histoire des sciences qu'il y a bien eu des idées spéculatives très fructueuses qui pendant des siècles ont semblé être fatigantes et dénuées de sens pour le motif que l'impossibilité de leur application pratique momentanée ne facilitait guère leur compréhension.

La popularité de la spéculation n'a d'ailleurs nullement gagné du fait que dans certaines périodes historiques — avant tout pour des considérations conjoncturelles — elle s'est refusée à prendre acte des faits modifiant les anciennes théories. Tout dogmatisme souffre de cette maladie et tout cela entraîna le discrédit de la spéculation¹⁰.

•

Nous n'avons point entrepris l'apologie de la spéculation, cependant il ne peut pas nuire de rappeler que Marx, le philosophe le moins spéculatif quant à ses intentions était un intellect non moins spéculatif, que Hegel, qui fut aristocratique même dans ses intentions; de rappeler que les idées marxistes diluées, „déspeculativisées“, sont tombées plus d'une fois bien loin du marxisme créateur. Quelquefois ce fut le cas non seulement à la suite des intentions dénaturantes qui y présidèrent, mais surtout en raison de la résistance que l'idée spéculative — comme nous l'avons déjà dit — oppose de par sa nature à toute expression qui ne lui est pas adéquate.

Nous sommes obligés de prendre acte du fait que souvent la compréhension d'une idée spéculative exige beaucoup de peine.

Quiconque n'entend pas assumer l'effort spirituel qu'implique la compréhension de l'idée spéculative, renonce de fait à savoir com-

⁹ *La dialectique du concret* (éd. hongroise). Ed. Gondolat, Budapest, 1967, p. 28—29.

¹⁰ Dans le dogmatisme philosophique il se produit une „déévaluation“ double de la spéculation, dans le cadre d'un moment niant et d'un autre, qui nie en affirmant. Cette dernière se manifeste dans la „logique“ qui justifie la première forme.

prendre quoi que ce soit de la philosophie de nos jours, de l'art qui renaît dans l'esprit de l'antimimétisme: des arts abstraits, du théâtre d'idées, de la littérature moderne porteuse d'idées philosophiques.

Pour notre ère aussi est valable la vieille idée néoplatonicienne, selon laquelle être initié veut dire s'occuper d'idées spéculatives. Car la spéculation est la révolte de la raison contre ses propres limites.

SPECULAȚIE ȘI CUNOAȘTERE

(Rezumat)

Înțelegînd prin speculație o formă specifică de abstractizare bazată pe aparatul notional format în urma abstractizării faptelor empirice, autorii o caracterizează ca o latură importantă a activității umane care permite gîndirii omenești cucerirea unor cunoștințe inaccesibile prin alte căi.

Autorii analizează rolul speculației în gîndirea filozofică și științifică-artistică. Datorită naturii obiectului său filozofia involvează elementul speculativ; speculația fecundă este însă prezentă nu numai în abstractizările filozofice ci și într-o serie de altă domenii ale gîndirii umane.

Autorii subliniază rolul cunoștinței epocii în determinarea problematicei și a stilului speculației.

СПЕКУЛЯЦИЯ И ПОЗНАНИЕ

(Резюме)

Понимая под спекуляцией специфическую форму абстрагирования, основанную на понятийном аппарате, образованном в результате абстрагирования эмпирических фактов, авторы характеризуют её как важную сторону человеческой деятельности, которая позволяет человеческому мышлению достичь знаний, недоступных другими путями.

Авторы анализируют роль спекуляции в философском и научно-художественном мышлении. Благодаря природе своего предмета, философия скрывает спекулятивный элемент; плодородная спекуляция присутствует однако не только в философских абстракциях, но и в ряде других областей человеческого мышления.

Авторы подчёркивают роль сознания эпохи в определении проблематики и стиля спекуляции.

INFORMATION ET CAUSALITÉ

par
ION IRIMIE

Position du problème. La mise en lumière des implications philosophiques que contient la notion de cybernétique de l'information, préoccupe de plus en plus l'opinion de la pensée philosophique contemporaine. Cette préoccupation n'est pas une simple question de mode; elle correspond à l'exigence de raccorder, le plus étroitement possible, la science à la philosophie du temps et la philosophie aux problèmes les plus actuels de l'investigation scientifique. Examinant certains aspects de ce raccord, nous allons soumettre à une analyse succincte les rapports entre le concept philosophique de la causalité et la notion d'information¹; nous allons formuler quelques opinions ayant trait au spécifique de la causalité dans l'„univers informationnel“.

Précisions préalables. Nous ne donnerons pas cours aux discussions sur la définition de la causalité et de l'information. Nous dirons seulement que nous entendons par causalité telle forme de la connexion dans laquelle un quelque chose dénommé cause, engendre autre chose dénommé effet.

Par le terme d'information nous désignerons telles liaisons² entre les systèmes qui se réalisent par des signes et des signaux, et par le contenu porté et transmis par ceux-ci. Cette acception est fort rapprochée de ce que dans la littérature on appelle *information*

¹ Voir N. Musabaeva, *Kibernetika i kategorija pričinnosti*, Alma-Aata, 1965. — Voir I. N. Borodski, *Pričinnosti i informacija*, dans „Vestnik Leningradskogo Universiteta“, no. 17, 1963.

² Voir V. Săhleanu, *Legătura informațională în cadrul interacțiunii dintre sistemele materiale*, dans „Revista de filozofie“ no. 1/1964.

³ „L'information est l'ensemble d'un support et d'une sémantique“. L. Couffignal, *Les notions de base*, Paris, 1958, p. 12. „J'ai voulu dire purement et simplement que la notion d'information a beaucoup d'implications qualitatives... et que si Shannon l'a précisée comme une mesure de l'imprévisibilité, cela ne signifie pas qu'il ne faut pas poursuivre d'autres aspects dans lesquels le biologiste, le psychologue et le physicien sont beaucoup plus intéressés“. M. Mackay, *Discussions* dans „Le concept d'information dans la science contemporaine“. Paris, 1965, p. 39.

sémantique³, mais est moins rapprochée de ce qu'on appelle *information statistique*⁴.

Le contenu de ces pages n'a de sens que pour ceux qui considèrent qu'il existe une information dans les signes et les signaux mêmes (et non seulement dans la configuration de leurs probabilités), une information adressée et consommée valoriquement par un certain système destinataire.

Pour retracer les caractères généraux de ce qu'est une information comme information, de ce que sont sa *nature* et ses *fonctions*, nous pensons qu'il faut partir de deux prémisses ou thèses wieneriennes fondamentales.

a) „L'information est information...⁵.

b) L'information... est... une entropie négative⁶

À la lumière de ces thèses il reste à circonscrire en essence tant les *dépendances* que les *oppositions* que l'univers de l'information maintient avec le monde de la substance et de l'énergie.

En ce sens nous pourrions considérer que l'information en deux modes *dépend* et exactement dans les mêmes modes *ne dépend pas*, s'oppose à la substance et à l'énergie⁷.

A. L'information dépend essentiellement d'un support, du côté physique et chimique des signes et des signaux.

B. Elle dépend aussi fonctionnellement, elle existe seulement par et pour la médiation de certains rapports au fond substantiels et énergétiques, par et pour assurer l'homostasie des systèmes dénommés „dynamiques“ et „complexes“ (Ross Ashby).

A. L'information est *existentiellement* non dépendante, elle a son degré d'autonomie vis-à-vis des supports et comme telle ne dépend pas d'eux quantitativement et qualitativement.

B. L'information est *fonctionnellement* non dépendante parce que regardant les choses d'une certaine perspective, le plan énergétique⁸ des systèmes à information est celui qui dépend de certains moments et côtés informationnels.

Cette assise et cette compréhension relativement nuancées des rapports d'entre l'univers de la substance et de l'énergie d'un côté et de celui de l'information de l'autre est nécessaire tant à l'ontologie

⁴ Le point de vue de l'information statistique promu par C. Shannon a trouvé un beau développement surtout dans les travaux de L. Brillouin.

⁵ „L'information est information, elle n'est pas matière, ni énergie. Un matérialisme qui ne l'admet pas, ne peut pas survivre de nos jours“. N. Wiener, *Cybernetica*, Editura științifică, Bucarest, 1966, p. 178.

⁶ *Ibidem*, p. 98.

⁷ Nous supposons comme entendues les distinctions que la physique contemporaine fait entre substance et champ et considérons également comme sousentendues les idées de l'unité entre substance et champ d'un côté et énergie de l'autre.

⁸ Pour simplifier l'exposé maintes fois, dans ce qui suit, nous rapporterons l'information non pas chaque fois à la substance et à l'énergie, mais seulement à cette dernière.

qu'à la gnoseologie philosophique. Cela permet de saisir la complexité des rapports existant entre l'information d'un côté et la substance et l'énergie de l'autre, tant à l'échelle de notre coin de cosmos qu'à l'échelle de ces systèmes de réalités où se rencontrent ces trois plans.

Attaque du problème. Si, dans l'économie générale de certains systèmes matériels, nous avons affaire à un certain balancement des trois composantes (substance, énergie, information), si en vertu de ce fait nous pouvons parler de l'information comme d'une coordonnée à part, comme de quelque chose qui dépend, et en même temps ne dépend pas des deux autres, il résulte que, dans le tableau général des connexions des systèmes et d'entre les systèmes, nous pourrions distinguer trois types de rapports: essentiellement substantiels, essentiellement énergétiques et essentiellement informationnels. Nous disons „essentiellement“ pour souligner que jamais et nulle part ces types n'existent sous forme pure.

L'existence de systèmes qui, pour être consommateurs d'énergie ou transformateurs de signes et de signaux, doivent être au préalable consommateurs de signes et de signaux, en un mot d'informations, nous oblige avant tout à détacher certains rapports de „type informationnel“. (V. Săhleanu). A la même chose nous oblige le concept cybernétique de l'information, dans le cas de son exploration essentiellement du point de vue philosophique.

Le simple fait de surprendre l'existence de certaines connexions de type informationnel, n'est pas tout. L'analyse philosophique doit rechercher si cette saisie peut être étendue aussi aux formes fondamentales de la connexion: conditionnement, causalité, loi. S'il en est ainsi, il s'impose alors de déchiffrer d'une certaine manière et respectivement le spécifique du conditionnement et de la causalité énergétique ou informationnelle; il convient de montrer ce qu'est cette loi du transport et de la consommation d'énergie et ce qu'est la loi du mouvement de l'information, quelle est la place et quel est le rôle du premier et du second type de loi. Mais ce qui nous intéresse c'est le mode spécifique d'être et d'agir de la liaison causale dans ce qu'on nomme univers de l'information. Pour indiquer le mode le plus général de cette spécificité, il convient de montrer que l'existence de l'univers informationnel et ses rapports compliqués avec le monde des connexions énergétiques engendre une série de conséquences pour la typologie de détail de la causalité.

Ainsi, en regardant la réalité avec les „yeux“ de la connaissance scientifique, classique ou contemporaine, il ne nous sera pas difficile d'observer que dans la manière d'être du monde et des choses, nous avons souvent affaire à des causes et à des effets d'ordre essentiellement énergétique. L'énergie mécanique accumulée dans un certain objet élevé à une certaine hauteur, produira un travail mécanique de valeur égale à celle de l'énergie dépensée dans le processus de l'élevation de l'objet. La forme de cette relation est connue déjà depuis la mécanique classique. L'énergie accumulée dans une

certaine substance chimique peut produire, dans le cas d'une interaction avec une autre substance, une certaine réaction avec des dégagements évidents d'énergie d'une nature ou d'une autre. L'énergie solaire accumulée par une longue suite de causes et d'effets énergétiques, dans la molécule de l'acide adénosintriphosphorique (A.T.P.) à la suite d'une consommation spéciale, donne naissance à la contraction musculaire, concentration qui à son tour peut accomplir tel ou tel travail mécanique (heurte, déplacement de l'organisme etc.).

Dans les cas cités plus haut, une cause énergétique produit un effet également de nature énergétique. Tout le mouvement se situe dans le plan des transformations (du transfert, de l'accumulation ou de la transformation) de l'énergie.

Mais nous pouvons signaler aussi l'existence de certains effets énergétiques déclenchés sans médiation par l'action de certaines causes de nature essentiellement informationnelle. Nous pouvons avoir affaire au déplacement d'un certain individu, disons, plus à droite ou plus à gauche, si nous le poussons, si nous agissons sur lui avec une certaine force mécanique. Mais nous pouvons arriver au même résultat en lui adressant un certain commandement, en lui disant de se déplacer d'une façon ou d'une autre. L'effet est le même, la cause primaire qui a engendré l'effet est par contre différente dans son principe, c'est une cause informationnelle ou „cause signal“ comme dirait probablement A. Polikarov⁹.

Pour que ce genre de cause puisse exister, il faut que le système qui reçoit l'action de la cause soit pourvu de systèmes de réception, de transport et d'analyse des signaux, qu'il puisse coder et décoder à sa manière ces signaux et qu'il puisse élaborer ensuite et donner un certain commandement à des organes d'exécution qui, sur la base de certains déclenchements et d'analyses énergétiques, soient en mesure de réaliser un certain effet.

L'existence ou l'inexistence des médiations informationnelles ou énergétiques qui peuvent s'interposer entre une certaine cause-informationnelle et un certain effet énergétique, ne nous intéressent pas particulièrement ici. Ce qui nous intéresse c'est qu'un certain commandement (phénomène essentiellement informationnel) peut être la cause d'une modification de nature substantielle ou énergétique. Dans ce cas la relation de causalité est celle d'une cause informationnelle à un effet d'ordre énergétique.

Dans la manière d'être des relations causales nous pouvons rencontrer encore d'autres situations; nous pouvons avoir des causes ou des actions énergétiques dont peuvent résulter des effets d'ordre informationnel. Par exemple, sur les récepteurs d'un certain organisme (disons la rétine de l'organe visuel) agit une certaine énergie extérieure (un rayon de lumière). Cette énergie est surprise d'une certaine manière

⁹ Voir Asari Polikarov, *Cu privire la legea cauzalității în fizică*, dans „Cercetări filozofice”, no. 5/1963.

énergétique, elle provoque sur un certain plan certaines modifications métaboliques dans la rétine, et de là plus loin dans les canaux qui conduisent au cerveau etc. Mais ces modifications deviennent le support matériel d'une certaine information, deviennent un flux de signes et de signaux, un genre de code de l'énergie extérieure. L'organe récepteur transforme l'énergie extérieure en phénomène essentiellement informationnel, en effet-signal.

L'action de l'énergie extérieure, codée au niveau des récepteurs, peut être stockée dans les systèmes de mémorisation et utilisée par l'organisme une autre fois et éventuellement sur un autre point.

Nous pouvons distinguer aussi une quatrième situation, où la cause et l'effet sont tous deux d'ordre informationnel. Ce genre de causation se trouve dans le mouvement qui se réalise dans le domaine de „l'univers“ informationnel. Ce domaine s'inscrit de règle entre une „entrée“ et une „sortie“, un „récepteur“ et un „exécuteur“. C'est le domaine de la réception, de la transformation, du stockage et de l'analyse de l'information. Un certain état du récepteur transmis et projeté est la cause de ce qui se passe dans les appareils centraux, où les commandements élaborés peuvent être considérés comme causes par rapport à l'information transmise à l'exécuteur. Le programme fixé dans la mémoire de la machine logico-informationnelle est causal par rapport à l'ordre ou à la succession des opérations d'analyse des données, ou bien l'ensemble de ceux-ci, à savoir les données et le programme, sont la cause des résultats que nous obtenons à la sortie de la machine.

Un cas clair de relations causales informationnelles peut être trouvé dans le domaine du logique, dans celui de l'analyse des propositions, de l'obtention des conclusions tirées de prémisses, de la déduction des théorèmes à partir de règles et d'axiomes. La chaîne des causes et des effets de ce genre joue un rôle particulier dans la formation de ce qui est dit „univers de la connaissance“.

Un cas tout aussi clair de manifestation de la causalité informationnelle est celui de la communication interhumaine, de l'apprentissage à partir des autres, de l'appropriation des connaissances. Ici on aperçoit clairement comment le mouvement va de l'information à l'information, de l'information de celui qui émet vers l'information du cerveau de celui qui reçoit, qui apprend.

Si nous regardons le mouvement du domaine de „l'univers informationnel“ du point de vue de ses rapports avec l'univers de l'énergétique, nous devons remarquer que, quelque part aux extrémités, la première cause informationnelle est l'effet d'une action énergétique, de même que le dernier effet informationnel est la cause informationnelle d'un certain effet énergétique. En ceci et par ceci „l'univers informationnel“ s'attache, s'intercale parmi les phénomènes qui appartiennent aux plans fondamentaux de l'existence, c'est-à-dire du substantiel et de l'énergétique.

En résumé: lorsque nous regardons les espèces de rapports de causalité du point de vue des distinctions de principe qui existent entre l'énergie et l'information, nous pouvons considérer qu'on a:

- causes énergétiques — effets également énergétiques;
- causes énergétiques — effets d'ordre informationnel;
- causes informationnelles — effets d'ordre énergétique;
- causes informationnelles — effets également informationnels.

Pour mieux comprendre le spécifique de ces cas de rapports de causalité regardons de plus près par quoi la causalité énergétique diffère de la causalité de type informationnel.

La différence fondamentale qui existe entre ces deux types de causalité consiste en ce que la première se soumet, alors que la seconde, à son degré d'indépendance, ne se soumet pas à la loi de la conservation et de la transformation de la matière et de l'énergie. Sur le plan informationnel il y a d'autres lois, tant de transformation que de conservation.

En vertu de cette situation, dans le cas de la causalité énergétique, le système-cause cède de l'énergie au système-effet, l'énergie de ce dernier étant, en règle générale, égale à celle perdue par sa cause ou par ses causes. C'est là une chose bien connue et elle peut s'illustrer par n'importe quelle action ou réaction d'ordre mécanique, par n'importe quelle modification de nature physico-chimique. Cette situation a été clairement exprimée sur le plan de la littérature philosophique lorsque Hegel a écrit: „La cause s'éteint dans son effet"¹⁰. L'effet consomme existentiellement les paramètres de sa cause. Cette situation s'est concrétisée et s'est manifestée surtout dans l'échec de tous les essais pour réaliser un „perpetuum mobile". L'idée de ce perpetuum sur le plan de la causalité énergétique ne peut pas se poser même du point de vue théorique.

Sur le plan informationnel les choses sont différentes. La cause informationnelle ne se consomme pas dans son effet. L'information contenue dans les pages de la *Métaphysique* d'Aristote est restée la même, malgré le fait d'avoir alimenté les esprits pendant deux millénaires. L'information génétique contenue dans la structure d'un certain ADN peut être, théoriquement parlant, une source d'information infinie, comme état de génération d'une certaine structure biologique.

S'il en est ainsi, si lorsqu'une certaine source d'information, regardée comme cause d'une chaîne d'effets informationnels, malgré son utilisation ne se consomme pas, ne diminue pas, il résulte que sur le plan strict de l'informationnel la construction du „perpetuum mobile" devient possible; devient possible ce qui du point de vue des lois de l'énergie est impossible. L'impossible devient possible. Un certain système, un „accumulateur" informationnel, disons, chargé d'une certaine quantité et qualité d'informations, pourrait être source et cause inépuisable.

¹⁰ Hegel, *Știința logicii*, trad. D. D. Roșca, Ed. Academiei R. S. România, Bucarest, 1966, p. 504.

sable d'effets informationnels. Mais cette possibilité peut être envisagée seulement *théoriquement*; du point de vue *pratique* on se heurte à des difficultés qui ressortent du fait que le plan informationnel ne peut être détaché comme plan complètement à part que par voie d'abstraction, que l'informationnel n'existe nulle part réellement et complètement détaché d'un certain support énergétique.

La dégradation énergétique de ce support de l'information implique aussi bien la perte de l'information que le tarissement de la source, la disparition de la cause informationnelle, de même que l'impossibilité de la génération infinie de l'effet. Ce tarissement est attaché non pas à la „cession“ d'information, mais à la dégradation énergétique du système porteur. Si ce système porteur peut être alimenté du point de vue substantiel et énergétique, le „perpetuum mobile“ informationnel devient parfaitement possible.

Les différences décrites plus haut engendrent sur les deux plans de l'action de la causalité une série de particularités, aussi bien que sur le plan des effets d'*accumulation*. L'énergie s'accumule et se fixe dans certaines structures physico-chimiques toujours par suite de la perte d'énergie par d'autres structures. Ce qui est accumulé ici est obligatoirement perdu ailleurs.

Dans l'accumulation de l'information, fixée toujours comme mémoire (l'information génétique est elle aussi un genre de mémoire, une mémoire de l'espèce), cette chose n'est pas obligatoire. L'information peut s'accumuler dans un système, sans qu'un autre système en souffre, et perde de l'information.

Ce point a des conséquences très importantes pour notre façon de juger et d'apprécier l'état de l'énergie et de l'information totale. L'énergie totale, suivant la loi de la conservation, garde sa balance inchangée. Elle ne peut ni diminuer, ni augmenter. La balance de l'information totale se modifie de façon évidente. L'information peut se perdre absolument, d'où une *diminution* de sa quantité totale.

L'information de la pensée et de l'oeuvre de Démocrite, qui n'a pas été fixée dans les fragments qui nous sont parvenus, tant par la mort du philosophe, que par la destruction énergétique de ses oeuvres, est irrécupérablement perdue.

En même temps l'information peut augmenter, et dans certaines situations réellement *augmente*. Cette augmentation est plus évidente dans le cas de l'information-connaissance. Là elle apparaît comme un produit du système le plus perfectionné de stockage et d'analyse informationnelle; le cerveau humain. C'est ce que Léon Brillouin a bien saisi lorsqu'il écrit: „... la pensée, l'effort de réflexion du savant ou du philosophe représente une création d'information... la pensée crée une entropie négative“¹¹.

L'augmentation de l'information totale a eu, et a des conséquences toutes particulières pour le mode dialectique d'être du monde des

¹¹ Léon Brillouin, *Vie matérielle et observation*. Albin Michel éditeur, Paris, 1959, p. 67.

choses. L'information née de l'évolution générale des systèmes matériels est devenue elle-même à son tour un des facteurs les plus importants du devenir général et de son accélération. Le progrès général de notre coin d'univers peut être regardé, d'un certain de ses points, comme progrès du plan informationnel, conséquence de l'accroissement de l'information totale. L'évolution biologique et surtout l'évolution sociale sont essentiellement liées non pas tellement à l'accumulation d'énergie, à l'apparition de certaines formes de celle-ci, qu'à l'accumulation d'information, à l'évolution de „l'univers“ informationnel.

Il se dégage abondamment des pages précédentes, sans qu'il soit nécessaire de résumer et de répéter, que le déterminisme informationnel (la causalité et, à côté d'elle, le conditionnement, la nécessité etc.) a son spécifique qui ne permet pas au mouvement informationnel d'être identifié avec le mouvement énergétique. La mise en évidence de ce spécifique offre un vaste terrain de créativité philosophique. Nous considérons que les problèmes de ce spécifique devraient constituer l'une des plus importantes préoccupations de notre front philosophique, si nous voulons exploiter essentiellement les implications philosophiques qui gisent dans les notions fondamentales de la cybernétique. Le développement de ces implications a, et aura, des conséquences heureuses pour l'enrichissement de la pensée philosophique, en aidant à approfondir tant notre matérialisme que notre vision dialectique.

INFORMAȚIE ȘI CAUZALITATE

(R e z u m a t)

Studiul susține existența unui „univers“ al informației, univers ce se află în raporturi de dublă dependență și dublă opoziție față de universurile substanței și energiei. Avem în vedere o informație semantică și nu statistică.

În universul informației avem de-a face cu un gen specific de cauzare. Relațiile cauzale de tip esențialmente informațional nu se supun legii conservării și transformării substanței și energiei. În lumea informației cauza nu se consumă în efectul ei. Acest univers se comportă altfel decât cel energetic față de fenomenul acumulării cantitative. Informație poate să dispară și informație poate să crească. Energia totală nu se schimbă, informație are însă în mod evident fluctuații.

ИНФОРМАЦИЯ И ПРИЧИННОСТЬ

(Р е з ю м е)

Автор утверждает существование „мира“ информации, находящегося в отношении двойной зависимости и противоположности с миром вещества и энергии. Автор имеет в виду семантическую, а не статистическую информацию.

В мире информации имеем дело со специфическим родом причинения. Причинные отношения существенно информационного типа не подчиняются закону сохранения и преобразования вещества и энергии; в мире информации причина не потухает в её эффекте. Этот мир ведёт себя по-другому чем энергетический мир по отношению к количественной аддитивности. Информация может исчезать и может расти. Общая энергия не изменяется, однако информация очевидно имеет колебания.

LE RAPPORT ENTRE L'OBJET ET LE SUJET DANS L'EXPÉRIMENTATION PHYSIQUE CONTEMPORAINE

par

CĂLINA MARE

Le problème de l'expérimentation et du rôle de l'appareil dans la physique contemporaine est *généralement* épistémologique du fait qu'il entraîne l'analyse du rapport entre l'objet et le sujet et *spécialement* épistémologique, vues les conditions différentes dans lesquelles on effectue l'expérimentation sur la réalité du microcosme. Les deux plans du problème se superposent, dans la mesure où la résolution du cas particulier de la relation sujet—objet pour les phénomènes du microcosme donne également des renseignements supplémentaires sur l'épistémologie de l'expérimentation en général.

Dans la littérature de l'épistémologie de la physique il est devenu un lieu commun de souligner une différence radicale entre la physique classique et la physique du microcosme, différence mise en évidence au début du XX^{me} siècle pour la mécanique quantique non-relativiste et étendue ultérieurement de manière égale à la mécanique quantique relativiste, la physique du noyau et des particules élémentaires.

Dans la physique classique, lors de la recherche des processus, l'action perturbatrice des appareils à mesurer est si réduite qu'on peut la négliger, étant possible de parler de la connaissance „des objets en soi“, dans un isolement relatif aux appareils à mesurer et en même temps dans une indépendance relative — en dernier lieu — par rapport au chercheur.

Dans la physique du microcosme, la connaissance de „l'objet en soi“ est fondée sur une multitude de difficultés objectives et subjectives. D'abord la constatation que les résultats expérimentaux expriment toujours d'une manière unitaire et globale l'interaction entre le micro-objet et le macro-appareil, de sorte qu'il n'est pas possible d'établir ce qui appartient au micro-objet et ce qui appartient au macro-appareil. De là la nécessité de rapporter constamment les résultats expérimentaux au système complexe (micro-objet et macro-appareil) et donc le manque de sens de la recherche de „l'objet en soi“.

La conclusion, avec ses résonances pessimistes-limitatives, est amplifiée ensuite, dans deux directions différemment nuancées:

a) Étant donné que dans la mécanique quantique ce qui est objectif appartient au domaine du possible et que le réel, le réalisé, signifie la perturbation de „l'objet en soi“ par la présence de l'appareil et du sujet, la théorie est déclarée subjectiviste. Puisque l'effort méthodologique d'éliminer le sujet de la connaissance de l'objet a trouvé une limite dans l'interposition inéluctable des instruments (comme prolongements du sujet connaissant), dont l'action inconnue est du même ordre de grandeur que ce qu'on prétend mesurer, on peut parler d'une limite de l'objet. Telle est la direction où s'intègrent les travaux de W. Heisenberg, de J. L. Destouches, de Paulette Février.

b) Partant du même fait, d'autres penseurs (physiciens ou épistémologues) tendent à relever la signification objective de l'intervention du sujet, soit dans l'esprit de l'apriorisme kantien, soit dans l'esprit empiriste positiviste, comme un consentement intersubjectif, doublé de l'interprétation structuraliste plus récente, mais à nuances limitatives agnostiques (d'Espagnat, Robert Blanché). Comme dans l'étude du microcosme le sujet est très organiquement entrelacé, en tant que système complexe, cela veut dire que sa présence doit être considérée comme une constante dans l'interaction. Mais en même temps, à l'encontre de ceux du groupe (a), les penseurs du groupe (b) estiment que, ne s'agissant pas d'un sujet particulier, mais d'un sujet impersonnel, les connaissances acquises peuvent être considérées comme objectives, parce qu'elles s'imposent à chaque observateur.

La conclusion qu'on peut détacher de la discussion présentée jusqu'ici, dépasse le domaine de l'épistémologie de la physique quantique: c'est-à-dire la constatation de la présence de quelques éléments du réalisme naïf dans la physique classique, qui identifiait l'objet en général à l'objet à connaître. Contre ces éléments du réalisme naïf il a été et il est toujours fondé de souligner le rôle actif du sujet pour toute sorte d'investigation, bien que d'une manière différente.

Mais la présence active du sujet ne justifie ni la conclusion aux résonances subjectivistes du rôle prédominant du sujet, ni la conclusion aux résonances agnostiques de l'interdépendance indivisible entre l'objet et le sujet, dans l'esprit de quelques obstacles de principe insurmontables.

L'affirmation de l'interaction entre le sujet et l'objet dans la connaissance de la réalité (dans la connaissance de l'objet) sur le fond des renseignements fournis par la physique du microcosme où le rôle du sujet paraît être plus saisissant que dans toute autre science contemporaine, peut conduire tout aussi bien à d'autres conclusions épistémologiques, qui nous semblent plus proches de la vérité, à savoir:

L'essence du problème du rapport entre le sujet et le micro-objet ne consiste ni dans l'élimination pure et simple ou le nivellement du

sujet connaissant (comme dans le réalisme naïf), ni dans l'affirmation de l'impossibilité du dépassement des limites de l'objectivation atteinte par le sujet, à un moment donné, par l'intermédiaire des installations expérimentales construites, mais dans le *détachement du rôle actif du sujet*, comme enchevêtrement de l'objectivation et de l'intériorisation, de sorte que par leur interpénétration dialectique on aboutisse à la découverte des relations et des propriétés, qui ne sont pas directement données dans l'acte de l'observation et de la mensuration.

Le but final de la science est celui de s'approprier l'objet et de réaliser cette appropriation de la manière la plus proche de son essence réelle, par l'interaction entre le sujet et l'objet.

La présence active du sujet est éprouvée sur deux plans:

a) par l'action transformatrice du sujet sur l'objet, matérialisée par les installations expérimentales, subjectives dans le sens de leur dépendance des connaissances et des buts du sujet, mais objectives dans le sens de la matérialisation de ces buts et de ces connaissances en instruments et objectives aussi dans le sens de leur construction en fonction — finalement — de la nature des propriétés étudiées et

b) par l'activité d'enregistrement des informations acquises dans les opérations d'observation et d'expérimentation et par la traduction de ces informations avec un instrument théorique de plus en plus compliqué, de plus en plus indirect.

Or, par ce dernier aspect, le sujet réussit à dépasser dans une certaine mesure les limites qui ressortent de l'expérimentation.

Ainsi, la compréhension complexement dialectique de l'interaction sujet—objet dans l'interprétation matérialiste-dialectique contemporaine de l'expérimentation semble étroitement apparentée à la solution de l'école d'épistémologie génétique de Jean Piaget. Par opposition aux courants subjectivistes et restrictifs-agnostiques, ces deux interprétations apparentées présentent quelques aspects communs:

— en premier lieu, le but des démarches scientifiques pour les deux conceptions est l'objet réel;

— en second lieu c'est l'idée qu'on ne peut aboutir à l'appropriation de l'objet que par l'interaction complexe dialectique entre le sujet et l'objet;

— en troisième lieu, c'est l'idée que le rôle actif (matériel et idéal) du sujet ne conduit pas à l'obscurcissement de l'objet sous les voiles de plus en plus déformateurs de l'interposition des couches de la subjectivité, mais, par contre, les démarches complexes et contradictoires du sujet portent à la découverte encore plus profonde de l'essence de l'objet, par le dépassement permanent des limites gnoséologiques atteintes à un moment donné.

Ainsi, l'action transformatrice du sujet sur l'objet est guidée par l'intention permanente du sujet de construire les appareils d'enregistrement de telle manière qu'il puisse réaliser l'approximation la plus complète possible de l'objet.

D'autre part, les actions d'enregistrement de l'information ainsi acquise et de sa traduction, tendent — par l'intériorisation de l'objet vers la réalisation encore plus complète du même but.

Qu'est-ce qui nous garantit que toute cette dialectique de l'interaction entre le côté d'objectivation et celui de l'intériorisation de l'activité du sujet porte vers la connaissance plus profonde, plus nuancée de l'objet de l'étude? Ce sont les résultats des démarches scientifiques obtenus dans la prédiction, par la reproduction et la production des divers processus, par la possibilité toujours plus complète, plus parfaite de les diriger.

L'évolution vers l'objectivité coïncide avec des désanthropomorphisations successives de „la réalité en soi”, en poursuivant de même ce que la manière d'action du chercheur *a introduit dans l'objet*, sa subjectivité déformatrice. En se connaissant soi-même également dans le processus de l'appréhension du réel, le sujet se surpasse dans la conquête de l'objectivité. Le double problème que le physicien doit résoudre est d'utiliser les actions du sujet, mais en même temps de dégager les relations indépendantes de lui et d'y aboutir avec le maximum d'objectivité (le sujet étant et la source des activités nécessaires pour arriver à l'objet, et la source des déformations qui s'opposent à cette évolution vers l'objectivité). De plus, il peut s'efforcer de s'imaginer l'objet tel qu'il serait en dehors de ces „déformations”.

Comment particulariser ces principes généraux dans le spécifique de l'expérimentation de la physique contemporaine? Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'analyser les deux aspects de la relation objet—sujet, en tant qu'activité du sujet qui part à la conquête de l'objet, a) en joignant l'objectivation à l'intériorisation et b) en éliminant progressivement les déformations.

Sans doute, dans la mécanique quantique il est nécessaire de faire la description complète de l'expérimentation, finalement dans le langage de la physique classique, la connaissance du comportement et des propriétés des objets atomiques étant acquise par l'analyse des résultats de l'interaction de l'objet avec les instruments, qui actionnent dans des conditions physiques concrètes et créent même de telles conditions.

Mais de l'étude de ces interactions on peut dégager aussi quelques propriétés des micro-objets, quelques grandeurs qui caractérisent le micro-objet même indépendamment de l'appareil (comme le seraient la charge, la masse, le spin etc.), même si les prédictions de la théorie sont formulées comme des résultats escomptés de l'interaction du micro-objet et du macro-appareil.

Ce qui résulte de la description de l'installation expérimentale et du type de fonctionnement, c'est le caractère objectif et l'intégralité de l'action de mesurer, la dépendance de la manifestation de quelques propriétés potentielles des micro-objets du type des installations dans la phase finale.

Mais, bien entendu, même l'analyse des résultats à ce niveau ne nous permet pas de constater *l'existence des possibilités complexes*

propres aux micro-objets, dont la mise en évidence réclame une certaine structure des appareils d'expérience et de faire ressortir la conclusion épistémologique généralisatrice de la *dépendance, par rapport aux appareils, de la nature des objets soumis à la recherche* (sans perdre de vue le fait que c'est seulement en présence des appareils dûment construits qu'on peut mettre en évidence d'une manière saisissante certaines propriétés et non pas d'autres).

Certes, de l'analyse des expérimentations de la mécanique quantique on peut escompter aussi quelques conclusions épistémologiques spécifiques à ce domaine.

Ainsi, par exemple, la constatation que dans la mécanique quantique on a affaire à deux niveaux de langage:

a) le premier niveau est celui de l'expression en *langage classique* de tous les résultats expérimentaux, où on a affaire à la restitution intégrale du système micro-objet—macro-appareil, en indiquant justement ce qui est *réalisé* et considéré connu par suite de ces interactions;

b) le deuxième niveau est celui de l'expression en *langage quantique*, à savoir le niveau toujours lié à la description à l'aide de la fonction de l'onde, qui restitue le comportement potentiel possible des micro-objets (ou bien, selon la précision de V. A. Fok, les possibilités des interactions futures des micro-objets avec les appareils d'enregistrement).

Le premier niveau, celui des „observables“, concerne le passé, le deuxième niveau concerne le futur; c'est le niveau de la description, avec des moyens spécifiques de la théorie quantique, des événements qui pourraient se produire dans le futur.

Au premier niveau, le classique, il s'agit toujours du résultat d'une *interaction physique* entre les micro-objets et le macro-appareil, interaction non détaillée, considérée comme une donnée intégrale d'expérience.

Le deuxième niveau met en évidence (conformément aux observations acquises de l'étape préparatoire de l'expérimentation) les possibilités du comportement futur des micro-objets, parmi lesquels des caractéristiques propres au micro-objet, considérées indépendamment de l'appareil (la charge, la masse, le spin etc.). A ce niveau on ne peut pas parler de limites gnoséologiques insurmontables, puisque par l'interprétation théorique encore plus perfectionnée des données expérimentales, on réalise un dépassement constant de ces limites. Donc, au niveau du possible, on pourrait parler d'un certain détachement des micro-objets de l'ambiance, d'une appréhension plus adéquate à leurs particularités, même réalisée statistiquement.

Dans ce qui a été dit plus haut, nous avons essayé de relever quelques aspects épistémologiques généraux et quelques aspects épistémologiques spéciaux, qui se détachent des discussions actuelles concernant la signification philosophique de l'expérimentation dans la physique contemporaine. Il nous semble que les solutions vers lesquelles

nous sommes portés tentent de restituer d'une manière plus adéquate l'effort d'approfondir la connaissance humaine dans l'objet, tout en évitant les conclusions limitatives-agnostiques qui s'imposent quand on atteint les limites définitives de l'objectivation.

RAPORTUL DINTRE OBIECT ȘI SUBIECT ÎN EXPERIMENTUL FIZIC CONTEMPORAN

(R e z u m a t)

În studiu sînt analizate aspectele special și cele general epistemologice ale experimentului în fizica contemporană.

După părerea autoarei esența problemei raportului dintre subiect și micro-obiect nu constă nici în simpla eliminare sau nivelare a subiectului cunoscător (ca în realismul naiv), nici în afirmarea imposibilității de a depăși limitele obiectivării atinse de subiect la un moment dat prin instalațiile experimentale construite, ci în *desprinderea rolului activ al subiectului*, ca îmbinare a obiectivizării și interiorizării, în așa fel, încît datorită întrepătrunderii lor dialectice să se ajungă la descoperirea unor relații și însușiri, ce nu sînt date nemijlocit în actul observării și al măsurării.

Astfel înțelegerea complex dialectică a interacțiunii subiect-obiect în interpretarea materialist-dialectică contemporană a experimentului apare foarte înrudită cu soluția școlii de epistemologie genetică a lui Jean Piaget.

ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ОБЪЕКТОМ И СУБЪЕКТОМ В СОВРЕМЕННОМ ФИЗИЧЕСКОМ ЭКСПЕРИМЕНТЕ

(Р е з ю м е)

В исследовании анализируются специальные и общие эпистемологические аспекты эксперимента в современной физике.

По мнению автора, сущность вопроса отношения между субъектом и микрообъектом не состоит ни в простом удалении или нивелировании познающего субъекта (как в наивном реализме), ни в утверждении невозможности превысить пределы объективации, достигнутой субъектом в данное время посредством экспериментальных установок, а в *выделении активной роли субъекта*, как сочетания объективизации и интериоризации, таким образом, чтобы их dialectическое взаимопроникновение привело к обнаружению отношений и свойств, которые не даны непосредственно в акте наблюдения и измерения.

Таким образом, сложнодialectическое понимание взаимодействия между субъектом и объектом в современном материалистическо-dialectическом толковании эксперимента является весьма сходным с решением школы генетической эпистемологии Жана Пьяже.

CORELAȚIA DINTRE PREVIZIUNE ȘI IPOTEZĂ ÎN LUMINA EURISTICII ȘI EPISTEMOLOGIEI CONTEMPORANE¹

de
ȘTEFAN LANȚOȘ

Euristica, ca ansamblu al metodelor înnoitoare și amplificatoare din activitatea practică și din cunoașterea științifică, operează de regulă cu ipoteze și predicții. Dacă este așa, ne putem da seama, fără dificultăți prea mari, de ce corelațiile dintre operațiile ce stau în atenția noastră reprezintă aspecte definitorii pentru înțelegerea corectă a specificului activității euristice.

Descifrarea conexiunilor dintre ipoteză și previziune va contribui la elucidarea gradului de autenticitate al cunoștințelor și la stabilirea valorii lor de adevăr. Și aceasta, pentru că prezența sau absența elementului predicativ la nivelul ipotezei, ca și la nivelul teoriei constituite, poate fi luat drept reper pentru gradul de elaborare și de profunzime în reflectarea realului, precum și pentru potențele aplicative ale acestora².

Analiza, în lumina epistemologiei materialiste actuale, a relațiilor ce pot fi înțese între previziune și ipoteză va servi la contracararea încercărilor și practicile frecvente ale unor teoreticieni nemarxiști de a atenta la autenticitatea și obiectivitatea tezelor științei. Se știe că reprezentanții unor școli filozofice agnostice au privit cu scepticism expres valoarea cuceririlor teoretice ale științei, făcând astfel jocul ipotetismului absolutizant³.

¹ Prezentul material reprezintă un fragment al lucrării în pregătire, având ca temă valoarea euristică a previziunii științifice.

² Analiza mai amplă a modului cum predicția contribuie la creșterea puterii reflectorii și aplicative a ipotezei și a teoriei nu constituie obiectul acestui studiu.

³ Prin ipotetism absolutizant înțelegem operarea unei duble reducții de către filozofii agnostici: a) reducerea oricărui enunț științific la unul ipotetic, b) reducerea ipoteticului la afirmații absolut incerte, problematice și îndoielnice, așa cum rezultă din următoarele declarații: „O propoziție științifică nu are decît un sens ipotetic” (E. Mach, *La Connaissance et l'Erreur*, Paris, Flammarion, 1908, p. 377), „...toate enunțurile din știință au caracter ipotetic, nici unul nu poate fi considerat apodictic valabil”, (M. Schlick, *Sur le fondement de la connaissance*, Paris, Hermann, 1925, p. 5). „Ipoteza este de la început sortită pieririi” (A. Dumitriu, *Bazele filosofice ale științei*, București, 1938, p. 56).

O nouă reconsiderare a modului în care previziunea se intersectează cu ipoteza, este reclamată imperios și de schimbarea accentuată a poziției lor în evoluția obiectivă a cercetării științifice din epoca noastră.

Motive cum sînt cele precedente, au dus la o vie efervescentă legată de analiza raporturilor dintre ipoteză și previziune. În urma unor reflexii și analize la care au recurs diverși autori s-au conturat mai multe soluții ale problemei în cauză.

1. Constatăm că, mai ales în literatura de specialitate din țara noastră, de un deosebit credit se bucură ideea potrivit căreia ipoteza și previziunea pot fi delimitate cu rigurozitate una de alta, delimitare ce poate avea loc atît sub raportul fundamentelor lor logico-cognitive, cît și sub raportul valorii de adevăr a cunoștințelor pe care le exprimă⁴.

Dintre cercetătorii autohtoni, exponentul cel mai consecvent al unei rezolvări de acest gen se dovedește a fi însă logicianul H. Wald, după a cărui convingere: „În vreme ce ipoteza este o anticipare probabilă, previziunea este o anticipare certă”⁵. Într-o formulare riguroasă și limpede, H. Wald își exprimă convingerea sa, în virtutea căreia ipoteza în funcțiunea ei anticipatoare nu poate fi decît probabilă, previziunea în schimb ar fi o întruchipare a anticipării certe.

Pentru a dovedi că ipoteza se găsește într-o situație de inferioritate accentuată față de previziune, H. Wald vine cu o gamă întregă de explicații și detalieri. Dintre acestea, consemnăm afirmațiile după care: a) „... ipoteza este în ansamblul ei o formă «infrallogică»”⁶, b) caracterizată prin tensiune afectivă⁷, c) „... ea nu reflectă, ci speră să reflecte”⁸, d) „... o ipoteză nu este nici adevărată, nici falsă”⁹ ș.a. „Previziunea însă este totdeauna concluzia unei deducții tetice”¹⁰. Din ultima precizare va rezulta apoi implicit sau explicit, că previziunea beneficiază de toate calitățile ce-i sînt în cele de mai sus contestate ipotezei¹¹.

Pentru tenacitatea și consecvența cu care urmărește să delimiteze din punct de vedere logic și valoric planurile cunoașterii științifice,

⁴ *Despre previziunea științifică*, Editura științifică. București, 1965, p. 5.

⁵ H. Wald, *Ipoteză și previziune*, în „Despre previziunea științifică”, p. 153.

⁶ *Ibidem*, p. 146.

⁷ *Ibidem*, p. 146.

⁸ *Ibidem*, p. 148.

⁹ *Ibidem*, p. 149.

¹⁰ *Ibidem*, p. 153.

¹¹ Spre deosebire de H. Wald, Ion V. Mesarosiu prezintă ipoteza în cu totul altă lumină, scriind că: „Ipoteza, în dezvoltarea sa logică, ia forma unui raționament complex” (Ion V. Mesarosiu, *Rolul ipotezei în cunoașterea științifică*, în revista „Studia Universitatis Babeș—Bolyai”, Series Philosophia et Oeconomica, 1963, 119.) „... în procesul dezvoltării sale participă, de la caz la caz, potrivit cu natura ipotezei, toate formele de raționament” (p. 120) „... ipoteza științifică nu e o simplă întrebare lipsită de adevăr, ci o explicare teoretică... o formă specifică de reflecție” (p. 121).

soluția waldiană are dreptul la aprecieri pozitive. Dar importanța concluziilor asupra cărora stăruie autorul nu se rezumă numai la aspectul de mai sus. Lui îi datorăm și surprinderea relației de strictă succesiune, dintre ipoteză, teză și previziune. H. Wald reușește astfel să pună în lumină una din axele ideative centrale ale procesului de cunoaștere.

În sfârșit, autorul procedînd la o delimitare, urmărită pînă în detalii, a cunoștinței ipotetice de cea tetică, oferă prilejul unei critici întemeiate la adresa tentațiilor ipotetiste, făcîndu-ne să înțelegem, că reducerea totală a cuceririlor științei la statutul de ipoteză esențialmente incertă, este inconsistentă, forțată și deci greșită în sinea ei.

Elucidarea teoretică a raportului dintre ipoteză și previziune, în varianta de mai sus, dă naștere însă la unele neclarități și lasă, în același timp, fără soluție importante aspecte ale chestiunii în discuție. Căci, dacă acceptăm că răspunsul oferit de autori soluționează complet problema, și că nu i se pot aduce adăugiri de esență, sîntem puși în situația de a diminua la maxim rolul euristic al previziunii științifice. De ce? Fiindcă, în baza explicației waldiene, previziunea nu se poate constitui decît la urmă, ea fiind concepută numai ca rezultat și consecință a unui sistem tetic, posteuristic. Poate trezi controverse și soluția, implicată în analiza ce ne-o prilejuiesc autorii, despre formele de ființare a predicției. Nu este greu de surprins faptul că ei fac apel cu exclusivitate la o unică formă de predicție, anume la aceea care este derivată pe cale deductivă dintr-o teorie certă. Firește că o atare predicție este departe de a epuiza clasa tipurilor de anticipații predictive, la care recurge omul în practica sa materială, ca și în cea investigatoare.

2. Remedierea lacunelor ce au rezultat din concluziile variantei precedente, i-a îndemnat pe alți autori la a căuta alte rezolvări ale problemei date. În încercările lor, deși nu anulează soluțiile acceptabile expuse de punctul de vedere mai sus exprimat, aceștia aduc totuși substanțiale nuanțări considerînd că previziunea științifică poate ființa atît pe postamentul logic și gnoseologic al unei teorii certe, cît și pe baza unor cunoștințe, indicații și date de factură probabilistă (ca cele de nivelul ipotezei și inducției).

Ideea lărgirii posibilităților de fundamentare logică și cognitivă a predicției precum și admiterea mai multor forme de exprimare a acesteia este proprie și unor autori din țara noastră. Bunăoară, Clara Dan susține că: „După părerea noastră afirmațiile asupra viitorului pot fi făcute: 1. pe baze inductive. 2. pe baza unei ipoteze și 3. pe baza unei teorii științifice. Ordinea acestei enumerări reprezintă totodată o solidificare a temeiurilor pe baza cărora se pot face previziuni”¹². La rîndul său, E. Fischbein afirmă că: „Orice previziune implică un raționament ipotetic: dacă vor funcționa condițiile a atunci vom avea rezul-

¹² Clara Dan, *Critica filozofiei burheze contemporane subiectiviste în problema previziunii științifice*, în „Despre previziunea științifică”, p. 167.

tatul β . Orice previziune din orice domeniu, reprezintă în fond un raționament probabilist¹³.

Pe același traiect se înscrie și afirmația lui V. Săhleanu care precizează că: „Vom deosebi pe de o parte previziuni univoce, individualizate particular, univoc determinate, bazate pe legi dinamice și previziuni statistice. Previziunea statistică se referă la colectivități, atribuind fiecărei eventualități prevăzute o anumită frecvență relativă. Ea se poate referi și la un individ, dar atunci eventualitățile sînt prevăzute, fiecare, cu un anumit grad de probabilitate”¹⁴.

Cea de-a doua variantă a explicării relațiilor ce se instituie între ipoteză și previziune aduce elemente suplimentare față de poziția anterioară.

Dacă ar fi să ne oprim asupra acestor elemente, am constata că:

- Funcționarea logică a predicției este mult apropiată de cea a ipotezei. Prin urmare ele nu mai sînt de data aceasta dispuse în planuri net diferite, sub raportul structurării lor logice și a valorilor de adevăr.
- Autorii ne dau a înțelege că activitatea globală de previziune, de scrutare predictivă a viitorului și de anticipare a noului nu se bucură în orice împrejurări, de calitatea, sau performanța de a fi categorică, și nici de aceea de a fi absolut certă.
- Se întrezărește concluzia în virtutea căreia, ar trebui să admitem două tipuri principale de predicții: (1) predicții probabilist-statistice, ca expresie a prelungirii inductive și deductive a unor date teoretice de esență ipotetică-probabilistă; (2) predicții tetice, care vor exprima consecințele logice-deductive ale unei explicații și cunoștințe teoretice certe. Nu e greu de văzut că în varianta examinată, legătura dintre ipoteză și previziune devine o legătură directă, în vreme ce în cazurile precedente se conchidea că numai prin mijlocirea teoriei extraipotetice se pot face predicții.
- Cercetătorii în cauză, în comparație cu ceilalți, redau mai concret, mai viu și mai complex starea operațiilor de previziune și ipoteză, așa cum se prezintă de fapt în practica efectivă a cercetării și descoperirii științifice.

Avansul realizat de cercetătorii la care ne-am referit în direcția surprinderii mai ample a coordonării ipotezei și a previziunii în procesul de edificare euristică a științei, este de data aceasta semnificativ. Cu toate acestea, operațiile respective sînt situate încă în planuri diferite. Ipoteza continuă să fie concepută în postură de bază sau premisă, pe cînd predicției i se rezervă locul de concluzie și consecință a celei precedente. În mod firesc, se poate pune întrebarea dacă nu cumva procedeele ce beneficiază de concursul predicției, ar putea fi întîlnite la „etajele de jos” ale euristicii, mai ales în segmentele formatoare ale

¹³ E. Fischbein, *Previziunea în psihologie*, în „Despre previziunea științifică”, p. 109.

¹⁴ V. Săhleanu, *Previziunea științifică în biologie și medicină*, în „Despre previziunea științifică”, p. 68-69. La pagina 63 a aceleiași lucrări, autorul ne atrage atenția că predicțiunea exprimă și cunoștințe probabile, sau ipotetice.

ipotezelor științifice, ca și în interiorul ipotezelor utilizate în cercetarea euristică?

3. Vom încerca să prezentăm opiniile unor autori, ce ne sugerează elementele pentru construirea unui răspuns afirmativ la întrebarea formulată în rândurile precedente. Așa de pildă, marele epistemolog al secolului trecut care a fost William Whewell era dispus să afirme că rosturile ipotezelor constau în a prezice fenomene care nu au fost încă observate¹⁵. Rezultă, prin urmare că, pentru autorul indicat, previziunea nu mai este o consecință a ipotezei, ci ea este însăși ipoteza, în una din funcțiunile ei principale. Nu este mai puțin adevărat că în explicația whewelliană distincția dintre ipoteză și previziune se păstrează nealterată. Drept care, după Whewell, de ipoteză ține atît funcția de a prezice fenomene, cit și aceea de a explica fenomene¹⁶. Așadar, la Whewell găsim distincția clasică dintre funcția predictoare și cea explicativă a ipotezei.

Epistemologul american N. R. Hanson aderă și el la concepția după care rostul ipotezei este prin excelență acela de a opera predicții¹⁷. Cam de aceeași părere este și compatriotul său H. Searles cînd scrie că „... ipoteza trebuie să fie concepută și formulată în așa fel, încît să fie susceptibilă de a-i deduce și dezvolta matematic consecințele ei, adică să aibă putere de predicție¹⁸”. Tabloul autorilor străini ce au recurs la soluții de acest gen merită să fie întregit și cu numele logicienilor epistemologi Morris Cohen și Ernest Nagel, în a căror operă comună cu titlul *Introducere la logica și metoda științei*, apărută în anul 1957 la Londra, stă scris că: „Legile generale ale științei... funcționează ca ipoteze ce ghidează cercetarea în fiecare fază¹⁹” (subl. de noi, Șt. L.). Deci, autorii văd în ipoteză un ghid predictiv al desfășurării cercetării, idee interesantă, deși clădită pe un postament idealist expres. Tot de numele acestor teoreticieni este legată o altă precizare demnă de reținut, și anume că: „este de preferat acea ipoteză care are o putere mai mare de a prezice ce se va întîmpla²⁰”.

Printre cercetătorii autohtoni, soluția la care aderă autorii de mai sus, a trezit ecou, după cit se pare, la I. Mărculescu care susține că: „...previziunea științifică apare, se manifestă predominant sub forma ipotezelor pe care practica le va confirma sau infirma²¹”. În consecință, autoarea ne dă să înțelegem că ipoteza nu mai este bază a previziunii,

¹⁵ W. Whewell, *De la construction de la science (Novum Organon renovatum)*, Paris, J. Vrin, 1938, p. 79.

¹⁶ Vezi W. Whewell, *op. cit.*, p. 79.

¹⁷ Vezi, N. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge, University Press, 1958, p. 71.

¹⁸ H. Searles, *Logic and Scientific Methods*, Ronald Press Company, New-York, 1956, p. 237.

¹⁹ M. Cohen—E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, London, Koçan-Paul, 1957, p. 393.

²⁰ *Ibidem*, p. 209—210.

²¹ I. Mărculescu, *Dialectică și epistemologie*, în „Dialectica materialistă — metodologie generală a științelor”, Editura Academiei, București, 1963, p. 203.

ci o manifestare a predicției. Pe altă pagină a aceleiași lucrări I. Mărculescu aderă la teza susținută și de alți teoreticieni, conform căreia: „Ipoteza este... în același timp *explicativă*, adică îndreptată spre justificarea legăturilor cauzale, spre găsirea rațiunii suficiente, fiind în același timp și euristică, căci permite prevederea unor fenomene noi”²².

Organica legare a previziunii de ipoteză a fost operată la unii din autorii citați procedindu-se la extinderea ipotezei asupra oricărei proporții și enunț științific, ștergînd astfel clasică delimitare dintre tetic și ipotetic. O astfel de stare a lucrurilor impune următoarea precauție: atunci cînd asimilăm contribuțiile lor la lămurirea și analiza problemei în discuție, să procedăm în prealabil la o atentă selectare a ceea ce au ele valoros. Firește, o dată operată o atare purificare, putem admite că deși afectați de relativismul-subiectivist, acești autori au elaborat idei interesante, menite a favoriza o soluționare cît mai corectă a problemei noastre.

Înainte de toate, putem aprecia ca fructuoasă teza lor comună, potrivit căreia previziunea fuzionează organic cu ipoteza. Ca o consecință firească a soluției înfățișate, previziunea capătă un cîmp de operație foarte vast, ea putînd să-și dovedească prezența în procesul general al cercetării, ca și în fiecare fază a acestuia. Se poate spune, prin urmare, fără a forța faptele, că previziunea participă, în simbioză cu ipoteza, la toate segmentele cercetării științifice, sprijinind astfel efortul minții omenеști de a gîndi noul și de a-l determina cognitiv.

4. O seamă de epistemologi și teoreticieni stăruie asupra altor modalități de a lega operațiile date. În această privință merită să fie amintite frecventele încercări de a-i prescrie predicției atribuțiile de mijloc și instrument de verificare a ipotezei. O tentativă de acest gen îi este proprie logicianului pragmatist C. S. Peirce, după a cărui opinie „orice ipoteză poate fi supusă confirmării prin forța ei de a face predicții verificabile”²³. În altă formulare autorul scrie: „O ipoteză ce nu poate fi fundamentată pe o predicție verificabilă nu trebuie acceptată”²⁴. R. Carnap, la rîndul său, consideră că valoarea practică a predicției constă tocmai în putința de a face verificabile ipotezele²⁵. Ed. Madden, declărîndu-se de acord cu C. S. Peirce, scrie că „ipoteza este adevărată în măsura în care predicțiile sale sînt verificabile”²⁶. O astfel de poziție este aprobată și de M. Cohen și E. Nagel prin cuvintele: „Funcția logică a predicției constă în a permite verificarea autenticității ipotezelor noastre, indicînd a priori, față de procesul actual de

²² *Ibidem*, p. 204.

²³ C. S. Peirce, *Essays in the Philosophy of Science*, New-York, The Liberal Arts Press, 1957, p. 243.

²⁴ *Ibidem*, p. 243.

²⁵ Vezi R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, London, Kegan—Paul, 1951, p. 471.

²⁶ Ed. H. Madden, *Charles Sanders Peirce's Search for a Method*, în „Theories of Scientific Method”, University of Washington Press, 1960, p. 257.

verificare, ce instanțe sînt apte de a le verifica²⁷, în vreme ce, pentru F. Enriques „o ipoteză generală se justifică în toate cazurile prin succesul predicțiilor stabilite”²⁸.

Ideea după care operația predicției poate lega ipoteza prin mijloace logice, interpretatoare, de experiența verificatoare, trebuie îmbrățișată cu toată căldura. Beneficiind de foloasele procedului amintit, se poate spune că urmărirea consecințelor logice ale unei ipoteze permite ca, din consecință predictivă în consecință predictivă, să se realizeze o prealabilă confruntare a ei cu practica verificatoare. Fapt pentru care se poate afirma fără ezitare că procedeul decidabilității ipotezei prin mijlocirea derivațiilor logice predictive este deosebit de fructuos, de util și de necesar pentru a putea ajunge la stabilirea trăinicii ca și a valorii ipotezei, încă înainte de a avea prilejul unei verificări faptice directe. Iată de ce, recurgînd la tehnica verificării indirecte anticipatoare, se deschide perspectiva de a alege și opta pentru cea mai verosimilă și mai plauzibilă ipoteză din punctul de vedere al consecințelor ei.

Firește, procedeul utilizării predicției ca instrument de decizie și interpretare cu anticipație a ipotezelor își are riscurile și neajunsurile sale. Verificarea anticipativă operată la un moment dat nu permite să ne dăm seama de discrepanțele care ar putea interveni între ipoteza adoptată și soluțiile la care se va ajunge pe parcursul investigației. Neajunsurile de care vorbeam, își au izvorul și în caracterul trunchiat al unei metodologii verificatoare de acest gen. În mod cert, prin intermediul consecințelor predictive, ipoteza este proiectată numai în direcția confruntării ei cu rezultatele finale, și nu sînt puse în lumină virtuțile ei de origine, condițiile ei inițiale, premisele pe baza cărora s-a constituit.

Marea majoritate a autorilor ce și-au îndreptat atenția asupra rolului de mijlocitor al predicției în verificarea ipotezei, fiind partizani ai viziunii pozitivistă evită de a se interesa de problematica întemeierii raționale a ipotezei la originile ei. În schimb, grupul teoreticienilor ce împărtășesc explicațiile precedente își concentrează cu precădere atenția asupra modului cum se operează cu ipoteza o dată formulată, cum se acționează pentru a se ajunge prin diverse operații logice la confruntarea ei cu faptele de experiență.

5. Dacă autorii de care ne-am ocupat mai sus văd în previziune un instrument util și eficace, ce permite reducția anticipată a ipotezei la obiecte și la fapte, alți autori contestă din principiu oportunitatea reducției semnalate. Conform convingerii lor previziunea luată în sine, concepută ca o construcție pur logică este îndestulătoare pentru a verifica justetea, corectitudinea, utilitatea și eficiența ipotezei. Prin urmare, teoreticienii ce deplasează discutarea relației dintre ipoteză și

²⁷ M. Cohen—E. Nagel, *op. cit.*, p. 210.

²⁸ F. Enriques, *Les concepts fondamentaux de la science*, Paris, Flammarion, 1919, p. 281.

previziune pe un astfel de teren, consideră că este de prisos orice adresare la criterii, strict vorbind extralogice, de decizie și de estimare a valorii ipotezei; coerența logică dintre consecințele predictive ale ipotezei ar fi suficiente pentru a ne permite judecăți estimative asupra stării ei.

În ordine istorică, primul care a formulat un astfel de deziderat, pare să fi fost filozoful englez W. Whewell. Preocupat fiind de temeiurile și izvoarele inițiale ca și de cele verificatoare ale construcțiilor teoretico-ipotetice din știință, el contesta cu consecvență și asiduitate necesitatea referirii la fapte, la realitate, la obiect, ș.a.m.d. în întemeierea și dovedirea valorii de adevăr a diverselor construcții de acest fel. De pe un postament teoretic impregnat de apriorism kantian, autorul limita verificabilitatea ipotezelor la procedeul constatării concordanței logice a predicțiilor, ce pot fi făcute pe baza lor. „Teoriile științifice stabilite în diverse epoci — scrie Whewell — au fost verificate în acest mod (în modul prezentat mai sus, n.n.). De ex., teoria epiciclică a fost confirmată fiindcă prezicea corect eclipse de soare și lună...” El adaugă apoi că „...predicțiile, acestea sînt probele că ipoteza este valabilă și într-o măsură mai mare sau mai mică adevărată, chiar dacă implică, după cum s-a recunoscut mai târziu, o reprezentare falsă a cerului”²⁹. Se poate spune deci că, după impresia lui Whewell, veridicitatea unei ipoteze nu decurge din redarea adecvată a structurii reale a unui sistem, ci din coerența logică a predicțiilor pe care ea le autorizează.

Mergînd pe căi filozofice destul de apropiate cu cele ale lui Whewell, cunoscutul filozof englez Karl Popper subliniază la rîndul său că „aprecierea unei ipoteze se poate realiza numai prin deducerea consecințelor (predicțiilor) ce pot fi extrase din această ipoteză”³⁰. Pînă și R. Leclercq, autor care are rezerve față de exagerările la care recurg pozitivistii logici în problema verificării exclusiv logice a unor enunțuri, crede și el că corelarea logică repetată a predicțiilor între ele, aproximarea lor succesivă poate asigura adevărul ipotezei purtătoare a acestora³¹. Scriind că „...previziunea confirmă ipoteza mai mult decît acordul ei cu faptele”³² și S. F. Barker formulează fără echivoc ideea în virtutea căreia predicția este un instrument îndestulător de verificare a ipotezei.

Afirmația că acordul reciproc al propozițiilor tetice sau ipotetice ar fi o dovadă suficientă a veridicității unui sistem teoretic, este privită

²⁹ W. Whewell, *op. cit.*, p. 79.

³⁰ Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1960, p. 315.

³¹ Vezi René Leclercq, *Traité de la méthode scientifique*, Paris, Dunod, 1964, p. 97.

³² S. F. Barker, *Induction and Hypothesis*, Ithaca, Cornell University Press, 1957, p. 46.

cu justificată răceală de epistemologia dialectică materialistă. Cu toate acestea, de pe pozițiile acestei epistemologii, previziunile științifice pot fi luate drept pirghii verificatoare de ipoteze.

Fr. Engels a luat atitudine hotărâtă în recunoașterea și apărarea unei funcționări de acest fel a predicției, scriind: „Sistemul solar al lui Copernic a fost, timp de 300 de ani, o ipoteză pe care puteai să pariezi o sută, o mie, zece mii contra unu, dar totuși numai o ipoteză. Când însă Leverrier, pe baza datelor pe care le oferea acest sistem, nu numai că a dovedit că trebuie să mai existe o planetă necunoscută pînă atunci, ci a calculat locul unde trebuie să se găsească această planetă în spațiul ceresc, și cînd mai tîrziu Galle descoperi într-adevăr această planetă, sistemul lui Copernic era dovedit”³³. Soluția engelsiană duce deci la afirmarea hotărîtă a rolului previziunilor științifice în verificarea ipotezei și în transformarea ei dialectică în teorie dovedită. Însă, o astfel de prefacere poate avea loc numai cu condiția dacă ipoteza de verificat și previziunea verificatoare reprezintă descrieri și reflectări adecvate ale sistemului material considerat, condiție ce nu este recunoscută de Whewell și adepții lui.

6. În înfățișarea nuanțelor multiple pe care le poate îmbrăca conexiunea dintre predicție și ipoteză, trebuie să se țină cont și de acele particularități ale construirii științei contemporane ce au o înrîurire hotărîtoare asupra conexiunii semnalate. În această privință se poate spune că, datorită puternicii matematizării și a începuturilor promițătoare de logicizare axiomatică a științei, ipotezele așa-zis intuitive, spontane, naive ș.a.m.d., devin tot mai mult de domeniul excepției. Intensa pregătire și fundamentare teoretică a ipotezei, exigența crescută față de întemeierea ei logică și faptică, atît în elaborarea cît și în verificarea ei, devine o cerință a cărei izgonire are consecințe nefaste pentru finalitatea cercetării.

Situația prezentată va afecta sensibil și poziția predicției, în sensul că ipoteza poate recurge la predicții cu o probabilitate crescută, mult apropiată de certitudine. Dacă așa stau lucrurile, nu se mai poate susține, cum procedau bunăoară unii autori, că previziunea este prin excelență o operație terminală în raport cu ipoteza și exterioară ei. Dimpotrivă, predicția va fi solicitată, în noile împrejurări, să se manifeste prin ipoteze și în fazele euristice de început ale cercetării științifice. Uzitînd de predicție, cercetătorul va putea, în foarte mare măsură, să-și dea seama cu anticipație de rezultatele la care se poate aștepta perseverînd pe linia ipotezei acceptate. Putem conchide legitim, pe baza premiselor evidențiate în cele precedente, că ipoteza în contextul

³³ Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane* în „K. Marx — Fr. Engels, Opere alese”, vol. II, București, 1955, p. 402.

epistemologiei contemporane cîștigă deopotrivă în fundamentarea teoretică și în potența ei predictivă³⁴.

Nu este mai puțin adevărat însă că procesualitatea complexă a cunoașterii științifice, proprie zilelor noastre, prezintă și dovezi contrarii față de situația mai sus prezentată. Consolidarea teoretică a ipotezei are reversul său în accentuarea notelor de probabilitate și incompletitudine a teoriilor considerate certe.

Într-o explicație materialistă simptomul reliefat, căruia trebuie să-i facă față epistemologia actuală, este dat de mutațiile ce au intervenit la nivelul obiectului de investigat. În vreme ce investigația de care erau legate științele așa-zis clasice se orienta cu precădere spre sisteme statice, dominate de legi cu acțiune univocă, științele moderne se întresează mai ales de sisteme dinamice-complexe, sisteme în devenire calitativă, cu parametri variabili etc., guvernate de legități statistice-probabiliste.

Dacă modelarea aparatajului teoretico-metodologic al cercetării se face în funcție de obiectul acesteia, ne putem da seama de ce schimbarea lui va revoluționa și scheletul logico-teoretic al cercetării. Vor fi deci afectate ipoteza și teoria, și mai ales funcția lor explicativ-cognitivă, ca și cea predictiv-aplicativă.

Consecințele ce decurg pentru predicție din amintita stare de fapt sînt următoarele: a) nota de a fi certă devine practic imposibil de realizat, pînă și pentru predicțiile tetice; b) orice formă de predicție este afectată de probabilitate; în cazul predicției ipotetice valoarea probabilității oscilează între 0 și 1, în cazul predicției tetice această valoare se apropie, asimptotic, de probabilitate; c) predicția nu mai are pretenția la exhaustivitate, ea se mărginește la a determina predictiv numai parametrii fundamentali ai sistemelor; d) în predicție acționează următoarea lege compensatorie: multiplicarea parametrilor de prevăzut are ca efect scăderea gradului ei de certitudine; restrîngerea numărului indicatorilor de prevăzut duce la creșterea certitudinii în prevedere.

7. Pe baza explicațiilor precedente privitoare la funcționarea raportului dintre ipoteză și previziune, avem acum prilejul de a prezenta principalele modele ale raportului considerat așa cum se manifestă ele în conținutul euristicii și epistemologiei de azi.

Din analiza întreprinsă în paginile de față putem desprinde următoarele expresii schematice:

1. $H / P /$

³⁴ O confirmare autoritară a precizării făcute de noi, o găsim în următoarea declarație: „Necesitatea ipotezei este astăzi un loc comun pentru științele evoluat; pînă și un școlar știe că în aceste științe ipoteza a depășit statutul său «ipotetic», caracterul său arbitrar sau de tentație ce pare a se atașa de acest cuvînt, ea este acum inobilată la rang de teorie, fondată pe nenumărate verificări și anticipări confirmate”. (J. Ullmo, *Réalité et causalité dans la méthode scientifique*, în „La Méthode dans les sciences modernes”, Paris, Travail et Méthodes (f.a.), p. 27.

În expresia 1, prin H simbolizăm ipoteza, prin P predicția. Formula dată vrea să exprime ideea că predicția este o componentă organică a ipotezei. Schema prezentată redă, după părerea noastră, starea cea mai frecventă a ipotezei și previziunii, ce ființează în faza euristică a cercetării științifice; fază în care ipoteza cu rol anticipativ (predictiv) este prezentă și de drept și de fapt.

$$2. \quad H \rightarrow P$$

Schema 2 consemnează acele situații destul de frecvente, în care pe baza unor explicații și construcții de formă ipotetică se procedează la deducerea de predicții, cu deschidere spre noi acțiuni practice sau spre noi construcții teoretice.

$$3. \quad H \rightarrow T \rightarrow P$$

Relația 3 vrea să dezvăluie parcurgerea drumului de la ipoteză la previziune, trecându-se prin mijlocirea teoriei certe (T). Schema dată descrie procesul de ansamblu al construirii științei, precum și finalitatea lui aplicativă. Ultimul aspect este redat prin funcționarea predicției rezultate din teorie în procesul activității materiale, ca și a celei de investigație.

Pe baza modelelor schematice ce condensează aspectele cele mai importante ale corelației ipoteză și previziune, ca și pe baza ideilor exprimate în întregul material se pot face unele constatări:

a) Spre deosebire de punctul de vedere după care predicția și ipoteza ar ține de nivele și faze diferite ale cunoașterii științifice, constatăm că cunoașterea ipotetică și cea predictivă pot fi găsite și în planuri identice în ce privește gradul de profunzime și de veridicitate a cunoștințelor. Nu sînt excluse nici cazurile în care cele două operații nu coincid în ce privește profunzimea și valoarea de adevăr a cunoștințelor pe care le exprimă.

b) Punctul de vedere potrivit căruia între ipoteză și predicție ar exista o strictă succesiune temporală și logică, trebuie nuanțat și în același timp înmuiat. Ele pot funcționa și în raporturi temporale de simultaneitate.

c) În discuția precedentă găsim argumente îndestulătoare ce ne conduc la a consemna că nu există o funcție anticipativă a ipotezei științifice distinctă de previziunea însăși. Deci, veleitățile anticipatoare ale ipotezei exprimă de fapt capacitatea predictivă a acesteia.

d) Dacă constatările anterioare sînt juste, vom ajunge la a conchide că ierarhizarea cunoștințelor și a propozițiilor științei în ipotetice și predictive își pierde sensul; și enunțurile de felul celor ipotetice din știință pot ființa ca enunțuri predictive.

e) Împărțirea enunțurilor științei în enunțuri tetice și ipotetice își păstrează însă, ce-i drept cu accentuate nuanțări, întreaga ei rațiune de a fi. Între cele două clase de enunțuri se mențin deosebiri calitative în ce privește atît valoarea lor de adevăr, cît și structura lor logică.

f) Dacă sînt valabile concluziile precedente, atunci se poate spune, cu suficient temei, că previziunea funcționează în și pe baza ipotezei, cît și în legătură organică cu teoria extraipotetică.

g) Prin urmare, dispunem de premise pe baza cărora putem conchide că demersul de ansamblu al construcției științei are loc de la ipoteze sau clase de ipoteze la teorii verificate, și nu de la cunoștințe ipotetice la cunoștințe predictibile.

h) Pentru ca ipoteza să poată funcționa predictiv științific, este necesar să admitem că și ea participă la valoarea de adevăr; firește la un adevăr căruia i se potrivește denumirea de adevăr ipotetic. Un astfel de tip de adevăr exprimă veridicitatea la nivelul întrebării și problemei științifice. El se va putea stabili, pe de o parte, în funcție de concordanța întrebării, problemei sau ipotezei cu temeiurile materiale și formale ce au stat la baza enunțării lor, pe de altă parte, el se stabilește pe baza verificării acestora prin mijloacele predictiv-anticipatoare. Spre deosebire de adevărul ipotetic, adevărul tetic exprimă valoarea de adevăr a soluțiilor, a răspunsurilor, rezultate din investigația științifică, verificate în practica directă și actualizată. Desigur precizările cu privire la cele două tipuri de adevăruri nu ne împiedică să admitem că există și construcții ipotetice și tetice false. După cum nu ne împiedică să conchidem la incompletitudinea adevărului și falsului în construcțiile date.

Legat de problema naturii ipotezei, a conținutului ei de cunoaștere și a valorii de adevăr ce-i este proprie au existat și există controverse serioase între epistemologii subiectiviști și cei materialști. Este însă de remarcat faptul că în descrierea ipotezei sub aspectul formal-terminologic, între cele două orientări filozofice nu există deosebiri.

Se poate afirma deci că și pentru unii și pentru alții, ipotezele sînt problematice, probabiliste, provizorii, condiționate, lacunare ș.a. Subiectiviștii încearcă însă să conceapă ipoteza ca pe o construcție arbitrară, strict convențională, absolut gratuită în raport cu obiectul, în vreme ce, pentru materialști temeiurile obiectuale sînt în permanență luate drept mărturie în construirea și verificarea ipotezei. Iată de ce pentru materialști ipotezele construite după acest tipic se înscriu pe traiectul exprimării, la nivel ipotetic, firește, al adevărului obiectiv.

Cele două moduri de a interpreta ipoteza se vor repercuta și asupra calității ei predictibile. Așa de pildă pentru subiectiviști ipoteza cu funcție predictibilă-anticipativă este pătrunsă de atmosfera îndoielnică și sceptic-dezolantă. Cu alte cuvinte, ei admit de drept previziunea, dar în fapt se îndoiesc că ar putea ființa. Ipoteza construită pe pedestalul materialist al adevărului obiectiv are toate virtuțile de a funcționa predictiv și de drept, dar mai cu seamă de fapt.

КОРРЕЛЯЦИЯ МЕЖДУ ПРЕДВИДЕНИЕМ И ГИПОТЕЗОЙ В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОЙ
ЭВРИСТИКИ И ЭПИСТЕМОЛОГИИ

(Резюме)

В статье анализируются различные варианты понимания корреляции между предвидением и гипотезой. Автор отмечает следующие более значительные типы отношения между этими двумя предвосхищающими действиями, выявленными в специальных исследованиях:

1. Гипотеза и предвидение относятся к разным уровням научного познания как в отношении истинностной ценности знаний, так и в отношении степени логического структурирования.

2. Предвидение может существовать и на основе гипотезы в качестве её последствия

3. Предвидение может существовать в гипотезе, отождествляясь с её предвосхищающей функцией.

4. Понимание предвидения как способ предварительной проверки гипотезы фактами.

5. Предвидение, рассматриваемое как критерий логической проверки гипотезы.

В ходе анализа показывается, что предыдущие варианты не являются неоправданно ошибочными. Их недостаток состоит в том, что ни один из них не исчерпывает вопроса, они дают лишь частичные решения.

На основе элементов, вытекающих из упомянутых решений, учитывая также и способ существования корреляции между предвидением и гипотезой в практике современного научного исследования, автор полагает, что отношения между упомянутыми действиями могут быть включены в следующие формы: 1. предвидение и гипотеза составляют одно целое; 2. предвидение строится на теоретических объяснениях и конструкциях гипотетической природы; 3. переход от гипотезы к предвидению совершается посредством несомненной теории. Эти три варианта объяснены как стороны общего отношения между предвидением и гипотезой и не в их отделении.

CORRELATION BETWEEN PREVISION AND HYPOTHESIS
IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY HEURISTIC AND EPISTEMOLOGY

(Summary)

Within the framework of the paper the author analyzes the different ways of understanding the correlation between prevision and hypothesis. There are pointed out the most significant types of the relation between the two anticipatory operations found in papers of speciality.

1. Hypothesis and prevision belong to different levels of scientific knowledge, both with regard to the value of truth of the knowledge and to the degree of the logical consistence of the structure.

2. Prevision may also exist on the basis of hypothesis as a consequence of that.

3. Prevision may exist in hypothesis, being identified with its anticipatory function.

4. The conceiving of the prevision as a means of anticipatory verification, based upon the actions, of hypothesis.

5. Prevision, understood as a verification of hypothesis.

In discussing the problem the author shows that the previous variables are not irremediable wrong. Their shortcoming is that none of them work up the problem, offering but partial solutions.

On the basis of the elements which result from the above mentioned solutions and taking into account the way of existence of the relation between prevision and hypothesis in the contemporary scientific investigation, the author considers that the relations between the mentioned operations may be included in the following forms: 1) prevision and hypothesis are integral parts; 2) prevision is based on explanations and theoretical constructions of hypothetical nature; 3) the transition from hypothesis to prevision is done through the agency of the certain theory. The three variants are explained as sides of the general relation between prevision and hypothesis and not in their separation.

MIRCEA FLORIAN — GÎNDITOR RAȚIONALIST

de
GHEORGHE TOMA

În acest studiu nu intenționăm să facem o expunere amănunțită a concepției filozofice promovată de acest gînditor. Vom încerca să schițăm doar cîteva linii de orientare, relevînd pilonii de bază ai acestei „reconstrucții”. De aceea, să lăsăm la o parte, pe cît va fi cu putință, prodigioasa sa activitate desfășurată în domeniul istoriei filozofiei. Un lucru se cere a fi precizat, totuși, și în legătură cu acest sector: M. Florian a întreprins, în limitele unei concepții nemarxiste, una din cele mai pătrunzătoare analize a filozofiei idealiste contemporane, în special a subiectivismului. Logician subtil, dublat de un spirit de mare erudiție, el a detașat, pe baza unei remarcabile opere critice, directivele unei noi reconstrucții filozofice. Și dacă opera sa nu excelează totdeauna prin eleganța expresiei, ea se impune însă prin conținut, prin probitatea științifică.

E un fapt deja recunoscut că M. Florian se încadrează, cu fizionomia sa particulară de gînditor, în ceea ce putem numi *curentul raționalist* în filozofia românească din perioada interbelică. Trebuie să subliniem, cum am arătat și cu altă ocazie¹, că e vorba de un raționalism aparte, un raționalism nemarxist *sintetic*, „concret”, „dialectic” sau „reformat”, cum spunea profesorul N. Bağdasar. În orice caz, un raționalism care se opune, în egală măsură, atât iraționalismului cît și raționalismului abstract, mecanicist din secolele trecute.

El nu poate fi însă identificat nici cu așa-numitul *neoraționalism*. Dacă acesta din urmă se limitează, în genere, la domeniul epistemologiei, raționalismul românesc din această perioadă se distinge prin încercarea de a îmbrățișa, într-o viziune cît mai largă, toate sectoarele cugetării filozofice. Am putea spune că acesta este un raționalism cu înclinație constantă spre antropologie, un *raționalism antropologic*. Într-un anume sens el se identifică cu umanismul, ca atitudine gene-

¹ *Stil de gîndire și ideal de viață în opera lui D. D. Roșca*. „Studia Universitatis Babeș—Bolyai”, series Philosophia et Oeconomica, 1965, p. 55.

rală de viață și ca stil de gândire. Rațiunea este una, și cea mai importantă, dintre puterile sufletești ale omului pe care le cultivă și le-a cultivat mereu umanismul.

De aceea, nu există umanism autentic care să nu afirme, într-o formă sau alta, și valoarea de cunoaștere, principial nelimitată, a rațiunii omenești, să nu afirme, deci, raționalismul. Umanismul și raționalismul românesc din perioada amintită, ca și din alte etape istorice, sînt fenomene spirituale *cosubstanțiale*. Umanismul a întărit sub raportul mobilității și comprehensiunii, pozițiile raționalismului. Numai așa se explică faptul că, privit în mare, acest raționalism *nu elimină concretul*, din contră, face eforturi pentru a-l înțelege pe toate planurile de gândire. Ca atare, fără să depășească limitele unei gândiri nemarxiste, raționalismul la care ne referim aici e deschis concretului, manifestă o anumită suplețe. În lucrarea de doctorat am avansat și teza că raționalismul filozofic românesc se împletește, în momentele sale de plenitudine, cu *istorismul*². Cu alte cuvinte, acestui raționalism nu i-a lipsit sentimentul timpului, al neîncetatei deveniri, a continuității și *unicității* momentelor succesiunii istorice.

*

După M. Florian, una dintre preiudecățile care s-au furișat la temelii filozofiei moderne și contemporane, ruinînd-o, a fost aceea a „conținutului de conștiință”. E vorba de teza, de proveniență kantiană, după care ceva există cu adevărat numai în măsura în care intră în relație cu subiectul cunoscător, întrucît există pentru un subiect. Afirmatie încărcată de consecințe negative, pe care unii dintre neokantieni, cum ar fi, de pildă, H. Rickert, au încercat să le evite prin diferite construcții ce s-au dovedit fragile, uneori pur verbale. Una din aceste construcții, poate cea mai naivă, este aceea a „coordonării principiale”.

Pornind de la teza amintită, M. Florian, el însuși format la școala așa-numitului *realism critic* neokantian, va opera o schimbare în termenii problemei, schimbare ce se va dovedi echivalentă cu o adîncă răsturnare de perspectivă. Există, ne spune el, ceva care să nu fie dat de o conștiință sau pentru o conștiință — un *dat* în genere, de sine stătător. Acesta este existența ca atare, privită în sine, pe care M. Florian o situează dincolo de relația epistemologică obiect—subiect.

Cu această afirmație începe, în fapt, ceea ce M. Florian a numit *reconstrucție filozofică*. El a reabilitat, într-un mod personal, filozofia ca teorie a existenței, adică *ontologia*. Așa cum filozofia, spune Florian, „n-a murit după căderea metafizicii, ci mai degrabă s-a întărit, tot așa și puterile ei vor spori cînd teoria cunoștinței va înceta de a mai fi «știința filozofică» de bază. Disciplina care îi va lua locul, desigur că nu va învia din morți ceea ce teoria cunoștinței a doborât, ci mai

² *Logica istoriei la A. D. Xenopol*. Dintre fragmentele publicate din această lucrare amintim următorul: *Seria istorică în filozofia lui A. D. Xenopol*, „Studia Universitatis Babeș—Bolyai”, series Historia, fasc. 1/1966, p. 103—123.

degrabă va asigura vechile cuceriri și va face și altele noi. Această disciplină va fi singura vrednică de a fi desemnată ca știință fundamentală. Punctul ei de reazem, a cărei certitudine trebuie să dezarmeze orice îndoială, nu poate fi decît *datul în genere*, pentru cuvîntul unic că acesta cuprinde un minimum de supoziții ce înfruntă orice îndoială. Cel puțin ca punct de plecare, *datul în genere* poate fi recunoscut de fiecare, chiar dacă aceasta este atît de ostil demonului exactității³.

În fond, avem de-a face aici deocamdată numai cu o abstracțiune, însă cu una din acele abstracțiuni *raționale* prin consecințele ei. *Datul* ca atare, *pivot* al „reconstrucției” pe care ne-o propune acest gînditor, este existentă fără nici o altă determinare, dar și eliberată de orice fel de „supoziție” subiectivistă. Pe lângă faptul că asigură un maximum de generalitate, *datul* ar mai avea și calitatea de a fi „neutral, fiind tot ce poate fi mai general în «real» și «ireal»”⁴.

Trebuie însă precizat de pe acum faptul că, la M. Florian, afirmația privind caracterul *general, neutral și vag* al *datului* are numai o valoare *tranzitorie, relativă, am putea spune chiar metodologică*. E un moment, o treaptă spre altceva. Că înțelesul *datului*, spune el, e la început *vag*, „nu văd în aceasta vreo scădere. Provizoriu, e și trebuie să fie *vag*, în scopul lăudabil al stabilirii unui teren filozofic neutral; dar nu rămîne *vag*, ci dimpotrivă, e treptat *specificat, analizat, în sfîrșit, clarificat* pînă la cel din urmă aspect”⁵.

M. Florian n-a imprimat o formă pe deplin sistematică concepției sale. Totuși, din suita de studii cuprinse în volumul *Reconstrucție filozofică*, ca și din alte scrieri, rezultă o imagine destul de unitară, unde planurile și problemele se leagă în mod necesar unele de altele. Dincolo de numeroasele reveniri se poate întrevădea, cu relativă ușurință, linia unei gîndiri care înaintează progresiv de la abstract la concret, de la nedeterminat la determinat. Ideile sale, toate dezvoltările, sînt dispuse oarecum concentric în jurul cîtorva concepte fundamentale, asupra cărora ne vom opri în cele ce urmează. Caracteristica principală o constituie însă raționalismul și, în limite determinate, dialectica. Apar și elemente de materialism, dar acest materialism e afirmat mai mult *implicit și inconștient*. De altfel M. Florian se ferește să folosească termenul de materialism; el se consideră reprezentant al *realismului* pe care, de cîteva ori, nu ezită să-l opună chiar și materialismului. În orice caz, din afirmația că există ceva dincolo de relația epistemologică, o existență de sine stătătoare, nu derivă imediat, nemijlocit, o concepție materialistă.

O problemă deosebit de importantă, pe care M. Florian o desprinde din analiza obiectului filozofiei, este aceea a raportului dintre filozofie și știință. Obiectul filozofiei îl formează, cum am văzut, „tot ceea ce

³ *Reconstrucție filozofică*, București, 1944, p. 76 și *Cunoaștere și existență*, București, 1939, p. 13.

⁴ *Reconstrucție filozofică*, p. 76.

⁵ *Idem*, p. 77.

este mai general", „tot ceea ce în cunoștința noastră are summum de generalitate", „generalitatea în dat"⁶. În raport cu filozofia, științele speciale studiază „datul particular". Unitatea reală, dintre datul general și cel particular este, pentru M. Florian, temeiul obiectiv al unității dintre știință și filozofie. Deși domenii autonome ale cunoașterii, filozofia și știința „sînt solidare tocmai fiindcă sînt separate; ele nu se pot ignora reciproc". Ele se întilnesc „fiindcă taie același tunel din direcții convergente: generalitatea mai mare în filozofie, mai mică în știință"⁷.

Prin urmare, în concepția lui M. Florian nu există contradicție între știință și filozofie; aceasta din urmă este și ea tot o știință. El respinge teza intuiționistă și, în general, irationalistă, care susține că știința ca atare și rațiunea, au o valoare redusă, *utilitară*, că pe datele furnizate de ele nu s-ar putea construi un ideal superior de viață și cultură. Știința s-ar sprijini pe rațiune, filozofia pe intuiție; rațiunea n-ar avea valoare filozofică și morală. Ea s-ar mișca doar pe planul „logicii solidelor" adică al cantitativului, lăsînd la o parte diversul, calitativul. Meritul lui M. Florian constă în faptul de a arăta că, *principial*, întreața existentă este inteligibilă, adică poate fi conceptualizată.

În același timp, M. Florian, cu un remarcabil simț al paradoxului și antinomiilor, îndreaptă tăișul criticii sale și împotriva *scientismului*, a pozitivismului și neopozitivismului. El respinge, din multiple unghiuri de vedere, tentativa de a dizolva filozofia în știință, precum și de a considera filozofia ca un joc gratuit de abstracțiuni. Naivitatea *scientismului* se sfîrșește, pînă la urmă, cu un fel de scepticism față de filozofie; de cîteva ori analiza critică a *scientismului* e adîncită de M. Florian pînă la portret moral.

Specialistul, observă în mod iust M. Florian, foarte prudent în domeniul său bine limitat, „pătrunde cu temeritate de necrezut în domeniul filozofiei, animat de ascunsa convingere că în filozofie se poate afirma orice, ca și cum opera de mii de ani a filozofiei, cel puțin în ceea ce privește laborioasele rezultate critice, n-ar fi vrednică de nici o considerație"⁸. Or, dacă în filozofie totul este încăduț, „atunci omul de știință se simte îndrituit *a crede* că acele componente generalisime sau filozofice ale științei sale sînt «arbitrare», «conventionale»..."⁹. Științele speciale, ne spune M. Florian, „se află pe același plan, filozofia stă pe un plan mai înalt, fără ca această poziție superioară să închidă — în sensul arătat de iraționaliști — o valorificare mai mare de adevăr"¹⁰. O fuziune completă între știință și filozofie „nu e nici posibilă nici de dorit, însă o uniune personală între «specialist» și «filozof» nu e numai cu puțință dar e și de dorit"¹¹.

⁶ *Ibidem*, p. 79.

⁷ *Ibidem*, p. 82, 83.

⁸ *Ibidem*, p. 82.

⁹ *Ibidem*, p. 82.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 80.

Avem, deci, suficiente elemente pentru a conchide acum că, în analiza raportului dintre filozofie și știință, M. Florian se situează, în principiu, pe poziții înaintate, dialectice. Demnă de remarcat este la el ideea că filozofia e știință, că rațiunea poate să pătrundă existența în resoartele ei cele mai intime. Reproșul pe care i l-am putea face este că nu a analizat, în toată complexitatea ei, funcția metodologică a filozofiei, raporturile adînci dintre cele două planuri ale cunoașterii, deși a așezat problema pe un teren real, deschizînd perspectiva unei rezolvări științifice.

Pe de altă parte ne mai apare aici în mod clar încă un aspect esențial: raționalismul lui M. Florian nu s-a constituit doar printr-o simplă reacție față de iraționalism și mecanicism. El își are rădăcini adînc înfipte chiar în știință; este o încercare de a degaja unele implicații din știința contemporană. Pentru acest motiv nu se poate reduce raționalismul său la *antiiraționalism*, sau la *antimecanicism*. Acestea sînt la el numai două planuri complementare, situate în prelungirea unui nucleu *pozitiv, afirmativ, constructiv*. Cu alte cuvinte, antiiraționalismul și antimecanicismul sînt laturi de o valoare funcțională. Și ceea ce este valabil pentru M. Florian, credem că se impune a fi reținut, într-o măsură sau alta, și pentru ceilalți gînditori români, care fac parte din același larg și foarte diferențiat curent de gîndire filozofică.

•

Un alt concept de bază al filozofiei lui M. Florian este cel de *experiență*, ca punct de pornire atît pentru știință cît și pentru filozofie. În „Prefață” la *Reconstrucție filozofică* el afirmă: „Titlul complet, așa cum a fost gîndit de noi, dezvăluie mai lămurit și mai cinstit, decît presupunerea tehnică, ideea pivotală a întregii lucrări: experiența ca principiu de reconstrucție filozofică”¹². De aceea, pentru el, „filozofia are ca punct de plecare *experiența*, respectul faptului. Nu fiindcă așa dorește cineva, ci fiindcă ea nu poate avea altul. Acest punct inițial e dar necesar și de neocolit”¹³. În primul rînd, categoria de experiență este luată de M. Florian într-o accepțiune foarte largă. Fundamentul reconstrucției, spune gînditorul nostru, „l-am găsit în experiență, însă într-o experiență care a reușit să se despartă de concepția tradițională a acesteia, tocmai pentru ca ea să fie mai din plin decît pînă acum ceea ce trebuie să fie în fapt. Experiența, prin firea ei, nu e mărginită la lumea sensibilă, ci e deschisă la toate chemările lumii, fiind gata să cuprindă în sine nu numai gîndirea, rațiunea sau știința, dar și viața cu toate fețele ei: morală, artă, religie”¹⁴. În alte citeva lucrări, din care amintim *Metafizica și arta*, M. Florian a încercat să extindă conceptul său de experiență, cu rezultate inegale, și în alte sfere ale creației spirituale: artă, religie și chiar morală.

¹² *Ibidem*, Prefață.

¹³ *Ibidem*, p. 172.

¹⁴ *Ibidem*, p. 3.

Avînd un conținut, un sens așa de larg, experiența acoperă *întreaga suprafață a datului*; adică, cum spunea M. Florian, atît „realul” cît și „irealul”. De aceea, o filozofie a datului este, în același timp, și o filozofie a experienței, a concretului. Reforma conceptului de experiență, mai bine zis revenirea la notiunea de experiență, așa cum o întîlnim în știință, înseamnă o revizuire și o precizare a datului. Experiența este datul *determinat, concretizat*, așa după cum actul cunoașterii este datul clarificat. Or, de abia de aici înainte încep să-și facă loc, într-o formă ceva mai clară, mai explicită, ceea ce am putea numi elemente de materialism în gîndirea lui M. Florian.

În al doilea rînd, experiența „se înfățișează ca o impletire inseparabilă, ca o solidaritate intimă a individualului și universalului, a multiplului și unității”¹⁵. Sesizînd tendința spre dialectică a gîndirii științifice contemporane, M. Florian înțelege experiența, concretul, ca o sinteză obiectivă, vie de determinații contrare. Sau universalul, afirmă el, „este imanent experienței și atunci putem explica ordinea din lucruri, sau nu e în lucruri și-l impunem din afară. Iar dacă îl impunem, lucrurile nu sînt obligate să asculte de el. Deci ordinea universală preexistă în realitate, nu e adusă din afară, nu e a priori”¹⁶. „Lumea nu e o desfășurare în linie dreaptă a unor principii simple, nu e o axiomă de coborîre de la universal la particular”¹⁷.

Pentru M. Florian, adesea în spiritul unei gîndiri autentic dialectice, individualul cuprinde și depășește, prin bogăția și vivacitatea sa, universalul. Cu toate acestea nu se poate trece cu vederea următoarea tendință, nu mai puțin reală, a operei sale: epistemologia pe care o elaborează M. Florian pare să se fi sprijinit mai ales pe concluziile ce se degajau din științele naturii, din matematică și, evident, dintr-o anumită filozofie. Dacă ținem seama de acest fapt, atunci devine oarecum explicabil interesul ceva mai redus pe care l-a arătat față de unele sectoare ale filozofiei — legate mai direct de concretul uman. De aici nu se poate desprinde însă concluzia că M. Florian s-a păstrat în limitele raționalismului clasic, mecanicist. El a depășit, pe toate planurile pe care le-a atîns, această formă istorică a gîndirii raționaliste. Din întreaga noastră expunere rezultă, credem, că raționalismul filozofic promovat de M. Florian e mai concret, mult mai elastic și mai dinamic. De aceea, observația pe care am făcut-o mai sus vizează numai o tendință, mai bine zis o nuanță, a raționalismului său. Ea este principial limitată de conștiința gînditorului că filozofia își trage seva din întreaga experiență și nu numai din „experiența științifică”.

Iată, deci, cum este structurat datul, adică existența. Numai pe această temelie este posibilă, pentru acest filozof român, înlăturarea celor două prejudecăți ruinoase: „conținutul de conștiință” și „caracterul creator al conștiinței”. În același timp, conceptul de experiență,

¹⁵ *Ibidem*, p. 183.

¹⁶ *Ibidem*, p. 350.

¹⁷ *Ibidem*, p. 12.

cum l-a înțeles M. Florian, fundamentează, de data aceasta mult mai puternic, și unitatea dintre filozofie și știință. Dacă mai înainte această unitate, fiind legată numai de raportul dintre datul general și cel particular, nu ne apărea destul de concretă, acum ea a căpătat mai multă consistență, mai multă forță de convingere. Obiectul științei, filozofiei, al întregii activități spirituale îl formează experiența; putem spune, realitatea obiectivă. Chiar și atunci cînd se crede că am părăsit experiența, arată M. Florian, „noi continuăm a respira în atmosfera ei. Ca și destinul stoic, experiența îl duce pe cel ce consimte și îl tirăște pe cel ce rezistă. Și pe înălțimi, ca și în adîncimi, răsună același glas”¹⁸.

Înaintînd din verigă în verigă, M. Florian a înfăptuit ceea ce am văzut că promitea: o *determinare* a datului după ce l-a despoiat, mai întii, de orice însușire, reducîndu-l la un simplu fapt de existență. Aceasta este latura ontologică a concepției lui M. Florian; originală și valoroasă în multe privințe. Trebuie însă să arătăm că, deși mare logician și tot atît de mare erudit, autorul *Reconstrucției* n-a beneficiat în aceeași măsură și de ceea ce am putea numi *imaginație filozofică*. Prin această observație nu scădem cu nimic, se înțelege, valoarea intrinsecă a gîndirii sale. Îndemnul ca filozofia să se supună obiectului, la fel ca și știința, e un fapt istorico-filozofic cu repercusiuni dintre cele mai valoroase.

Dacă ar trebui să ne explicăm, totuși, această inegalitate, n-am putea s-o facem decît în mod cu totul ipotetic. Poate că frecventarea asiduă a așa-numitului *realism critic neokantian* să-i fi mai diminuat avîntul constructiv. Poate să fie doar expresia unui coeficient, ireductibil, de subiectivitate. Nu este, de asemenea, exclus nici faptul ca în mod voit M. Florian să se fi angajat, cu precădere, într-o operă de curățire a terenului, pentru a face loc unei direcții filozofice bazate pe experiență, de a înlocui simulacrul cu gîndirea robustă. Și-au spus aici cuvîntul, de data aceasta în mod sigur, și pozițiile metafizice, pe care n-a reușit să le învingă complet.

Un lucru ni se pare a fi cert, în afara oricărei discuții: în persoana acestui gînditor întîlnim o conștiință onestă și responsabilă. Unul din acei gînditori care au făcut o educație istorico-filozofică solidă tinerelor generații; a obișnuit tineretul, cititorul în general, cu dialectica conceptelor, cu demontarea sistemelor filozofice și cu refacerea lor pe coordonate metodologice solide. Ca istoric al filozofiei, M. Florian n-are nimic comun cu istorismul plat, mărunț, care e incapabil să deschidă perspective filozofice mobilizatoare, creatoare. El a înțeles istoria filozofiei nu ca un scop în sine, ci ca o cale care ne poate conduce spre luminișuri noi de cugetare, de creație.

Problema creației, a formării în cultura noastră a unor generații de creație, de autentică creație, a fost, pentru M. Florian ca și pentru alți oameni de cultură valoroși din această perioadă, normă de conduită

¹⁸ *Ibidem*, p. 174.

morală. Niciodată nu s-a pus la noi, pînă acum, cu atîta insistență, această mare problemă. De aceea, în subtextul filozofiei lui Florian găsim și imaginea cetățeanului care, uneori, și-a depășit propria sa poziție socială de clasă.

•

Din felul cum a definit M. Florian obiectul filozofiei, adică experiența, a decurs încă un fapt, încă o sarcină: necesitatea revizuirii *subiectului gnoseologic*. Și în acest caz critica sa este îndreptată atît împotriva conceptului metafizic de inteligență, cît și împotriva intuiționismului, a iraționalismului în general. Intuiționismul bergsonian i-a reținut atenția încă din tinerețe. În fond și la el, ca și la alți gînditori înaintați din această perioadă, problema se reduce la elaborarea unei gnoseologii, a unei *logici* mai largi, în stare să cuprindă experiența în toată adîncimea și pe toată întinderea ei. O asemenea logică, care să înfășoare în conul ei de lumină toată aria experienței, era menită să dezvăluie, de facto, inconsistența intuiționismului, a iraționalismului. De aceea, în liniile ei mari, logica pe care a preconizat-o M. Florian, trebuia să fie concretă, căreia să nu-i fie închisă nici o porțiune a realității, oricît de complexă ar fi ea.

Prima concluzie, pe care am văzut că a scos-o M. Florian din amintita răsturnare de perspectivă, s-a concretizat în afirmația că nu există gîndire creatoare de realitate, în sensul kantian al cuvîntului. Pentru el, gîndirea „are un singur rol: a clarifica obiectul, că obiectul clarificat n-a suferit nici o schimbare, ci și-a dat la iveală structura, nu e altul, ci doar altfel”¹⁹. Prin urmare, scopul gîndirii, eliberată de tendințe antropomorfe, este acela de „a avea însuși obiectul ca un multiplu în unitate sau relație”²⁰. Cu alte cuvinte, *scopul și valoarea* gîndirii rezidă în dezvăluirea structurii obiectului.

Dar acest obiect este la Florian și el altul decît cel care se punea în fața subiectului în vechea ontologie, metafizică, abstractă. În primul rînd, cum am arătat deja, în noua concepție, pe care o analizăm acum, obiect al cunoașterii *intelectuale* poate fi orice latură a existenței: natură, societate, cunoaștere, valori, etc. În al doilea rînd, obiectul acesta se dovedește a fi mai complex și sub un alt aspect: el e constituit, în *esență*, din *unitate*, *multiplicitate* și *relație*. Introducerea termenului de relație și în domeniul ontologiei, nu numai în cunoaștere, marchează o depășire a vechii teorii a existenței. Se știe că vechea ontologie, pînă la Kant, tindea, în ultimă instanță, să reducă totul la substanță și la modificările acesteia, care nu erau altceva decît lucrurile și fenomenele concrete. Desigur, au existat și unele excepții în această perioadă: Leibniz, Diderot, la care întîlnim și elemente de dialectică.

¹⁹ *Logica*, p. 46.

²⁰ *Ibidem*.

În concepția lui M. Florian, reforma logicii se reduce la „fundarea ontologică a cunoștinței”, la „orientarea gândirii spre obiect, nu invers, a obiectelor spre gândire. Centrarea logicii în obiecte, în ordinea ontologică, e adevărata răsturnare a felului de a gândi”. Prin această logică, inclusiv epistemologia, era „eliberată de orice subînțelesuri psihologice”²¹.

Afirmația că logica este „claritatea obiectelor”, „o explicitare a ceea ce este dat implicit”, că „e însuși obiectul avut clar sau explicit”²², ridică problema determinării granițelor dintre filozofie și știință, pe de o parte, logica, pe de altă parte. Precizînd deosebirea dintre logică și celelalte două discipline, M. Florian arată că logica „nu are în competența sa obiectele în particularitatea lor infinită. Ar însemna ca logica să ia locul științelor particulare. Ea nu se ocupă nici de ceea ce este mai general și universal în obiectele privite, deci de noțiunile fundamentale — logica nu e filozofie generală, nu e, cum se spune, cu un termen tradițional, metafizică, nu e ontologică”²³.

Logica, e adevărat, se îndreaptă și ea spre „ceea ce e mai general în fapte sau obiecte, însă cu clauza cunoscută: întrucît obiectele sînt gîndite, determinate sau judecate. Logica se ocupă cu structura generală a obiectelor”; „legile logice sînt legile obiectelor”, „întrucît acestea sînt gîndite”²⁴. Cu alte cuvinte, logica, care „se fondează pe ontologie”, e o disciplină *autonomă* și nu e permis să fie dizolvată în filozofia generală. El și-a dat seama perfect de bine care au fost cîștigurile, dar mai ales pierderile, pe care le-a suferit logica atunci cînd aceasta a fost asimilată ontologiei sau epistemologiei.

Rămîne însă a fi reținut următorul fapt: logica lui M. Florian se constituie pe baza experienței acumulate pe toate orizonturile logicii contemporane. Ea este o logică în care se simte, putem spune la fiecare pas, efortul gînditorului de a lărgi cadrele cunoașterii ca să facă accesibil concretul. O analiză mai adîncă a acestei părți a gîndirii și operei lui M. Florian, analiză care să atingă nu numai aspectele epistemologice generale, ci și aparatul științific concret, ar avea o dublă importanță: *istorică și teoretică*. Istorică, întrucît ea ne-ar ajuta să ne fixăm mai bine imaginea asupra filozofiei sale. Teoretică, deoarece credem că nu puține sînt ideile, observațiile, cuprinse în această lucrare care ar putea să ne sugereze soluții valoroase la unele probleme de actualitate, atît în domeniul logicii cît și al filozofiei.

Pe de altă parte, analizînd raportul dintre *inteligență și emoție*, M. Florian subliniază că actul cunoașterii raționale nu exclude și inter-

²¹ *Ibidem*. Amintim aici studiul lui A. I. Posescu, *Tendințe și poziții ateiste*, studiu în care autorul urmărește această temă la mai mulți gînditori români, printre care și M. Florian. Scrisă în spiritul celei mai bune tradiții a istoriografiei românești, această valoroasă sinteză relevă, cu temei, contradicția pe care o fixează M. Florian între religie și cultură.

²² *Logica*, p. 46.

²³ *Ibidem*, p. 50.

²⁴ *Ibidem*.

venția unor elemente psihologice de altă natură; de pildă a afectivității. Numai hipostazierea emoției, transformarea ei în mijloc principal de cunoaștere, este un pericol pentru filozofie. În fond, el și-a dat seama de limitele conceptului clasic de subiect gnoseologic. Subiectivismul modern, arată M. Florian, „nu relevă rolul subiectului pentru a asigura ceea ce e obiectiv, ci pentru a absoarbe obiectul în adâncirile conștiinței. În această privință subiectivismul modern, în ciuda complexității și ascuțimii reflexiei sale, este tot așa de naiv ca și astronomia veche”²⁵. Considerarea obiectului ca un dat subiectiv, ceea ce se întâmplă totdeauna în filozofia iraționalistă, „întreține confuzia elementelor, face peste puțină știința și pune în primejdie acțiunea noastră”²⁶.

Adevărul, descoperirea lui, presupune acțiune; nu acțiune creatoare de realitate în sens subiectivist. În cunoaștere sînt angajate toate laturile conștiinței. „De aceea relațiile sau dependentele psihologice servesc nu obiectului existenței, ci prezentării sau dezvoltării acesteia în toată complexitatea ei”²⁷. În acest caz, spune M. Florian, evaluarea subiectivă „ține să se integreze ca factor al lumii, așa cum factorul subiectiv din ordinea teoretică, altă dată integrat și el lumii, nu mai pretinde a fi, căci el a încetat a mai trece drept un adaos străin existenței”²⁸.

Prin urmare, M. Florian insistă uneori asupra rolului afectivității în procesul cunoașterii: nu ca un element care se integrează în însuși actul cognitiv, nemijlocit, ci ca o forță auxiliară, propulsoare, binefăcătoare. Nu e deloc imposibil, ne spune el, „ca o puternică pasiune să ajute la descoperirea unui adevăr impersonal”²⁹. În orice caz, și acest aspect trebuie înregistrat și trecut în seria acelor poziții prin care M. Florian se situează deasupra gândirii abstracte.

E demn de amintit faptul că, în *Logică*, de unde am luat aceste texte ilustrative, M. Florian încearcă o rezolvare a problemei raportului dintre *adevăr* și *evaluare*. Evaluarea, cum am văzut, „se integrează ca factor al lumii” la fel ca și „factorul subiectiv din ordinea teoretică”³⁰. Adevărul și evaluarea se sprijină însă la el pe următoarea aserțiune: „Judecata e determinarea obiectelor din ele însele, prin însușirile ce le au, nu prin însușiri străine lor”³¹. Problema merită însă un studiu mai larg. Sesizarea ei a fost însă necesară pentru a întregi imaginea generală asupra gândirii sale.

*

Iată, pe scurt, care au fost momentele principale pe care a vrut să le atingă expunerea noastră — punctele nodale ale concepției gânditorului discutat: *datul*, *experiența*, *logicul*. Ele se situează, cum am

²⁵ *Ibidem*, p. 40.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 80.

²⁸ *Ibidem*, p. 82.

²⁹ *Ibidem*, p. 83.

³⁰ *Ibidem*, p. 82.

³¹ *Ibidem*, p. 63.

arătat și mai înainte, pe o linie ascendentă, constructivă. În orice problemă a pătruns spiritul acestui gânditor, el s-a dovedit fecund. Critica pe care a făcut-o iraționalismului filozofic contemporan este una dintre cele mai temeinice. Nu în aceeași măsură, putem spune chiar că numai intimplător, a reușit M. Florian să dezvăluie rădăcinile sociale ale iraționalismului.

Critica iraționalismului și mecanicismului, făcută de pe poziții înaintate, nemarxiste însă, este numai o latură a operei sale. În prezentul studiu am încercat să detașăm simburile personal, constructiv, central de iradiere ale întregii sale gândiri. Cum am spus: am vrut să trasăm câteva linii de orientare în opera filozofică a lui M. Florian.

МИРЧА ФЛОРИАН — МЫСЛИТЕЛЬ-РАЦИОНАЛИСТ

(Резюме)

М. Florian относится к рационалистическому направлению в румынской философии между двумя мировыми войнами. Речь идёт о *синтетическом, конкретном, диалектическом* рационализме, который, хотя и не является марксистским, противопоставляется в одинаковой мере как иррационализму, так и механицизму. Автор показывает, что этот рационализм имеет постоянную склонность к антропологии и является *антропологическим рационализмом*, который отождествляется в известном смысле с *гуманизмом*, как общее отношение к жизни и как стиль мышления.

В дальнейшем подчёркивается, что философский рационализм М. Флориана нельзя свести к его *антирационалистическим* и *антимеханистическим* позициям. Эти позиции являются у него двумя дополнительными плоскостями, расположенными в продолжении *положительного, утвердительного, конструктивного* ядра; они являются сторонами функционального значения. Автор стремился определить элементы, представляющие собой вклад, оригинальность мышления М. Флориана в румынской философской культуре в упомянутый период.

Как историк философии—хотя он не превысил пределов немарксистского мышления—М. Florian не имеет ничего общего с плоским, мелким историзмом, который вообще не в состоянии открыть творческие перспективы. Он понял историю философии, которую он представил авторитетно в качестве профессора, не как цель в себе, а как школа, как путь, который ведёт к новым горизонтам мышления.

MIRCEA FLORIAN — A RATIONALIST THINKER

(Summary)

M. Florian joined the rationalist trend of the Romanian philosophy between the two world wars. We mean by this a *synthetic, concrete, dialectic* rationalism — though nonmarxist — which opposes both to irrationalism and mechanism. The author shows that this rationalism has a constant inclination towards anthropology, being an *anthropological rationalism* which identified itself, in a certain sense with the *humanism*, as a general life attitude and manner of thinking.

It is also pointed out that M. Florian's philosophic rationalism cannot be limited to his *antiirrationalist* and *antimechanical* attitudes. In the case of M. Florian these

are two complementary planes situated in prolongation of a *positive, affirmative, constructive* nucleus, they are sides of a functional value. The author tried to emphasize these elements which constitute Florian's contribution and his originality of thinking in the Romanian philosophy of the above mentioned period. As historian of philosophy, M. Florian has nothing in common with the plat, trifling historicism which generally is incapable to open creative outlooks. He understood the history of philosophy — which he illustrated with prestige as a professor — not as its own end but as a school, as a way which may lead us to new horizons of knowledge.

ORIENTĂRI ÎN GÎNDIREA FILOZOFICĂ ROMÂNEASCĂ
ÎN TRATAREA CATEGORIEI DE TIMP
ÎN PERIOADA DINTRE CELE DOUĂ RĂZBOAIE MONDIALE

de
GHEORGHE BÎRSAN

Categoria de timp cu întreaga sa problematică a constituit în decursul istoriei și mai constituie și astăzi arena unor aspre dispute și confruntări filozofice. „Înțelegerea timpului — spunea C. Rădulescu-Motru — a dat loc la o mulțime de judecăți greșite. Este înțelegerea care întîmpină poate cele mai multe dificultăți în mintea omenească. Ea este oarecum piatra de încercare a solidității oricărui sistem filozofic. Ea dă caracterul cel mai stabil după care se distinge cultura de incultură, spiritul filozofic serios de spiritul romantic neserios”¹.

Discuțiile generate de teoria relativității și de interpretarea bergsoniană a naturii timpului, au dus la dezvoltarea unor noi aspecte ale structurii temporale a realității de către discipline particulare ce studiau domenii mult mai complexe decît domeniul realității fizice. Astfel în psihologie se punea problema formării reprezentărilor de timp; în biologie se studia rolul factorului timp în adaptarea organismelor; în economie se studia din ce în ce mai intens raportul dintre timpul productiv și cel neproductiv și se punea problema conținutului și orientarea timpului liber cu profundele sale implicații sociologice. Categoria de timp era tot mai mult dezbătută în istorie, în diferite domenii ale culturii etc.

Preocupările gîndirii filozofice din România din prima jumătate a secolului al XX-lea s-au înscris în esență tocmai pe coordonatele acestei necesități. Problematika timpului este abordată în această perioadă, sub o formă sau alta, de numeroși gînditori, e adevărat, de pe poziții foarte diferite, uneori diametral opuse. Semnificativ e faptul că în cadrul Academiei Române s-au prezentat cîteva referate ce vizau direct categoria de timp în lumina noilor date ale științelor particulare și a

¹ C. Rădulescu-Motru, *Vocația*, Ed. Casei școalelor, București, 1935, p. 50—51.

generalizărilor filozofice. Amintim doar că în 1914 Gheorghe Țițeica susținea un discurs despre natura abstracțiilor matematice și despre spațiu și timp, iar în 1920 Ion Inculetz ținea discursul despre „Spațiul și timpul în noua lumină științifică”. În afară de aceasta, unii gânditori de prestigiu din acea vreme, au scris numeroase pagini dedicate problemei timpului sub diferitele ei aspecte.

Fără a intra într-o analiză prea amplă, vrem să scoatem în evidență care sînt, după părerea noastră, cele mai caracteristice direcții și orientări ale modului de interpretare a conținutului categoriei de timp în filozofia românească din această perioadă.

O latură pozitivă a constituit-o însăși înțelegerea categoriei de timp ca una din cele mai importante probleme filozofice, adesea pe fondul larg al interpretării juste a raportului dintre filozofie și științele particulare, iar uneori chiar în strînsă legătură cu rezultatele obținute de științele particulare, în special în domeniul fizicii, biologiei, psihologiei și chiar al istoriei. În esență putem desprinde două orientări fundamentale: linia *substanțialistă* — ce privea timpul ca o entitate de sine stătătoare, independentă de obiectele, procesele și evenimentele realității, timpul ca scurgere în sine, ca matcă, canava a realității, ca albie a tot ce există; și linia *structuralistă*, care înțelegea timpul ca mod de a fi al realității, ca mod de organizare, de structurare a realității în procesul continuei deveniri.

Caracteristică pentru orientarea substanțialistă din gândirea filozofică românească este interpretarea, în ultimă analiză idealistă, cu tendințe spiritualiste, a conținutului categoriei de timp, cel mai pregnant manifestată în gândirea lui P. P. Ionescu. În cazul special al concepției lui P. P. Ionescu timpul este identificat cu subiectivitatea pe planul conștiinței și redus la spațiu pe planul fenomenelor fizice sau biologice.

Astfel, în lucrarea „Ontologia umană și cunoașterea”, el afirmă textual: „... condiția epistemologică a faptului de a simți timpul nu este decît conștiința, care la rîndul ei are drept condiție de existență timpul”, sau „Timpul și faptul de a fi trăit de noi sînt fapte ce se petrec numai în limitele absolutei noastre subiectivități”². Timpul petrecut pe planul subiectivității nu poate fi măsurat — el este doar trăit. În afară de criteriul trăirii există și un criteriu obiectiv al timpului ce se scurge: Măsura. În acest caz, însă, timpul se manifestă prin fenomene reductibile la spațiu, la spațialitate, pentru că toate se reduc la parcurgerea unei anumite distanțe. Autorul mai sus amintit caută corespondentul obiectiv al trăirii timpului în ritmurile fiziologice — „scurgerea sîngelui în artere (sîngele parcurge o anumită distanță), mărirea sau micșorarea cavității pulmonare” etc.; adică în fenomene ale spațiului. „Deci dacă noi căutăm natura obiectivă a timpului în subiect, vom găsi aci sau subiectivitate (ceea ce nu-i decît foarte natural) sau fenomene reductibile la spațiu”³.

² Petru P. Ionescu, *Ontologia umană și cunoașterea*. Ed. Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, București, 1909, p. 144.

³ P. P. Ionescu, *ibidem*, p. 145.

În concluziile sale idealiste P. P. Ionescu merge atît de departe, încît nu numai că reduce pentru domeniul fizic și biologic timpul la spațiu, dar atribuie timpului chiar putere de a genera spațiu, declarîndu-se de acord cu interpretările mistice ale fenomenului deplasării spre roșu, „...vacuul devine plînatate cînd matca temporală se contractă. În acest sens am putea chiar vorbi de o geneză a spațiului prin contractia timpului, ceea ce ar fi în acord cu noile observații despre 'universul în expansiune' atît de discutat de către astronomii contemporani”⁴.

Concluzii și mai pronunțat spiritualiste se găsesc într-o altă lucrare a lui P. P. Ionescu, „Definiția absolutului și cunoașterea”, publicată în Revista de filozofie nr. 1—2 din 1942 — lucrare în care se arată că la baza realității stă absolutul-divinitatea-dumnezeirea.

Dar înțelegerea substanțialistă a timpului reiese dîn următoarea interpretare dată de P. P. Ionescu: „Astfel timpul se pierde printre degete ori de cite ori vrei să îl prinzi, se baricadează în trăit și se ferește de orice încercare de a-l proiecta real. Astfel timpul ni se pare a fi doar o matcă imuabilă în care e dată unitatea creației și unitatea psihologică a omului. Nu o altă dimensiune a spațiului ci un receptacol al Ființei”⁵.

Concluzia lui P. P. Ionescu, că timpul „se pierde printre degete”, că „se ferește de orice încercare de a-l proiecta real” se datorește faptului că timpul nu are o existență de sine stătătoare, nu este o „matcă imuabilă” un „receptacol” și de aceea nu poate fi perceput în afara obiectelor și proceselor realității.

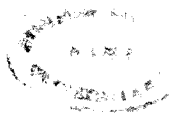
Am insistat asupra concepției lui P. P. Ionescu — nu pentru faptul că el ar fi fost o figură atît de marcantă în filozofia românească din perioada de care ne ocupăm, ci pentru că la Ionescu se observă, pe de o parte, influența bergsoniană în modul cel mai clar, iar pe de altă parte tendința cea mai evidentă de mistificare a datelor științelor particulare.

Un alt gînditor situat pe pozițiile orientării substanțialiste în problema timpului a fost I. Petrovici. În studiul „Ceva despre timp și spațiu” Ion Petrovici sintetizează concepția sa asupra naturii acestor categorii, concepție cuprinsă într-o formă sau alta și în alte lucrări.

Subliniind importanța categoriilor de spațiu și timp în istoria filozofiei cu cuvintele: „...n-au existat alte noțiuni în jurul cărora să se fi îngrămădit atîtea reflecții subtile și să se fi încins atîtea discuții pasionante, ca în jurul ideilor de timp și spațiu”, Ion Petrovici explică interesul stîrnit de ele prin aceea că sînt „cadrele necesare a tot ce există”. Spațiul este *mediul* în care se situează în mod obligatoriu, toate corpurile și deplasările lor, iar timpul este „albia în care necon-

⁴ P. P. Ionescu, *ibidem*, p. 148—149.

⁵ P. P. Ionescu, *ibidem*, p. 146.



diționat se desfășoară toate evenimentele existenței. Și unul și altul formează canavaua naturii așa cum o cunoaștem și cum o cugetăm⁶.

Din această înțelegere a naturii timpului decurge cerința ca el să poată fi palpabil și concret, posibil de a fi cuprins. Dar întrucât timpul — ca și spațiul — nu au o existență de sine stătătoare, când vrem să le cuprindem mai de aproape și să le sesizăm mai precis — ele se sustrag închipuirii noastre „rămânând impalpabile și abstracte”, aproape misterioase, mai cu seamă prin caracterul lor specific de a fi „fără capăt și fără început, cât și prin suverana lor putere deși ambele par fără corp și fără osatură materială”⁷.

Ion Petrovici era conștient că deși între aceste două „mari cadre ale existenței” — sint multe și mari asemănări — ceea ce a făcut ca unui gânditori să le atribuie aceeași origine și același izvor, între ele există totuși, mari deosebiri, ceea ce a dus la nevoia de a preciza care din ele este mai fundamentală și în care se dezvăluie mai deplin structura existenței cosmice. Mai mult decât atât, observînd că filozofia nouă acordă timpului o mai mare importanță și că ea leagă timpul de structura internă a realității și de procesul continuei deveniri și înnoiri, Petrovici se dezice de acest mod de tratare a timpului. „Căci sint motive serioase — spune el — care ne înclină să credem că spațiul cu așezarea lui stabilă, care contrastează cu goana eternă a timpului — aduce existenței unele întregiri și perfecționări, tot așa cum de altă parte, el dă sufletului nostru posibilitatea să-și lărgească sfera desfătărilor. oprind în loc mai multă vreme, senzația fugară a clipei trecătoare. Spațiul mărește și raza conștiinței și amploarea vieții, transformînd în vaste lacuri albastre, torentul care se scurge turbure pe țeava îngustă a timpului”⁸.

Considerăm că I. Petrovici a sesizat în mod just caracterul contradictoriu al realității — stabilitatea și variabilitatea — redat, reflectat de categoriile de spațiu și timp. Dacă timpul reflectă schimbarea stărilor, devenirea, spațiul reflectă stabilitatea, coexistența evenimentelor⁹. Cu toate acestea, autorul „Introducerii în metafizică” acordă mai mare însemnătate stabilității stărilor neschimbate, fundamentului realității ce se găsește într-o „liniște suverană”¹⁰.

Tocmai pentru a salva această stabilitate absolută a ființării acestui „ceva permanent”, Petrovici se ridică împotriva concepției bergsoniene, însă tot de pe poziții idealiste și cu nuanțe antidialectice.

Ca o expresie și mai evidentă a tendințelor de a se opune continuei deveniri a realității în structura sa temporală, sint concluziile pesimiste la care ajunge I. Petrovici. „Din cauză că apa timpului curge fără înțetare, viața noastră însăși pare bizară, curioasă. Trecutul a fost dar

⁶ Ion Petrovici. *Ceva despre timp și spațiu*, „Revista de filozofie” nr. 3/1934, p. 227.

⁷ Ion Petrovici. *Ibidem*, p. 227.

⁸ Ion Petrovici, *ibidem*, p. 228.

⁹ Ion Petrovici, *ibidem*, p. 231.

¹⁰ Ion Petrovici, *ibidem*, p. 235.

nu mai este; viitorul încă nu-i, iar prezentul e o clipă fugară, pe care cînd voiești s-o apuci s-a și scufundat în haosul neființei. E o adevărată tragedie pentru viața noastră, această structură eternă curgătoare, după cum este o ciudățenie această existență, petrecută pe muchea unei clipe, care sosește grăbită din neființa viitorului, pentru a se revărsa îndată în neantul trecutului. Te întrebi cînd trăim și ce fel de trăire este aceasta, între două abisuri căscate, călărind pe un prezent care e și nu e, care vine o clipă pentru a pleca numaidecît?¹¹

Concluziile pesimiste la care ajunge Petrovici sînt determinate de neînțelegerea dialecticii timpului ca mod de structurare a realității, de neînțelegere a faptului că timpul exprimă și se manifestă în procesul devenirii, precum și faptului că deși sesizase natura contradictorie a realității exprimată în categoriile de timp și spațiu, el nu a înțeles natura contradictorie a timpului, care el însuși exprimă nu numai trecerea de la o stare la alta, ci și stabilitatea, conservarea lor. Cu alte cuvinte, Petrovici nu a înțeles, după părerea noastră, că timpul exprimă nu numai succesiunea, ci și durata și coexistența stărilor, fiind unitatea dialectică a acestor trei momente.

Poziția substanțialistă și concluziile pesimiste la care ajunge Petrovici s-au manifestat și în modul cum a fost tratată finitatea și infinitatea timpului. „Dacă sîntem precedați de un timp infinit, atunci trebuia să se întîmple pînă acuma tot ce e posibil a se întîmpla; zilele vieții noastre nu pot adăuga nimica la aceea ce a fost, fiindcă infinitul nu mai poate crește, după cum nici nu poate scădea, — adunarea și scăderea presupunînd întotdeauna cantități limitate; față de un timp infinit nu există epoci mai scurte sau mai lungi, o durată mai mare sau mai mică, desființîndu-se astfel orice diferențiere în mărimi variabile și deosebite. Cînd voim a găsi un înțeles evoluțiunii, trebuie neapărat să plecăm de la un punct al trecutului și să ne îndrumăm către un punct al viitorului, deci să țărmurim timpul între două limite ceea ce este potrivit nemărginirii lui structurale”¹². Aici, deși se apreciază corect faptul că progresul trebuie raportat la ceva. la o etapă dată, nu se are totuși în vedere legătura dialectică între finit și infinit, infinitul neexistînd decît în și prin finit, prin fenomene, evenimente concrete, istoric trecătoare. Conținutul categoriei de infinit nu este înțeles ca o ineputabilă varietate de forme structurale pe care le ia realitatea în existența și mișcarea ei, ci ca mediu, cadru al realității.

Trebuie să menționăm însă, că înțelegerea timpului ca substanță de sine stătătoare, și tendințele de negare sub o formă sau alta a structurii temporale a realității, nu au constituit coordonata principală a cugetării filozofice din țara noastră în perioada de care ne ocupăm, ci dimpotrivă; în gîndirea filozofică românească, la gînditori de mai mare prestigiu și autoritate, întîlnim preocupări de a înțelege mai profund categoria de timp, natura, esența și însușirile timpului —

¹¹ Ion Petrovici, *ibidem*, p. 229.

¹² Ion Petrovici, *ibidem*, p. 230.

timpul ca mod de structurare a realității. În cadrul orientării structuraliste se remarcă în special C. Rădulescu-Motru și D. D. Roșca.

Combătînd materialismul metafizic care concepe realitatea ca fiind dată, ca existînd dintotdeauna, D. D. Roșca dezvoltă ideea continuei devenirii, idee ce se impunea din ce în ce mai mult. Autorul *Existenței tragice* sublinia că o dată cu ideea devenirii, noțiunea de timp — atît de temută de toate sistemele metafizice anterioare — se furișează încetul cu încetul ca factor activ, ca putere ce nu poate fi escamotată, în toate colțurile cugetării noastre, că ea diversifică, individualizează, introduce pretutindenea categoria relativului, acolo unde ne plăcea să vedem pe aceea a absolutului.

Astfel, în *Existența tragică*, criticînd concepția metafizică asupra timpului, autorul îi opune o interpretare nouă, legată de devenirea continuă, de continua creare de noutate. În această nouă optică timpul este înțeles ca „urzeală” substanțială, din care este tesută existența. Departe de a fi o entitate de sine stătătoare, ceva exterior fenomenelor existenței, pentru D. D. Roșca timpul apare ca structură, ca modul lor de a fi.

Ni se pare deosebit de interesantă încercarea lui D. D. Roșca de a arăta că timpul este modul de a fi nu numai a realității fizice, ci și a celei spirituale, adică a vieții sufletești care și ea are o existență reală. (Se știe că autorul *Existenței tragice* consideră existența sub trei aspecte — lumea anorganică, lumea biologică și lumea vieții sufletești.)

„Departe de a fi un ce fără prea mare importanță și influență asupra schimbărilor care au loc aci, timpul este agentul creator, poate unica substanță cu adevărat reală și constitutivă a formei de existență numită viață sufletească”¹³.

Plecînd de la această apreciere, D. D. Roșca consideră că timpul trebuie conceput în ultima analiză ca „forma de existență cea mai sigur reală, ea fiind fundamentul metafizic al întregii existențe și nu numai a celei morale”¹⁴.

Timpul conceput ca urzeală substanțială a existenței, strîns legat și manifestat în evoluție, în continua devenire, în procesul continuei creări de noutate, face posibil ca universul să nu mai fie conceput ca dat din vecii vecilor, iar schimbările ce au loc în el să nu mai fie numai de formă ci de conținuturi. Conform acestei concepții, concepție în care „timpul e stofa esențială a lumii”, Universul ne apare ca „etern provizor, ca neisprăvit în însăși substanța sa metafizică, sau existența în însuși fondul ei metafizică ia caracter istoric. Sau invers: Istoricul îmbracă importanță metafizică”¹⁵.

Ridicîndu-se cu întemeiere împotriva determinismului mecanicist, rigid, autorul *Existenței tragice* ajunge la o negare totală a putinței de

¹³ D. D. Roșca, *Existența tragică*. Ed. Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, București, 1934, p. 102.

¹⁴ D. D. Roșca, *ibidem*, p. 113.

¹⁵ D. D. Roșca, *ibidem*, p. 113.

a prevedea desfășurarea viitoare a fenomenelor și la o ruptură între trecut, prezent și viitor.

Semnaland asimetria desfășurării fenomenelor, a evenimentelor și stărilor de pe poziții profund dialectice, D. D. Roșca subliniază ireversibilitatea temporală a existenței — adică faptul că în procesul continuei deveniri a existenței, tot ceea ce apare nou nu este o repetare, o reproducere identică a ceva existent. Dar realitatea ne demonstrează că devenirea, crearea de perpetuă noutate nu înseamnă numai discontinuitate, ci în același timp și continuitate; noul putînd apare numai pe fundalul, pe baza și datorită a ceea ce există deja, întrucît ireversibilitatea și irepetabilitatea conțin în sine momente repetabile, momente de constanță, momente ce se continuă și tocmai pe această bază este posibilă previziunea științifică.

Trebuie să subliniem însă, că neputința de prevedere a viitorului (prevedere totală, în toate amănunțele, zigzagurile și contradicțiile nici nu poate exista), nu-l duce pe D. D. Roșca la concluzia unei atitudini pasive față de realitate, ci la sublinierea necesității activității umane. „Activitate creatoare de reală noutate în evoluția 'Lumii' cu rol hotărîtor poate nu numai în ce privește destinul nostru personal și al civilizației noastre, ci pe fond larg și adînc metafizic — cu rol decizător de soartă a existenței întregi, a universului putem spune”¹⁶.

Fără îndoială, aceste concluzii înlătură orice urmă sau nuanță de pesimism, de neîncredere în forțele și capacitățile creatoare ale omului.

Gînditorul, în concepția căruia categoria de timp cu întreaga sa problematică ocupă un loc mai important decît la oricare altul din întreaga istorie a cugetării filozofice din România, a fost însă C. Rădulescu-Motru.

Datorită multiplelor planuri sub care s-au pus la acest gînditor problemele timpului, datorită variatelor laturi și aspecte pe care le implică tratarea acestor probleme în concepția sa, precum și a unor contradicții și inconsecvențe la care se ajunge în soluționarea unora din aceste laturi, nu ne propunem să analizăm toate aspectele și întreaga problematică a categoriei de timp cuprinse în atît de vastă operă filozofică a lui C. Rădulescu-Motru. Vrem doar să scoatem în evidență care sînt, după părerea noastră, cele mai importante elemente ale tratării conținutului categoriei de timp în opera autorului *Personalismului energetic* înscrise pe coordonatele interpretării structuraliste a timpului.

Problematica timpului străbate ca un fir roșu toate lucrările lui Rădulescu-Motru, începînd cu lucrările din tinerețe unde în esență se căuta o delimitare între determinismul mecanicist în domeniul fizic și determinismul proceselor psihice și chiar sociale, și continuînd cu lucrările ulterioare, ca *Vocația, Románismul și Timp și destin*. În toate aceste lucrări autorul *Personalismului energetic* urmărește printre altele și scopul de a scoate în evidență faptul că timpul nu este ceva „gol”

¹⁶ D. D. Roșca, *ibidem*, p. 232.

în care există evenimente și procese, că el nu este exterior obiectelor și fenomenelor și independent de ele, ci este modul de structurare a realității în diferitele ei forme de existență. De aici decurge concluzia esențială pentru concepția lui Motru asupra timpului, și anume specificul timpului ca mod de structurare a vieții sufletești față de timpul fenomenelor și proceselor fizice. În lucrarea *Știință și energie* publicată în 1902, Motru sublinia: „... în mediul naturii fizice, o dată stăpîn pe distribuțiunea izvoarelor de energie, omul de știință poate să prevadă cuantumul efectelor cari se pot dobîndi. Data istorică în care aceste efecte se vor produce îi este indiferentă. Pentru dînsu, timpul este numai măsura uniformă și abstractă, prin mijlocirea căreia el exprimă pur și simplu legile de condiționare a fenomenelor, fiecare moment, și ca atare el și poate substitui diviziunii timpului, fără nici moment al duratei este în calculul său perfect identic cu un oricare alt un inconvenient, sistemul de măsură pe care îl dă mișcarea uniformă a unui punct în spațiu.

Cu totul altă importanță revine timpului în desfășurarea energiei sociale. Aici ordinea de succesiune are o valoare specială, căreia nu i se pot substitui fără rest diagramele în spațiu”...¹⁷.

Mergînd pe această linie, Motru se ocupă și de dezvoltarea istorică a reprezentărilor despre timp, a conținutului categoriei de timp în ansamblul său. Considerăm interesante — nu însă lipsite de contradicții și chiar unele interpretări greșite — aprecierile și analiza pe care le face Motru concepțiilor kantiene și bergsoniene asupra timpului.

Ni se pare pozitivă sublinierea faptului că „Filozoful, care formulează în mod definitiv problema timpului în cadrul marilor probleme filozofice — este Imanuil Kant”¹⁸. (Vezi aceeași apreciere făcută de Askin în lucrarea *Problema timpului* apărută la Moscova, în 1967.) Deși C. Motru elogiază rolul lui Kant în punerea și tratarea problemelor categoriei de timp, această tratare nu-l mulțumește: „Înainte de a trece mai departe, remarcăm — scria Motru — că timpul pe care îl are în vedere Kant este numai timpul abstract matematic, pe care îl utilizează ca instrument de măsurătoare științele mecanice și nicidecum timpul din trăirea sufletească”¹⁹; sau în *Vocația*: „... în înțelegerea timpului, dată de Kant, nu intră realitatea istorică; sau dacă intră, această realitate este cu desăvîrșire sărăcită. Timpul istoric este o realitate care nu se lasă să fie pusă în formule matematice”²⁰.

Motru consideră că deși Kant pune problema timpului ca una din marile probleme filozofice — el nu dă și rezolvarea acestei probleme, ci denunță doar rătăcirea în care se aflau pînă la el acei care încercau rezolvarea problemei pe bazele experienței; de aceea Motru sublinia

¹⁷ C. Rădulescu-Motru, *Știință și energie*, Librăria Socec et comp., București, 1902, p. 75—76.

¹⁸ C. Rădulescu-Motru, *Vocația*, Ed. Casei școlilor, București, 1935, p. 52.

¹⁹ C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, Ed. Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, București, 1940, p. 57.

²⁰ C. Rădulescu-Motru, *Vocația*, p. 53.

că: Identificarea timpului subiectiv cu timpul obiectiv — aceea ce Kant numea schematism sau sistemul cel mare al conștiinței omenеști — este de fapt o generalizare neîntemeiată. Adevăratul timp trăit este o realitate vie și nu o abstracție matematică²¹. De fapt Motru accentuează că interpretarea kantiană a timpului nu se deosebea esențial de tratarea mecanicistă specifică secolului al XVIII-lea, de aceea se putea împăca cu „capitalul științific” al acestui secol, „dar foarte greu, aproape imposibil de pus în acord cu capitalul științific al secolului al XX-lea”²².

În opoziție cu concepția kantiană, Motru subliniază existența obiectivă a timpului ca mod de structurare a realității. „Timpul nu este o realitate absolută, în care se încadrează obiectele și faptele naturii, ci este o funcțiune a unității în care ele se petrec. Fiecare unitate își are, înlăuntrul structurii sale spațialitatea și cronologia sa particulară”²³.

Tocmai datorită acestui mod de înțelegere a naturii și esenței timpului, Motru apreciază atât interpretarea bergsoniană a timpului ca mod de structurare a materiei vii, cât și teoria lui Einstein care pune problema structurării temporale a realității fizice. „Generalizarea filozofică ce se deduce atât din filozofia lui Bergson, cât și din teoria lui Einstein, în ceea ce privește problema timpului, este prin urmare interiorizarea acestuia și punerea lui în dependență de unitatea la care el se petrece.

La Bergson timpul se petrece în interiorul unei unități sufletești, la Einstein în interiorul unui sistem material în genere; la amândoi el nu este un cadru imobil și absolut, ci o funcțiune a unei totalități concrete”²⁴.

Autorul *Personalismului energetic* subliniază însă că nici interpretarea bergsoniană și nici rezultatele teoriei lui Einstein nu dau încă o rezolvare definitivă a înțelegerii timpului. Aceste teorii, după aprecierea lui Motru, la care s-au adăugat anumite cercetări psihologice și biologice, au pregătit terenul pentru o soluționare mai completă a atît de discutatei probleme a timpului. „Această convergență dintre punctul de vedere psihologic, cosmic și biologic, este de cea mai mare importanță. Ea dovedește că o bună soluționare a timpului nu mai este departe. Ea plutește oarecum în atmosfera secolului nostru”²⁵.

O problemă deosebit de importantă pentru înțelegerea naturii timpului și a rolului factorului timp o constituie, după părerea lui Motru, soluționarea problemelor spiritualității, a istoriei, a vieții sufletești în ansamblul său. Considerăm justă observația lui Motru, cum că teama de a se ocupa cu fenomenele legate de trăirile sufletești precum și neputința de a explica aceste trăiri pe baza principiilor și legilor

²¹ C. Rădulescu-Motru, *ibidem*, p. 53.

²² C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, p. 59.

²³ C. Rădulescu-Motru, *Românismul*, Ed. Fundația pentru literatură și artă, București, 1936, p. 76.

²⁴ C. Rădulescu-Motru, *ibidem*, p. 75—76.

²⁵ C. Rădulescu-Motru, *ibidem*, p. 76—77.

folosite în explicarea realității fizice, a făcut ca problematica timpului să fie abordată aproape cu exclusivitate de către mecanică. Însă științele istorice și sociale, accentua Motru, în care fondul obiectiv este constituit din manifestări spirituale, nu pot face un pas fără date cronologice. Orice fapt istoric sau social este legat de o geneză și de o evoluție. Orice explicare a lor este o interpretare susținută pe timp. „Ieri, „azi” și „mîine” joacă în ele un rol capital. Ce a fost, ce este și ce va fi: în aceasta se rezumă întreaga cauzalitate istorică și socială”²⁶.

Strîns legat de interpretarea timpului ca mod de structurare a fenomenelor istorice și sociale, Motru introduce noțiunea de destin ca mod specific de manifestare a timpului în viața sufletească. Nu vom analiza întreaga concepție a lui Motru cu privire la destin și raportul acestuia cu timpul, vrem doar să subliniem că în înțelegerea destinului aici nu există nimic mistic, nimic supranatural, nimic teleologic.

Combătînd timpul abstract, aprioric, kantian, Motru sublinia: „Timpul aprioric, în care o conștiință în genere, transcendențială, ordonează experiența, este timpul restrîns la succesiunea cauzală mecanică, este timpul măsurătoarei matematice. În afară de el, este o formă a timpului cu mult mai bogată în însușiri, fiindcă este mai strîns legat de conștiința concretă, vie și reală, a omului, este forma *timpului vital, psihologic și istoric*. Această formă cu numele său vechi se cheamă *destin*”²⁷, sau, și mai concret: „Destinul este ceea ce trebuie să se întîmple, nu în vederea unor scopuri personale sau sociale, de natură politică, economică sau chiar morală, ci ceea ce trebuie să se întîmple după legea imanentă a substanței sufletești pe care individul și poporul o au în sine”²⁸.

Aceasta înseamnă că orice structură apare conform unor necesități și legități — chemată la viață de aceasta pentru a-și realiza toate potențele sale. De aici și un finalism al formelor concrete pe care Motru îl susține.

Sînt interesante aprecierile lui Motru referitoare la unicitatea momentelor de timp — la asimetria structurii temporale a realității — în special a realității denumită viață sufletească, la ireversibilitatea acestei structuri, precum și concluziile practice referitoare la prețuirea timpului în activitatea creatoare a oamenilor. Deosebit de semnificative sînt din acest punct de vedere înțelegerea timpului ca „judecător suprem”, precum și indicațiile referitoare la folosirea rațională a timpului („nu lăsa pe mîine ceea ce poți face azi”).

Din analiza pe care am încercat-o se pot desprinde cîteva concluzii: a) Linia structuralistă în interpretarea esenței și însușirilor timpului se întemeiază pe o înțelegere dialectică a realității (de pildă la D. D. Roșca), pe folosirea rezultatelor științelor particulare, cu

²⁶ C. Rădulescu-Motru, *ibidem*, p. 77.

²⁷ C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, p. 63.

²⁸ C. Rădulescu-Motru, *ibidem*, p. 175.

deosebire a aspectelor psihologice la C. Motru; b) Cu toată influența exercitată de concepția bergsoniană, gânditorii români au criticat, și uneori au depășit unilateralitatea tratării naturii timpului de către filozoful francez, atît de la modă în acea perioadă.

În afară de acestea, în tratarea categoriei de timp, în gîndirea filozofică românească se găsesc elemente deosebit de valoroase ca: înțelegerea timpului ca mod de structurare a realității sub toate aspectele ei — atît a realității fizice și biologice, cît și a vieții sufletești; legarea timpului de devenire de schimbări de conținuturi — elemente interesante și astăzi.

НАПРАВЛЕНИЯ В РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В АНАЛИЗЕ КАТЕГОРИИ ВРЕМЕНИ В ПЕРИОД МЕЖДУ ДВУМЯ МИРОВЫМИ ВОЙНАМИ

(Резюме)

Румынская философия периода между двумя мировыми войнами вошла в координаты проблематики мировой философии. Выделяются два направления в понимании природы, сущности и свойств времени — субстанциалистическое направление, понимающее время как самостоятельную сущность, как русло, канву действительности, направление, проводимое П. П. Ионеску и И. Петровичем, и структуралистическое направление, понимающее под временем способ существования действительности, структурирование действительности, субстанциальное устройство действительности в её непрерывном становлении, проводимое К. Рăдулеску-Мотру и Д. Д. Рошкой.

Автор выявляет в особенности следующие более важные стороны структуралистического направления:

— время, понимаемое как способ существования действительности в её совокупности (физическая, биологическая и общественная действительность);

— время, способ структурирования действительности на различных её уровнях организации, выявляя главным образом значение и специфику времени в области душевной жизни (психологическое время, историческое время);

— время и становление — время и создание непрерывной новизны — асимметрия времени и отсюда необходимость оценки времени в общественной деятельности.

Все эти аспекты обсуждаются в противоположность механистическим взглядам, путём подчёркивания ограничений кантовских и бергсоновских толкований времени.

ORIENTATIONS IN THE ROMANIAN PHILOSOPHICAL THINKING CONCERNING THE TREATING OF THE CATEGORY OF TIME, IN THE PERIOD BETWEEN THE TWO WORLD WARS

(Summary)

The Romanian thinking of the period between the two world wars is placed within the preoccupations of the world philosophical thinking. In the understanding of the nature, essence and properties of the time, two orientations are pointed out. The first is the substantialist orientation which considers the time as an independent entity, as a bottom or groundwork of the reality, orientation promoted by P. P. Ionescu and I. Petrovici. The second is the structuralist orientation which considers the time a mode of being of the reality, the structuring of the reality a substantial structure of the reality in its continuous formation — orientation promoted by C. Rădulescu-Motru and D. D. Roșca.

GH. BIRSAN

The following important aspects of the structuralist orientation are emphasized:
— the time, considered as a mode of being of the reality in its totality (physical, biological and social reality)

— the time, a mode of structuring the reality in its different forms of organization — pointing out especially the importance and the specific of the time in the realm of mental life (the psychological time, the historical time)

— the time and the becoming, the time and the creation of perpetual novelty
— asymmetry of the time and hence the necessity to value the time in the social activity.

All these aspects are discussed in opposition with the mechanical conceptions. The limits of time interpretations of Kant and Bergson are also shown.

DESPRE CUNOAȘTERE, LOGICĂ ȘI ADEVĂR ÎN CONCEPȚIA GÎNDITORULUI C. RĂDULESCU-MOTRU

de

ION V. MESAROȘIU

1. Opera teoretică a gînditorului C. Rădulescu-Motru (1868—1957) cuprinde multe idei valoroase privind problemele științei, sociologia, psihologia, etica, cultura în general și mai cu seamă învățămîntul.

Putem culege din ea observații și considerații importante pentru cultura noastră. Străduințele de a întemeia psihologia pe baze științifice, de a o lega de științele naturii, de a cerceta fenomenele psihice prin metode experimentale, au avut urmări pozitive pentru dezvoltarea psihologiei în țara noastră. Importanța ce a dat-o științei și în special științelor naturii, a contribuit la dezvoltarea în spirit științific a multor generații de intelectuali. Pozitivă este și tendința de a-și realiza concepția filozofică folosind datele științei. Primele lui lucrări în domeniul psihologiei se bazează pe concepția determinismului științific. Cele de logică aduc contribuții valoroase, bunăoară studiul despre valoarea silogismului. În lucrările de filozofie a manifestat o atitudine critică și a făcut observații juste cu privire la concepțiile metafizice mecaniciste. Din lucrările sale, în general privite, se desprinde încrederea în puterea progresului, în posibilitățile omului de a se perfecționa și a crea valori culturale. Apreciem în primul rînd încrederea ce o manifestă C. Rădulescu-Motru față de rolul pe care-l are știința în dezvoltarea societății și față de capacitatea creatoare a poporului. Întreaga sa activitate a fost stăpînită de intențiile cele mai bune de a servi poporul român și cultura sa.

Desfășurată de-a lungul a patru decenii, începînd din 1900 și pînă la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial, opera sa, publicată în numeroase volume de psihologie, sociologie, etică, teoria cunoașterii, logică și filozofie, a exercitat o mare influență asupra dezvoltării instituțiilor culturale și politice din timpul său. Această operă s-a bucurat de aprecieri deosebite din partea unor gînditori și filozofi de valoare de peste hotare. Putem spune că C. Rădulescu-Motru este unul din puținii gînditori români dintre cele două războaie mondiale care a fost

cunoscut, apreciat, citat și comentat de gânditorii de importanță din țările occidentale.

Ceea ce trebuie să observăm când facem aceste constatări și aprecieri este faptul că C. Rădulescu-Motru apare ca una dintre cele mai complexe și în același timp, contradictorii personalități din istoria filozofiei românești. Cu toată bogăția de idei valoroase ce cuprind paginile scrise de el, cu toate datele științifice pe care le utilizează în elaborarea lucrărilor sale, concluziile ultime la care ajunge, mai ales în domeniul teoriei cunoașterii și a logicii, sînt neștiințifice. Pozițiile de gândire de pe care comunică ideile și-și construiește concepția, sînt cele ale idealismului și fideismului.

Influențele filozofilor în care s-a format și condițiile social-politice în care a trăit, și-au imprimat amprentele asupra concepției sale filozofice. În rezolvarea problemelor fundamentale ale filozofiei, C. Rădulescu-Motru se sprijină pe ideile unor gânditori cu mare rasunet: Hume, Kant, Berkeley, Auguste Comte, Stuart Mill, Wundt și Oswald, Mach și Avenarius. C. S. Peirce, James, John Dewey sînt principalii gânditori care l-au ajutat să-și închege concepția filozofică.

Abia la sfîrșitul vieții, după ce a luat contact direct cu operele gânditorilor marxisti, în condițiile create la noi după cel de-al doilea război mondial, C. Rădulescu-Motru a încercat o apropiere de pozițiile materialismului dialectic. Încetarea din viață în 1957 nu i-a îngăduit însă să-și revadă opera în spiritul pe care ajunsese să-l accepte, așa că C. Rădulescu-Motru rămîne în istoria filozofiei românești unul dintre gânditorii cei mai profunzi și multilaterali cu contribuții deosebite la dezvoltarea filozofiei și culturii românești, dar cu orientare idealistă.

2. Supusă unei atente analize, concepția denumită *personalism energetic* constituie un sistem alcătuit din îmbinarea unor idei, adesea foarte deosebite între ele. Concepția militează pentru evoluție și progres, pentru punerea în valoare a demnității omenești. Numai că temeiul și mersul acestui progres, ca și temeiurile demnității omenești, sînt explicate de gânditorul nostru prin coordonate neștiințifice. Negînd ideea determinismului universal care, crede el, „trebuie pe de-antregul revizuită”¹, recurge la determinismul finalist, teleologic, acceptînd toate consecințele la care o asemenea idee poate duce.

În constituirea concepției sale, C. Rădulescu-Motru pleacă de la încercarea de a fundamenta baza „obiectivă” pe care se poate întemeia știința adevărată. Și cum conștiința formală preconizată de Kant (de la care de fapt pornește) nu-l mulțumește, recurge la ideile lui D. Hume și ale lui Berkeley și găsește cu ajutorul lor că adevăratul temei al științei nu poate fi decît conștiința individuală. Dîndu-și însă seama că, mergînd pe această linie, ajunge inevitabil la solipsism și scepticism, operează o corectare în ce privește natura conștiinței individuale, apelînd pentru aceasta la energetismul oswaldian și concludă că con-

¹ C. Rădulescu-Motru, *Lecții de logică*. Ed. Casa Școalelor, București, 1943, p. 174.

știința, deși individuală, are caracter obiectiv, întrucât esența ei e identică cu conținutul universului: prin natura lor energetică universul și conștiința individuală devin termeni identici. Ca urmare, sub variatele aspecte în care se manifestă lumea din afara eului ca și sub variatele aspecte pe care le ia conștiința individuală, se află „raportul constant dintre diferitele forme ale energiei”. Identitatea celor două elemente constituie pentru el garanția obiectivă că conștiința individuală poate constitui temeiul „obiectiv” al științei și al adevărului.

Înzestrată cu asemenea atribute, conștiința individuală devine, pentru Rădulescu-Motru, condiția necesară a cunoștințelor adevărate în sensul că tot ce există, există pentru om sub forma unui produs al conștiinței. Conștiința, scrie el, este „o carte deschisă în care se poate citi evoluția realității”...² tot ce s-a petrecut ca schimbări în universul care ne cuprinde, stă scris în conștiința fiecăruia din noi. Cunoștințele noastre sînt de fapt recunoașteri, sînt reintegrarea schimbărilor petrecute înăuntrul realității³.

Cu alte cuvinte spus, ceea ce putem cunoaște se află în propria noastră conștiință, obiectul experienței științifice vine din propria noastră conștiință. Concluzia, cum vedem, nu e nici nouă, nici originală.

Faptul că autorul folosește la tot pasul terminologia împrumutată din științele moderne, că face multe observații și considerații, care, luate izolat, sînt judicioase și au chiar un caracter materialist nu schimbă cu nimic caracterul concepției denumite personalism energetic.

3. Convingerea că cunoștințele despre univers își au originea în experiența conștiinței individuale l-a determinat pe C. Rădulescu-Motru să respingă și ideea platoniciană despre adevărul etern „deasupra lumii omenești” și ideile aristotelice, mai cu seamă logica, pe care le socotește ca fiind de aceeași natură cu sistemul platonician. Încearcă, fără să reușească însă, să părăsească și pe Kant care, se exprimă el, „descoperă pe baza apriorismului fără concursul experienței adevăruri universale și necesare”. În această poziție față de gînditorii și concepțiile amintite în numele științei moderne, în scopul de a pune în evidență caracterul științific al gîndirii sale, gîndire pe care o crede în acord cu dezvoltarea științelor naturii și a psihologiei. Desigur, combătînd concepțiile după care cunoașterea este contemplare și „ogîndă a realității” și în special combătînd direct „realismul naiv”, C. Rădulescu-Motru face un efort pozitiv. Asemenea concepții nu sînt în acord cu știința. Dar autorul nu rămîne aici. Combate orice înțelegere a cunoașterii ca reflectare a realității și, de acord cu empirio-criticistii și cu pragmatistii înlocuiește premisele kantiene cu premise pe baza cărora se oprește la empirism. Experiența de care vorbește nu se referă însă la cunoștințe provenite de la o realitate existentă în

² C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică*, Ed. I, București, 1912, p. 205.

³ *Ibidem*, p. 204.

afara conștiinței ci la o experiență care a existat în însăși natura simțurilor și a conștiinței. Cu alte cuvinte, fuge de idealismul platonician, fuge de apriorismul kantian, fuge de realismul naiv pentru a rămîne în știință; cade însă în idealismul subiectiv profesat de pozitivisti și pragmatisti. Empirismul lui C. Rădulescu-Motru este un empirism relativist. N-are nimic comun cu empirismul așa cum e înțeles de Bacon sau de Locke. Pentru C. Rădulescu-Motru, conținutul experienței nu vine de la o lume din afară: se află în conștiința subiectului. Actul cunoașterii nu face decît să-l aducă la suprafață, să-l pună în lumină. Evoluția hotărîtă de determinismul finalist conținut în însăși esența universului a înzestrat conștiința cu funcții de cunoaștere care, în fond, nu au alt rol decît de a facilita omului o adaptare cit mai adecvată cu mediul înconjurător, din ce în ce mai complicat. Explicarea acestor funcțiuni nu se deosebește în esență de apriorismul kantian. Funcțiunile de cunoaștere ale conștiinței sînt, după C. Rădulescu-Motru, simțurile și categoriile logice, cu nimic deosebite unele de altele; categoriile logice nu sînt decît prelungiri ale funcțiilor legate de simțuri și date în însăși structura conștiinței. Simțurile nu procură o experiență provenită de la o lume din afară, ci o experiență din „zestrea proprie” a conștiinței, suficientă pentru a servi nevoilor de adaptare la un anumit nivel de dezvoltare. Categoriile și funcțiile logice ale gîndirii n-au alt rol decît acela de a unifica și selecta experiența procurată de simțuri potrivit nevoilor de adaptare a omului la situații din ce în ce mai complicate. Cu alte cuvinte, dezvoltîndu-se din funcțiile biologice primitive, funcțiile logice au, la nivelul lor, o putere de adaptare mai eficientă la mediul tot mai complicat în care se dezvoltă omul. Ca urmare, funcția de cunoaștere a conștiinței — funcția senzorială și logică — nu este aceea de a reflecta interdependențele și legile lumii obiective în conștiință, ci aceea de a pune în lumină, de a selecta, de a ordona și sistematiza o anumită experiență dovedită a fi utilă potrivit anumitor criterii: „Funcția de unitate a conștiinței, scrie gînditorul despre care vorbim, alege din cîmpul întreg al conștiinței datele ce se pot subordona categoriilor judecării, pe care le sistematizează în știință unitară”⁴.

Înlocuirea conceptului de conștiință formală transcendențială cu conceptul de conștiință individuală psiho-filozofică (înzestrat însă cu aceleași atribute) nu schimbă cu nimic caracterul concepției, chiar dacă autorul ei afirmă insistent că o asemenea concepție e în acord cu „spiritul științelor moderne”.

C. Rădulescu-Motru găsește numeroase ocazii să respingă în mod direct concepțiile potrivit cărora actul cunoașterii este considerat act de reflectare. Rămîne la concepția potrivit căreia experiența de care are nevoie omul pentru adaptarea sa la condițiile de mediu nu provine de la o realitate din afara conștiinței, ci din însăși această conștiință ca un produs al propriilor ei funcțiuni.

⁴ C. Rădulescu-Motru, *Lecții de logică*, p. 235.

Cei doi factori, obiectul de cunoscut și subiectul cunoscător fiind de aceeași natură și esență, apar împreună în aceeași experiență. Acest fapt determină imposibilitatea omului de a obține cunoștințe despre o realitate exterioară. El nu poate dezvălui cunoștințe noi, ci numai „recunoașteri” a ceea ce este dat în propria sa conștiință. Conștiința recunoaște „în certitudinile existente în mod psihologic în însuși mecanismul de adaptare și de existență a omului” datele de care are nevoie pentru adaptare și și creează din ele datele necesare adaptării. Omul, scrie C. Rădulescu-Motru, caută adevărul în propria sa experiență, și în acest caz „nu e un simplu observator și contemplator al lumii adevărului, ci este un colaborator activ la construirea acestuia”⁵.

Punerea în evidență a caracterului activ, creator al subiectului în procesul cunoașterii ar fi o subliniere justă, dacă ar recunoaște experiența ca ceva ce vine de la obiecte din afara simțurilor și dacă ar recunoaște procesul de cunoaștere ca reflectare.

C. Rădulescu-Motru se așază pe alte poziții: „Invenția adevărului științific, scrie el, nu provine din proprietatea pe care ar avea-o mintea de a oglindi realitatea ca o placă fotografică, adevărul nu e o copie a realității, ci un substituit al realității creat anume pentru a preîntîmpina cerințele vieții omenești”⁶. Textul citat constituie o critică adresată de autor concepției realismului naiv, justă desigur cu privire la un adevăr înțeles ca oglindire — placă fotografică. Gîndirea nu oglindește realitatea în acest mod. Ceea ce scoatem în evidență din citatul reprodus este faptul că autorul personalismului energetic neagă gîndirii proprietatea reflectorie, neagă cunoașterea ca reflectare și consideră adevărul nu idee ce reflectă ceva din afara conștiinței, ci ceva creat, „inventat” de oameni. Pentru ca gîndirea să aibă proprietate reflectorie, scrie el, ar trebui „să presupunem că mintea omenească nu există ca realitate înlăuntrul naturii, ci deasupra naturii și fără nici un contact cu ea”⁷.

C. Rădulescu-Motru opune teoriei materialiste a cunoașterii pe care o apreciază ca fiind „fără valoare științifică”⁸ teoria potrivit căreia ideile oamenilor, judecățile lor, „afirmațiile omenești” cum se exprimă el, își au baza în conștiința proprie a oamenilor: conținutul ideilor vine din experiența conștiinței și rămîne o creație a conștiinței. Din „zestrea conștiinței” omul creează și inventează felurite afirmații menite să-i dea posibilitatea de a rezolva problemele născute din nevoia adaptării la mediu. Întocmai ca James, C.F.S. Schiller sau Dewey el atribuie conștiinței puterea de a crea, de a inventa mijloacele cele mai potrivite pentru adaptare, și de a face selecția între infinitele afirmații inventate de om, de a alege dintre aceste afirmații pe acele care s-au verificat ca „prielnice vieții omenești” și de a le ordona într-un sistem de cunoștințe.

⁵ *Ibidem*, p. 9.

⁶ *Ibidem*, p. 217.

⁷ *Ibidem*, p. 174.

⁸ *Ibidem*, p. 203.

Acele afirmații care se dovedesc a fi „prielnice vieții omenești”, adică acele care se dovedesc a fi folositoare orientării în viață, acele care, cum ar spune pragmatistii, aduc folos sînt considerate de C. Rădulescu-Motru drept adevăruri științifice, spre deosebire de afirmațiile de esență magică sau religioasă, care, cum vom vedea, constituie adevăruri mai profunde, și de altă natură. Adevărul științific se recunoaște după criteriul statistic: „Adevăr de un om singur, scrie el, nu este adevăr ci o simplă afirmație; ca să fie adevăr trebuie să fie cel puțin în doi, dintre care unul să-l primească prin convingere mijlocită, adică prin verificare”⁹, iar verificarea se face după criteriile indicate și consacrate de experiență. Se consideră verificată, după părerea lui, aceea afirmație care se dovedește că satisface nevoile de adaptare.

Concepția autorului personalismului energetic despre adevărul științific și despre criteriul lui, nu se deosebește, cum vedem, de ideile exprimate în cadrul diferitelor forme de idealism subiectiv. De altfel, el nu neagă influențele de această natură. Considerarea adevărului ca acord al afirmației cu sistemul în care se încorporează, sau ca acord cu „sistemul unei științe speciale” este asemeni definițiilor date adevărului de pragmatisti, de pozitiviști și semantici.

Cunoștințele noastre despre lucruri nu sînt adevărate pentru că mai mulți oameni sînt de acord cu ele și nici pentru că concordă cu un sistem anume construit; din contră, ele sînt acceptate de oameni pentru că sînt adevărate și concordă între ele din același motiv.

Adevărul ideilor și cunoștințelor științifice se relevă în activitatea practică și servește societății să-și creeze condiții tot mai optime de viață. N-ar putea îndeplini acest rol, dacă ar fi inventate din materialul propriu al conștiinței. Cunoștințele pot îndeplini acest rol pentru că sînt reflectări adecvate în gândire ale însușirilor și raporturilor obiective, pentru că sînt reflectări ale legilor după care există și se dezvoltă lucrurile din realitatea materială obiectivă. Ideile și cunoștințele noastre nu sînt adevărate pentru că servesc la „orientarea în viață”, ci servesc la „orientarea în viață” pentru că sînt adevărate — și sînt adevărate, pentru că nu sînt „invenții și creații” ale conștiinței, ci pentru că reflectă adecvat lucrurile existente obiectiv.

Observațiile juste din textele scrise de C. Rădulescu-Motru cu privire la un aspect sau altul al problemelor de care se ocupă, bunăoară considerațiile generale ce le face cu privire la problemele de psihologie genetică, privind unele caractere ale științei, privind dezvoltarea științei în funcție de dezvoltarea mijloacelor de cercetare și măsurare, sau privind rolul observației și experimentului în cercetarea științifică — nu schimbă caracterul concepției sale cu privire la cunoaștere, la natura și caracterele atribuite de el adevărului. În ceea ce este esențial C. Rădulescu-Motru stă pe pozițiile idealismului subiectiv. Explicațiile pe care le dă cunoașterii dezvăluie o concepție cu porți deschise agnosticismului, scepticismului și fideismului.

⁹ *Ibidem*, p. 174.

Criticînd — și pe bună dreptate — concepțiile idealiste și metafizice pentru care adevărul nu poate fi decît etern și absolut, C. Rădulescu-Motru cade în extrema agnostică, susținînd că în știință nu se pot cunoaște decît adevăruri relative, că adevărul logic și științific nu poate fi decît relativ. Dîndu-și însă seamă că rămînînd la această concluzie, ajunge inevitabil la scepticism, caută o ieșire care-l duce la fideism și misticism. Faptul că inventează, alături de adevărul logic-științific cu caracter relativ, „un adevăr abso'ut” de natură extra-rațională, de „intuiție”, de „credință” cum îi spune, care nu poate fi încorporat într-o sistematizare științifică, îl situează pe gînditorul nostru pe linia fideiștilor.

Argumentele prin care susține caracterul de relativitate al adevărului științific, sînt împrumutate din bagajul indeterminiștilor. Găsim în lucrările lui C. Rădulescu-Motru afirmații de felul acestora: „Adevărul este elaborare determinată de poziția relativă a omului de știință și de mijloacele lui de măsurare”¹⁰. Lucrările lui W. Heisenberg pe terenul micro-fizicii, scrie C. Rădulescu-Motru, au dus la constatarea că nu determinismul ci indeterminismul este rezultatul la care ajunge măsurarea științifică¹¹. Și mai departe: „Teoria relativității și a indeterminismului ne invită să căutăm originea adevărului științific în experiența omenească cea ce echivalează cu luarea unei atitudini opuse celei cu care se obișnuise logica veche”¹².

Dar o concluzie care să rămînă la ideea relativității adevărului nu poate conveni autorului concepției personalismului energetic, căci o asemenea concluzie care duce la agnosticism și scepticism este în dezacord cu ideile lui despre rostul și scopul omului în lume, cu ideile lui morale și sociale. O asemenea concluzie ar duce omenirea la disperare. Omul trebuie să aibă certitudini. Aceste certitudini pe care omul le caută și fără de care, scrie autorul, „nu poate trăi”¹³ vin din altă lume și sînt cu totul de altă natură decît natura adevărului științific. Întrucît „înăuntrul istoriei și a timpului” adevărul nu poate fi decît relativ, trebuie căutat un adevăr absolut, în stare să asigure omnirii certitudine și elan. Acest adevăr, scrie C. Rădulescu-Motru, vine dinafara „istoriei și a timpului”.

Spre deosebire de adevărul relativ, adevărul absolut — de intuiție — nu se poate încadra într-o sinteză științifică întrucît acesta este un adevăr personal, un adevăr „de unul singur” care „izvorăște direct din intuiția unui individ”¹⁴. Nu se verifică, ci „se trăiește de unul singur, de mai mulți oameni în același timp, se trăiește succesiv de mai multe generații”. Este mai adînc și mai plin decît cel științific, întrucît nu

¹⁰ *Ibidem*, p. 199.

¹¹ *Ibidem*, p. 15.

¹² *Ibidem*, p. 10.

¹³ *Ibidem*, p. 205.

¹⁴ *Ibidem*, p. 225.

apare dintr-o „experiență redusă și mutilată prin diverse intenționaliități culturale așa cum este adevărul științific”¹⁵.

Poziția de pe care își construiește concepția și variatele influențe pe care le contopește în această concepție nu-i dau posibilitate să ajungă la altă soluție. Ieșirea din impasul agnosticist și scepticist n-a putut-o găsi decît prin postularea unui adevăr absolut de natură extra-umană și extra-rațională. Rezolvarea științifică a problemei cunoașterii, a problemelor logicii și adevărului nu putea fi dată decît de pe pozițiile cărora li se opune autorul concepției personalismului energetic.

4. Rezultă din cele relatate că, deși face dese afirmații că-și înțemeiază filozofia pe știință și folosește datele științei care, luate izolat, sînt valabile, C. Rădulescu-Motru construiește o concepție filozofică neștiințifică. Desigur, critica pe care o face concepțiilor materialiste și metafizice cu privire la modul mecanicist în care interpretează problemele, constituie un element pozitiv în gîndirea lui, dar acest element nu este suficient pentru a considera științifică concepția despre care vorbim. În ceea ce constituie esența, această concepție cuprinde idei de felurite nuanțe împrumutate din filozofia idealistă; interpretarea neștiințifică a problemei fundamentale a filozofiei, a raportului real dintre conștiință și existență determină caracterul concluziilor la care ajunge gînditorul român.

Acest fapt îl determină să refuze conștiinței proprietatea reflectorie și, ca urmare, să combată teoriile materialiste despre cunoaștere ca reflectare, și să accepte pozițiile idealiste potrivit cărora cunoașterea nu poate fi decît act de inventare a adevărului din experiența proprie conștiinței. Acest mod de a înțelege raportul dintre univers și conștiință are consecințe asupra interpretării pe care o dă problemelor de care se ocupă, în primul rînd asupra modului cum explică originea, natura și funcția logică a gîndirii.

Dacă funcția gîndirii este aceea de a face selecție între diferitele afirmații „inventate” și de a ordona și sistematiza cunoștințele ce se dovedesc, am văzut după ce criteriul, adevărurile logice și științifice, știința logicii se reduce la un complex de metode de selecționare și ordonare a reacțiilor și atitudinilor ce duc la adaptarea optimă, se reduce la sistematizarea experienței conștiinței.

Concepția științifică despre cunoaștere nu neagă ideea că cunoștințele își au izvorul în experiență. Din contră, afirmă această idee cu toate dovezile. Numai că experiența la care se referă nu este experiența de care vorbește. C. Rădulescu-Motru; nu este creația propriei noastre conștiințe. Cunoașterea pleacă de la experiența senzorială, dar nu rămîne la ea. Se realizează într-un proces complex de reflectare în forme specifice a realității obiective în conștiința omului. Este, cum zice Lenin, un proces de reflectare bazat pe o serie de abstracțiuni, un proces de constituire a noțiunilor, a legilor¹⁶. Plecînd de la experiență,

¹⁵ *Ibidem*, p. 225.

¹⁶ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*. Ed. E.S.P.L.P., 1956, p. 152.

cunoașterea se ridică în mod dialectic la treapta logică, la nivelul căreia funcțiile gândirii logice dau posibilitatea reflectării în conștiință a lucrurilor obiective sub forma ideilor, a judecăților, și nu numai selecția și organizarea datelor experienței. Sistemul de legi și funcții logice nu e dat „a priori” în conștiință ca o creștere din funcțiile primitive de adaptare ale organismului (altă formă de exprimare a apriorismului kantian) el e cucerit de conștiință, fixat în conștiință ca rezultat al repetării de miliarde de ori, în cursul practicii social-milenare a omenirii, a reflectării formelor și relațiilor obiective.

Legile și formele gândirii logice sînt subiective prin forma lor; prin modul lor de existență, prin conținutul lor sînt însă obiective. Ca funcțiuni ale conștiinței, legile gândirii logice au rolul de a oglîndi în formă specifică adevărul obiectiv. Adevărul nu poate fi identificat cu lucrurile. Adevărate pot fi numai ideile noastre despre lucruri. Dacă are dreptate cînd se războiește cu filozofii care confundă adevărul cu lucrurile și văd în adevăr ceva dat o dată și pentru totdeauna, C. Rădulescu-Motru greșește cînd reduce adevărul la o simplă invenție, cînd neagă conținutul obiectiv al adevărului.

Prin conținutul lui, adevărul este obiectiv și nu subiectiv, cum îl vede el. Este relativ și absolut în același timp. Caracterul de relativitate nu înseamnă negare a elementului de absolut. Înseamnă numai că cunoștințele omului despre lucruri nu pot fi definitive dintr-o dată, ci că ele se întregesc, se precizează, se desăvîrșesc printr-o cunoaștere treptată, și din ce în ce mai în esență. Adevărul e relativ fiindcă limitele lui pot fi lărgite, dar, în același timp, cu toată relativitatea, în el există elemente de absolut: „Din punct de vedere al materialismului modern, adică al marxismului, condiționate din punct de vedere istoric sînt limitele apropierea cunoștințelor noastre de adevărul absolut, necondiționată este însă esența acestui adevăr, necondiționat e faptul că noi ne apropiem de el”¹⁷ și nu în afara istoriei și timpului, ci înlăuntrul istoriei și timpului.

Adevărul absolut poate fi cunoscut într-un îndelungat proces de cunoaștere. La descoperirea lui colaborează generații și generații și pe măsura dezvoltării producției materiale, a tehnicii și a științei, omenirea se apropie tot mai mult de el.

•

Ne-am ocupat în aceste însemnări doar de cîteva din ideile dezvoltate de C. Rădulescu-Motru. Opera sa filozofică însă cuprinde o mare bogăție de idei privind nu numai problemele teoretice ale științei și filozofiei, ci și probleme cu implicații practice de sociologie, politică, morală și cultură. Prezentate într-o unitate și sinteză personală, aceste idei alcătuiesc un sistem filozofic denumit de gînditorul român „personalism energetic”. Constituit în condițiile social-politice din țara

¹⁷ V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în „Opere complete”, vol. 13, E.P., București, 1963, p. 146.

noastră din acea vreme și sub influențele unor gânditori idealiști de diferite nuanțe, sistemul filozofic de care vorbim prezintă închegări artificiale, forțate, elemente fundamentale contradictorii și are un caracter idealist îmbrăcat într-un limbaj scientist. Prin vasta sa operă desfășurată de-a lungul a patru decenii din care putem desprinde multe observații și judecăți juste, C. Rădulescu-Motru rămâne în istoria filozofiei unul dintre principalii reprezentanți ai filozofiei idealiste dintre cele două războaie mondiale.

О ПОЗНАНИИ, ЛОГИКЕ И ИСТИНЕ ВО ВЗГЛЯДАХ МЫСЛИТЕЛЯ К. РЭДУЛЕСКУ-МОТРУ

(Резюме)

Исследование занимается некоторыми основными идеями, развитыми румынским мыслителем К. Рэдулеску-Мотру в его философской системе, названной „энергетическим персонализмом“. Автор показывает роль, которую этот философ сыграл в развитии культуры в Румынии в период между двумя мировыми войнами и выявляет также положительные элементы его философии. Показывает, одновременно, сложный и противоречивый характер этой философии. Несмотря на множество ценных идей, изложенных в трудах румынского мыслителя, несмотря на научные данные, использованные в разработке его воззрения, выводы к которым он приходит, главным образом в области теории познания и логики, являются ненаучными. Румынский философ стоит на позициях идеализма и фидеизма. Автор исследования характеризует творчество К. Рэдулеску-Мотру как идеалистическую философскую систему, облеченную в сциентистский язык, а философа — как одного из основных представителей румынской философии между двумя мировыми войнами.

ON THE KNOWLEDGE, LOGIC AND TRUTH IN THE CONCEPTION OF C. RĂDULESCU-MOTRU

(Summary)

The paper deals with some essential ideas developed by the Romanian thinker C. Rădulescu-Motru in his philosophical system called "energetic personalism". The author shows the role played by C. Rădulescu-Motru in the period between the two world wars and points out the positive elements of his philosophy. The complex and contradictory character of this philosophy is then shown. Despite the valuable ideas included in the papers written by this Romanian thinker and despite the scientific data used for the elaboration of his conceptions, the conclusions, especially those in the field of the theory of knowledge, are non-scientific.

His thinking positions and the influences exerted on him belong to idealism and fideism. The author characterizes C. Rădulescu-Motru's works as being an idealistic philosophical system expressed in a scientist language and appreciates the philosopher as being one of the main representatives of the Romanian philosophy between the two world wars.

VOLTAIRE — GÎNDITOR STRĂIN SPIRITULUI DIALECTIC

de

EUGEN RÓZSA

Este important să se examineze spiritul metafizic din cauză că dominația sa îndelungată cere o explicație care, cel puțin în unele privințe, este departe de a apare la prima vedere. Dar, mai există și un alt motiv. Un mijloc de reper necesar și important îl constituie punctul de vedere opus, fără de care studiul dialecticii riscă să fie abstract¹.

S-ar părea că problema este lesne de rezolvat într-o epocă — în speță secolul al XVIII-lea — dominată de metafizică, în privința căreia n-ar trebui decît să se scoată în relief trăsăturile cele mai importante, spre a se înfățișa baza de sprijin căutată. Dar este preferabil să ne referim la o anumită gîndire filozofică, în care spiritul metafizic a fost în modul cel mai deosebit activ. Dificultatea constă în alegerea justă a acestei concepții, a acestei gîndiri filozofice.

Se pare numai la prima vedere că La Mettrie ar reprezenta în felul cel mai hotărît unghiul de a privi de care înțelegem să ne ocupăm. Impresia aceasta dispare dacă ne gîndim la faptul de mult stabilit că La Mettrie — cu toate că vorbește despre omul-mașină — nu este cu totul străin dialecticii, în special tocmai în domeniul care i-a fost cel mai apropiat, al biologiei. Nu poate fi pus la îndoială că opera lui La Mettrie, în ansamblul ei, este o expresie puternică a spiritului metafizic, mecanicist. Dar La Mettrie nu refuză să vadă existența elementelor dialectice, dacă le întîlnește, și în măsura în care este capabil să le recunoască; La Mettrie nu este surd în mod absolut la vocea dialecticii.

Există însă în secolul al XVIII-lea un gînditor a cărui concepție este expresia pură a polului opus dialecticii, și acest cugetător este Voltaire. S-a constatat și mai demult, și se recunoaște și în literatura

¹ Vezi în acest sens studiile publicate de autor în această revistă: *Concepția materialistă-mecanicistă și dialectica în „Etica” lui Spinoza* (1962), *Dezvoltarea elementelor dialectice în filozofia lui Spinoza* (1963), *Elemente dialectice în gîndirea lui D. Diderot* (1965), *Elemente dialectice în gîndirea lui J. J. Rousseau* (1966).

mai nouă de specialitate², că Voltaire susține ideea invariabilității speciilor, neagă schimbarea naturii umane și în general se arată antievolutionist. În realitate însă este vorba despre mai mult. Pe Voltaire nu l-am caracteriza just spunând despre el că este sistematic ostil spiritului dialectic. Distanțarea sa de dialectică este și mai accentuată: el este cu totul străin spiritului dialectic. Pentru el dialectica nu este „altceva” ci este ceva inexistent. Iată de ce numai într-un anumit sens putem să vorbim aici de opoziție, întrucât opoziția, în general, presupune linie de contact. Or, între Voltaire și dialectică nu există posibilitate de întâlnire.

Este și firesc, de altfel, ca punctul de vedere opus dialecticii, în înțelesul specificat, să fie întruchipat într-un gânditor ca Voltaire, omul reprezentativ, în largă măsură, al secolului său, întrucât în epoca aceea tocmai această orientare opusă, expresie a spiritului metafizic mecanicist, a fost cea dominantă. Just s-a remarcat că „zadarnic am căuta la Voltaire un sistem bine încheșat, și cu atât mai puțin dogmatic. Valoarea lui Voltaire ca filozof constă în procesul gândirii lui, în tendința și direcțiile acestei gândiri”³. Dar toate aceste tendințe și direcții rămân în cadrul metafizicii.

Dominația aceasta a metafizicii, trebuie să o spunem, n-a avut nimic artificial; de altfel, spiritul metafizic a fost atunci nu numai viabil, ci și creator. Nu se pot identifica fără rezerve — și în nici un caz nu se pot identifica referitor la această epocă de înflorire a metafizicii — spiritul metafizic și sărăcirea absolută a realității. Metafizica, considerată pe plan general, înseamnă fără îndoială o sărăcire esențială a vieții. Dar această sărăcire esențială nu este și totală. Într-adevăr, impunerea unor limite înțelegerii lumii și vieții nu implică lipsa de simț pentru orice este nou, lipsa oricărei receptivități față de descoperirile epocii. Dar această sărăcire esențială nu a constituit o piedică nici pentru relevarea anumitor realități bogate, rămase ascunse pentru gândirea epocilor precedente, și care intră în cadrele determinate de spiritul metafizic. Astfel se poate afirma că în această epocă spiritul metafizic a fost încă departe de a-și folosi toate resursele și de a exploata în întregime terenul său, limitat dar întins. În consecință el a putut să fie, și a și fost de fapt în plin avânt, în plină creație. Raportul între spiritul dialectic și cel metafizic, păstrând, desigur, trăsăturile sale esențiale, capătă astfel și o anumită nuanță determinată de epocă, datorită faptului că spiritul metafizic operează încă pentru a da tot ce poate — și în epoca aceasta el mai poate oferi multe. Gândirea lui Voltaire oglindește cele două aspecte ale acestei situații.

Trebuie deci să ne ocupăm de Voltaire, nu de La Mettrie și astfel punctul de vedere opus dialecticii ni se revelează într-un fel neașteptat. Este adevărat că acest moment neașteptat nu se prezintă decît în contextul secolului al XVIII-lea. În privința secolului al XVII-lea, re-

² Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*. Paris, Gallimard, 1965.

³ C. N. Derjavin, *Voltaire*, București, Ed. de stat, 1949, p. 128.

zultatul căutării este cel scontat: acest unghi de vedere opus îl reprezintă Hobbes.

Într-adevăr, în secolul al XVII-lea, prin Hobbes se ajunge, tot înaintînd de altfel, la o sărăcire marcantă a realității, în așa măsură încît, în legătură cu acest filozof, Marx vorbește, în acest înțeles, despre ascetism. Exemplul lui Hobbes arată însă numai că mari posibilități oferite pot să rămînă și nefolosite.

La Voltaire sărăcirea esențială a realității, inerentă concepției metafizice, mecaniciste este asociată cu exercitarea unui simț dezvoltat pentru orice descoperire însemnată și cu o îmbogățire a vederii realității în mai multe aspecte foarte importante. Studiarea lui Voltaire va arăta deci caracterul complex al problemelor ce le ridică metafizica, dacă este privită în manifestările sale concret istorice. Prin Voltaire se poate vedea, într-o formă pură, restrîngerea posibilităților de penetrație în realitate a rațiunii, restrîngere impusă de metafizică. Examinarea concepției lui Voltaire ne arată însă totodată nu numai dominația, ci și vitalitatea încă neepuizată, chiar aducătoare de îmbogățiri, a spiritului metafizic în secolul al XVIII-lea.

Cu atît mai mari apar meritele acelor gînditori, ca Diderot și Rousseau, care meditînd în condițiile vitalității încă creatoare a spiritului metafizic au putut avansa, în anumite puncte însemnate, peste limitele fixate de metafizică.

*

Voltaire s-a găsit în fața unei lumi avînd caractere diferite de cele pe care le-a prezentat știința secolului precedent. Lumii turbioanelor carteziene i-a fost substituită lumea atracției universale newtoniene. Voltaire a recunoscut însemnătatea descoperirilor din epoca sa în general, și importanța deosebită a descoperirii newtoniene în special, devenind, după cum se știe, unul dintre cei mai zelosi propagatori ai fizicii lui Newton. Dar nimic nu l-a putut determina să se îndeparteze de un anumit tip de înțelegere a realității: de tipul mecanicist, metafizic. Se poate constata la Voltaire un simț ascuțit pentru orice noutate, dar totodată și un atașament de o fermitate neschimbată față de modul de explicare moștenit din secolul trecut. Dacă recunoașterea de fapt a importanței noii descoperiri l-a silit să vadă că explicarea mecanicistă nu este suficientă pentru lămurirea întregului conținut al descoperirii, nici un moment nu s-a gîndit la posibilitatea unui alt fel de a explica; el a explicat din descoperire ceea ce s-a putut lămuri prin vechiul tip de înțelegere, identificat cu însăși rațiunea, și restul a preferat să-l declare inexplicabil. Atracția universală este înțeleasă de Voltaire, întrucît ea explică întreaga mecanică cerească. „Atracția este un lucru real, spune Voltaire, deoarece efectele sale se demonstrează și proporțiile lor se calculează”. Dar în privința cauzei atracției universale nu se mulțumește să se refere la o ignorare provizorie, pe care progresul cunoașterii ar putea-o înlătura, ci renunță pur și

simplu la orice explicare. Iată de ce declară: „cauza acestei cauze este în sînul lui Dumnezeu”⁴. Dar fapt este că atașamentul său la spiritul metafizic avînd chiar și consecința aceasta, nu l-a împiedicat pe Voltaire să recunoască și să aprecieze noul în orice domeniu.

Dar Voltaire a fost și în mod direct față în față cu dialectica și nu s-a arătat capabil să o recunoască. Voltaire a văzut întreaga importanță a descoperirii calculului diferențial și integral. Dar n-a putut să opereze recunoașterea dialecticii, în plusă în această teorie, deoarece pentru Voltaire orice altă formă de înțelegere, decît cea mecanicistă, a fost inexistentă. Iată de ce, scoțînd în relief importanța acestei teorii, declară totodată conținutul ei inexplicabil. Iată că Voltaire, care afirmă: „prin această geometrie a infinitului Newton a parvenit la cunoștințele cele mai subtile”, spune și următoarele: „Această metodă de a supune peste tot infinitul calculului algebrei, se numește calcul diferențial sau al fluxiunilor, și calcul integral. Aceasta este arta de a număra și de a măsura cu exactitate ceva a cărei existență nici nu se poate concepe”⁵.

Întregul pasaj compus cu tot atît de mult spirit ca frazele citate, conținînd explicitări și dezvoltări, este foarte revelator pentru atitudinea lui Voltaire. Ne mulțumim însă cu citarea acestor puține cuvinte, deoarece ele rezumă ceea ce este esențial din această atitudine. Astfel se vede că, fiind față în față cu lumea complicată prezentată de știința epocii sale și luînd act de existența acestei lumi în întregimea ei, Voltaire nu înțelege decît ceea ce se poate explica în mod mecanicist metafizic. În felul acesta noul, deși rămîne în multe privințe nepătruns de el, este în orice caz recunoscut și apreciat de Voltaire.

Dar nu trebuie să vorbim aici numai despre simțul de a recunoaște noul ce se prezintă și despre prețuirea descoperirilor operate de alții. Este vorba aici și despre orientarea activă spre sesizarea noului, despre căutarea a ceea ce n-a fost încă descoperit.

Orientarea aceasta devine evidentă, dacă avem în vedere și ideile lui Voltaire despre cunoaștere și dacă le privim prin prisma atitudinii sale față de lumea nouă, prezentată de știința vremii în care a trăit.

Trebuie să vedem de ce atribuie Voltaire cunoașterii senzoriale un rol accentuat, aproape preponderent, iar rațiunii o funcție combinatorie. Aici, desigur, se vedește influența lui Locke, atît de puternică în secolul al XVIII-lea, care s-a manifestat în această epocă prin scoaterea în relief aproape generală a valorii cunoașterii prin simțuri. Voltaire însă e mai îndrăzneț decît Locke, și afirmă că gîndirea este un atribut al materiei, punînd astfel subiectul cunoașterii, fără nici un intermediu imagină, în mod direct, față în față cu experimentul și observația, într-un cuvînt cu experiența, apreciată ca mijloc de bază în descoperire, ca aducătoare principală de nou în știință.

⁴ *Lettres philosophiques*, scrisoarea XV.

⁵ *Ibidem*, scrisoarea XVII.

Dacă considerăm această apreciere a cunoașterii prin simțuri în toate consecințele sale, ca și în legătură cu tendințele fundamentale ale gândirii lui Voltaire, ne convingem că aici nu s-a operat o simplă schimbare de accent, ci s-a schițat o modificare importantă chiar în concepția despre adevăr. Secolul lui Descartes tindea spre cunoștințe certe și complet lămurite. Voltaire însă știa că știința, bazindu-se pe experiență, poate să aducă cunoștințe de tipul aceloră descoperite de Newton, pe care el le considera ca neputînd fi lămurite în cauzele lor. Nu putem să nu constatăm deci că rămînînd fidel tipului de explicare mecanicist, și chiar din cauza acestei fidelități, Voltaire s-a considerat silit să renunțe la caracterul complet lămurit al adevărului, pentru a putea menține atașamentul său la știință. Deși n-a părăsit tipul mecanicist de explicare, nu s-a închis în cercul restrîns al cunoștințelor, explicabile după modelul cartezian, ci scoțînd în evidență importanța experienței, a optat pentru știință. Astfel s-a manifestat — ce-i drept, numai cu prețul unei renunțări importante — graba lui de a se arăta adeptul progresului științei, precum și setea lui de a vedea mărirea terenului cunoștințelor. Vitalitatea spiritului metafizic se dovedește și în felul acesta a fi puternică, întrucît un gînditor atașat într-o măsură atît de accentuată modului de explicare mecanicist putea să se arate ferm hotărît de a nu sacrifica știința. Este adevărat că în epoca aceea, și chiar și mai devreme, ar fi fost imposibil ca un gînditor progresist să sacrifice știința, ajunsă în acele secole să fie una dintre primele valori, astfel încît s-a putut spune atît de frumos: „cel care a rămas în afara științei, a riscat să rămînă la periferia vieții”⁶. Dar trebuie să constatăm totodată că spiritul metafizic n-a încercat imposibilul și recunoaștem că în gîndirea lui Voltaire spiritul metafizic a rămas respectuos față de știință.

După cum rezultă însă și din cele constatate pînă acum, atașamentul la modul de explicare mecanicist, metafizic a făcut să se creeze o adevărată prăpastie între modul de explicare și progresul științei, fapt exprimat prin renunțarea lui Voltaire la adevărul complet lămurit. Nu i-a fost lesne de a trece la acel nou fel de explicare, care să înlătorească această prăpastie.

Ajunși la acest punct, nu putem să nu ne gîndim la problema raportului între metafizică și rațiune, așa cum ea se pune în legătură cu ideile lui Voltaire despre cunoaștere. Există un fel de ambiguitate în acest raport. Punctul de vedere mecanicist, metafizic are caracter raționalist pe de o parte, iar pe de altă parte în aplicare va atrage consecințe ce duc la religie, cel puțin în formularea deistă: universul văzut ca o imensă mașinărie presupune în gîndirea lui Voltaire un factor de punere în mișcare. Iată că în cugetarea lui Voltaire se creează și o încercare de fundamentare a renunțării la adevărul complet lămurit. În orice caz Voltaire s-a oprit la această ambiguitate.

⁶ Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin et Cie, t. I, 1939, p. 162.

Eliminarea acesteia nu a fost ușoară, deoarece putea fi asigurată în mod definitiv numai înlocuind teoria universului identificat cu o mașinărie imensă, prin teoria despre autodinamica realității.

*

Domeniul social-istoric se află în centrul preocupărilor lui Voltaire. Este incontestabil că Voltaire a reînnoit istoriografia. Se poate afirma că în literatura de specialitate s-a realizat un fel de unanimitate în interpretare, după care marele merit de a fi dat o orientare nouă istoriografiei Voltaire l-a realizat prin reliefarea noțiunii de civilizație. Astfel se dovedește că felul de a vedea mecanicist, metafizic nu l-a împiedicat să facă în așa fel încât istoriografia să se îmbogățească și să progreseze într-o măsură remarcabilă. Astfel Voltaire a dat dovadă de spirit creator în modul cel mai accentuat în domeniul în care spiritul metafizic nu putea pătrunde decât ca un musafir nepoftit: în domeniul istoriei.

Impermeabilitatea concepției sale față de dialectică, cu consecințele grave pe care le implică, se manifestă și în domeniul acesta. Voltaire se arată incapabil a se apropia de ideea dezvoltării istorice, el nu-și poate însuși nici măcar ideea continuității istorice, arătându-se indiferent față de orice tradiție. Cu toate acestea, în cugetarea lui Voltaire, concepția mecanicistă departe de a determina o sărăcire a obiectului istoriei, creează posibilități pentru a-l îmbogăți. Această îmbogățire se evidențiază, desigur, în raport cu trecutul istoriografiei, și cu prezentul ei de atunci, caracterizat de persistența influenței concepției de factură teologică a lui Bossuet. Dar opera istorică a lui Voltaire nu include numai tendința de a înlătura din interpretare elementul teologic, ci are semnificația de a fi bazată, în mare măsură, tocmai pe ideea civilizației.

Reliefarea ideii de civilizație, astfel cum ea se prezintă în opera sa istorică, nu s-ar fi putut realiza fără îndeplinirea unor anumite condiții în gândirea lui Voltaire, care pot fi considerate și drept schimbări importante în concepția generală a secolului. Fără să intrăm în analiza conținutului ideii de civilizație, ceea ce ar cere un studiu aparte, putem să aruncăm o privire asupra acestor schimbări însemnate, și care se referă pe de o parte la concepția despre tehnică, pe de altă parte la felul de a considera arta și literatura.

Mărginindu-ne numai la comparația între secolele XVII și XVIII, trebuie să constatăm că nu secolul al XVIII-lea a descoperit importanța tehnicilor și a meșteșugurilor. Cei mai mari gânditori ai secolului precedent, Bacon, Descartes, Spinoza, aveau deja privirea îndreptată spre acest domeniu. Secolul al XVIII-lea a preluat rezultatele obținute anterior în a considera tehnica drept o aplicare a științei și ca un mijloc eficace de a mări bunăstarea, dar i-a adăugat un element de mare importanță: în secolul al XVIII-lea trece pe primul plan efectul tehnicii și științei asupra omului, considerat în ansamblul manifestărilor sale. Voltaire vede în tehnică un mijloc de a combate stările sociale de

barbarie. Tehnica devine astfel, în concepția sa, un mijloc civilizator, face parte din arsenalul civilizației.

Nu numai secolul al XVIII-lea a fost insensibil față de ceea ce mai târziu va apare ca teoria artei pentru artă: chiar secolul al XVII-lea a cerut ca opera de artă și literatură să fie instructivă în sensul de a servi ameliorarea morală. Secolul al XVIII-lea a mai lărgit această problematică, întrebându-se de efectul pozitiv sau negativ al operei de artă și literare nu numai asupra moralei, ci și asupra moravurilor, deschizând astfel perspectiva socială. Voltaire, cu aproape întregul său secol progresist, a înțeles posibilitatea și realitatea efectelor pozitive și a corespuns cerinței de a furniza prin opere literare un conținut de idei, identic cu un mesaj social. Practic aceasta a însemnat pregătirea ideologică a revoluției burgheze nu numai prin lupta directă de idei, ci și prin înfinit de variatele mijloace indirecte ale artei și literaturii. Iar teoretic opera de artă și de literatură, în privința efectului ei, a primit o nouă dimensiune: dimensiunea social-istorică, permițând ca acest efect să dobândească un caracter civilizator.

Dar condamnat fiind de propria sa concepție de a nu putea înțelege dezvoltarea în general și deci nici dezvoltarea civilizației, cum va putea Voltaire să pună la baza operei sale istorice ideea de civilizație? Dacă dezvoltarea nu poate intra în sfera gândirii lui Voltaire, diversitatea, varietatea formelor istorice nu este incompatibilă cu spiritul metafizic. Tocmai în felul acesta i se conturează lui Voltaire soluția. Avînd viziunea diversului istoric, fără a se dezminți ca cugetător metafizic, Voltaire a putut să-și rezerve, în domeniul istoriei, un larg teren de căutare a noului.

Ideea de civilizație apare deja în *Histoire de Charles XII*, unde regele Carol al Suediei, regele cuceritor, este opus lui Petru I al Rusiei, suveran civilizator. În *Siècle de Louis XIV* ideea de civilizație se află în centrul concepției sale. În *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* ideea aceasta dobîndește o imensă perspectivă istorică, iar în *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* ea primește o largă aplicare. Din această operă istorică se degajă ideea formelor de civilizație diferite. Voltaire zugrăvește și societăți extraeuropene, și vorbește cu o caldă apreciere despre societatea Indiei și a Chinei. Nu este vorba de diferite tipuri de civilizație cu ruperea brutală a unității. Aici se realizează mai degrabă trecerea de la unitatea europeană la unitatea universală. Civilizația, așa cum o concepe Voltaire, are un caracter universal uman, cu scoaterea în relief cît se poate de accentuată a diversului în sinul acestei unități universale.

Candide nu este singura operă strălucită a secolului al XVIII-lea, care are în egală măsură valoare literară și filozofică. În această privință primul loc îl ocupă, fără îndoială, *Le Neveu de Rameau*. Dar a afirma — și afirmația aceasta se impune — că *Candide* este comparabilă acestei opere a lui Diderot, înseamnă a da o foarte înaltă prețuire operei lui Voltaire.

Candide desigur nu este opera istoricului Voltaire. Fantezia galopantă a poetului își dă aici curs liber. Dar foarte semnificativ este că se poate vorbi despre concepția lui Voltaire privind istoria, referindu-ne și la conținutul acestei mici capodopere. Acest conținut nu este străin istoriei, deoarece în călătoria ce se efectuează aici, se întâlnesc forme sociale care cu toate că coexistă, se află la diferite niveluri istorice. Dar faptul că pentru Voltaire printr-o călătorie în prezent se poate atinge, în fond, trecutul istoric, devine oarecum simbolul metafizicii.

Ideea de civilizație se conturează într-o largă generalitate în *Candide*. O mare varietate de societăți este prezentată. Este zugrăvit un minuscul stat german cu regim feudal; este desemnat statul comercial modern al Olandei, cu aspecte pozitive puternice, dar având și o anexă colonială; după Portugalia este arătată și republica teocratică a Paraguayului; nu este uitată nici „starea naturală”, ce se afirmă aici sub aspectul vieții unui popor „natural”, care în primitivitatea sa numai natural nu este; nici Parisul nu este înfățișat numai prin trăsături avantajoase, în acest oraș al marelui art de teatru având rol important fanatismul și corupția; Veneția se reliefează ca orașul plăcerilor; un rol însemnat are țara utopică Eldorado.

Dar care este raportul între aceste diferite feluri de moravuri, între aceste societăți diverse? Sigur este că nu există între ele nici un fir unitar și astfel avem aici o serie de tablouri. Astfel și prin această operă — la care nu ne putem aștepta la exactitatea faptelor, dar în care găsim precisa întru chipare artistică a unei concepții bine conturate —, se dovedește că istoria pentru Voltaire înseamnă o serie de forme, o serie de tablouri, bogăția istoriei constând pentru el în bogata diversitate istorică.

Dar faptul că între diferitele forme de civilizații nu există nici un fir unitar, că la Voltaire nu există nici măcar ideea unui progres linear compatibil cu spiritul metafizic, revelează o latură a concepției sale care merită să fie analizată. De altfel nu este exact a afirma că după Voltaire trecutul este constituit numai din dezordini neremediate. Au existat și în trecut perioade strălucite de triumf vremelnic al luminii, ca cele apărute sub domnia lui Petru cel Mare, a lui Henric al IV-lea sau Ludovic al XIV-lea. Dar de unde provine lungul șir de dezordini și cum se formează rarele scilipiri ale luminii? Voltaire încearcă a da o explicație în primul rând atribuind un rol considerabil marilor personaje istorice. El n-ar fi de altfel fiul secolului său dacă n-ar avea o concepție specifică în această problemă și n-ar considera drept mare personaj istoric decât pe cel care este luminat. Oricum însă, rămâne nerezolvată problema apariției și a marelui personaj istoric, chiar astfel prezentat. Concluzia inevitabilă este că Voltaire acordă un foarte mare rol hazardului în istorie. Diversul istoric are și acest aspect de întâmplare.

Dar oricât de mare rol ar avea, hazardul nu este dominant în istorie și în nici un caz nu face ca viitorul să fie plin de incertitudini, iar, în consecință, prezentul să fie dezolant. În caz contrar rațiunea s-ar în-

clina în fața hazardului, dezmințindu-se astfel. Voltaire are însă deplină încredere în rațiune și este convins că prin operele rațiunii, constituite prin cunoștințe descoperite și prin aplicațiile lor acumulate pînă în epoca sa, și care deschid calea către marea operă de luminare a omenirii, triumful rațiunii este asigurat. Astfel, deși atribuie un rol atît de mare hazardului, concepția lui Voltaire constituie totuși un important apel la rațiune, un fel de avertisment insistent la adresa acelor care concep hazardul ca fiind dominant în istorie.

Admițînd posibilitatea învingerii hazardului, Voltaire fundamentează în esență lupta sa și lupta secolului său, care a constituit pregătirea ideologică a revoluției burgheze din Franța. Nu este nevoie a analiza pe larg aspectul acesta atît de bine cunoscut al operei lui Voltaire. Dar nu este superflu de a căuta în această sferă a luptei sale și trăsătura prin care se reliefează actualitatea lui Voltaire. În complexul său de idei, în slujba acestei lupte un rol deosebit de mare îl ocupă ideea dreptății sociale, ideea de a se opune nedreptății cauzate de intoleranță, de fanatismul religios. Ironicul Voltaire, nelipsit de prejudecăți, n-a fost un cavalier al dreptății absolute, dar cruzimea în orice formă a provocat totdeauna revolta sa adîncă. Repulsia sa necondiționată față de orice cruzime a constituit baza atitudinii sale de principiu împotriva nedreptății. S-a mai susținut că din perioada celui de-al doilea război mondial concepția aceasta a dreptății s-a reactualizat⁷. Fărădelegile fascismului și amenințările neofascismului au avut, desigur, efectul de a readuce în actualitate și acest aspect al luptei progresiste.

Dacă în concepția sa despre lume deistul Voltaire face apel la Dumnezeu, viața umană o explică fără a se referi la vreun factor supranatural, nereținînd teza în general susținută de deiști despre nemurirea sufletului. Pentru concretizarea acestei orientări îndrăznețe, Voltaire a încercat mai multe formulări ale problemei morale. Există, fără îndoială, la Voltaire tendința hedonistă. Găsim la el și formula unității între sentiment și rațiune, cu un accent voltaireian pe rațiune. Dar se pare că pentru el fundamentală este concepția despre omul caracterizat prin faptul că trăiește în mijlocul unei civilizații. Examinînd această chestiune, să ne reîntoarcem la *Candide*.

Omul care trăiește în diferitele forme social-istorice, este reprezentat aici aproape numai prin figuri cu grimase. Nici femeile nu sînt cruțate. Grotescul și, de ce să n-o spunem, absurdul se afirmă din plin.

Dintre gînditorii din trecut, în primul rînd acei care s-au dovedit a fi dotați cu simțul de a sesiza absurdul, pot fi considerați ca ducînd prin ideile lor un fel de polemică cu cei care astăzi susțin teorii despre absurdul în viața umană. Voltaire este unul dintre aceștia. Astfel ia forma unui fel de avertisment convingerea sa că absurdul poate intra și pătrunde în variate forme, totdeauna degradante, în viața umană, dar cu toate acestea nu poate face parte niciodată din firea omului.

⁷ René Pomeau, *Voltaire 1959*, în „Europe“, mai—iunie 1959, p. 44—45.

Alături de formele sociale care au produs măști cu strîmbături, în *Candide* este înfățișată într-adevăr și țara utopică Eldorado⁸.

Prin aceasta însă nu s-a rezolvat încă problema interpretării lui Voltaire despre om, cu atât mai puțin cu cât a înțelege raportul între mesajul inclus în partea referitoare la Eldorado și formula finală a lucrării, constituie o problemă nu tocmai simplă. Zugrăvind Eldorado, Voltaire prezintă acele valori pe care le consideră permanente și în care se recunoaște rațiunea: știința și munca. Într-un contrast izbitor cu această expresie a aspirațiilor înalte pare să fie formula finală: să cultivăm numai grădina noastră⁹.

Contrastul se estompează însă, dacă ținem seama de ironia lui Voltaire față de propria sa prezentare, ironie exprimată prin afirmația că aurul doar atunci va fi fără valoare pentru oameni cînd chiar și străzile vor fi pavate cu aur, ca în Eldorado. Nu se exprimă oare astfel necesitatea de a înlătura ceea ce în înfățișarea utopiei sale este considerat de Voltaire ca himeric? Contrastul se estompează și mai mult, dacă ne gîndim la sensul adevărat al formulei finale, poate mult mai bogat decît înțelesul relevant de mulți interpreți. Să nu uităm că truda pașnică de fiecare zi, chiar și limitată — care considerată în sine poate să pară fără perspectivă —, constituie în fond o activitate care nu este străină civilizației; să nu pierdem din vedere că în munca exprimată în formula lui Voltaire există elemente pe care nu le separă o prăpastie de aspectele înalte ale civilizației, ce pot duce la ele; credem că nu ne înșelăm presupunînd că pentru Voltaire conținutul formei finale înseamnă în primul rînd acel aspect al civilizației care este la adăpostul hazardului. Astfel considerată formula finală exprimă, cu o modestie cît se poate de adîncă, un atașament neschimbat față de civilizație și față de opera civilizatorie, atașament care, în sensul concepției lui Voltaire, este identic cu aspirația rațională a omului.

•

Ideile lui Voltaire referitoare la cunoaștere și privind explicarea realității social-istorice ne permit să vedem în ce constă, în concepția sa, rațiunea.

Este fără îndoială just a considera că rațiunea concepută de Voltaire este abstractă, că ea se autolimitează prin recunoașterea unui „prim motor” și că în privința interpretării realității sociale ea își dă o bază idealistă. Rațiunea lui Voltaire este abstractă în sensul că, în unilaterality ei metafizică, este incapabilă să sesizeze realitatea ce se manifestă în dezvoltare. Dar aceasta nu înseamnă că neputincioasă față de sensibilul divers și față de cerințele acțiunii, ea ar fi ruptă în general de realitate; din contră: rațiunea, așa cum o concepe Voltaire, este inseparabilă de cunoașterea prin simțuri, foarte mult accentuată, și se manifestă ca forță civilizatorie într-un înțeles larg al cuvîntului.

⁸ *Candide ou l'Optimisme*, cap. XVII și XVIII.

⁹ *Ibidem*, cap. XXX.

Gînditorii progresiști din Franța secolului al XVIII-lea toți fiind, în fond, pregătitorii ideologici ai revoluției burgheze, nu au fost toți, în același înțeles, fii ai epocii lor. Voltaire a fost omul secolului său, în sensul că gîndirea sa a fost expresia puternică a clasei care fiind în ultima fază a ascensiunii sale, s-a pregătit să ia puterea cu asalt revoluționar. Dar Diderot și Rousseau, exponenți ai micii burghezii, nu au luat în considerare în mod exclusiv numai problemele în ale căror rezolvare burghezia revoluționară s-a afirmat ca fiind în mod direct interesată. Diferența aceasta se conturează foarte bine pe terenul problemei economice. Și Voltaire vede puterea banilor, ca de altfel mulți alții în această epocă, mult mai mulți decît se presupune în general. Dar Voltaire nu face decît să o constate. „Puterea nefastă a banilor“ constituie însă o problemă aducătoare de frămîntări pentru Diderot și Rousseau. Pentru acești gînditori, se pare că într-un oarecare fel există și un viitor mai îndepărtat. Nu au pătruns, desigur, în mod conștient, în nici o formă, în acest viitor mai îndepărtat, dar o oarecare disponibilitate în această direcție este trează în ei. Este interesant de remarcat că elemente dialectice se constată nu la Voltaire, ci la Diderot și Rousseau, cugetători care, dobîndind un orizont mai larg, pe baza acestei disponibilități s-au putut apropia mai mult de complexitatea realității și vieții.

ВОЛЬТЕР — МЫСЛИТЕЛЬ ЧУЖДЫЙ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО ДУХА

(Резюме)

Автор статьи показывает необходимость исследования о метафизике как для объяснения её долговременного господства, так и для выявления значения диалектических элементов, которые проявили себя и во время этого господства.

С этих точек зрения рассматривается мышление Вольтера — наиболее характерное выражение метафизического духа в XVIII-ом веке.

Автор показывает существенное обеднение действительности, присущее любой форме метафизики, и подчёркивает и проявления восприятия нового в рамке, определённой метафизическим духом, имеющим ещё сильную творческую жизнеспособность в эту эпоху.

Эти аспекты подчёркиваются в мышлении Вольтера. Понимаемый им разум является абстрактным, в том смысле, что этот разум неспособен понять сложную действительность в её развитии. Однако это не означает, что разум оторван от любой стороны действительности. Разум, так как понимает его Вольтер, неотделим от познания посредством чувств и направлен к опыту. Однако разум находится в неразрывном единстве и с его цивилизаторской деятельностью, причём идея цивилизации лежит в основе его взгляда на историю и в центре его идей о человеке.

Тем больше заслуга мыслителей, как Дидро и Руссо, которые, развёртывая свою деятельность в условиях господства метафизики и испытывая значительное её влияние, смогли всё же проявить и сильные диалектические элементы в эпоху, в которой ещё не исчерпалась возможность метафизического духа к восприятию нового в различных областях.

VOLTAIRE, PENSEUR ÉTRANGER A L'ESPRIT DIALECTIQUE

(Résumé)

On expose au préalable la nécessité d'une étude sur la métaphysique, tant pour expliquer sa domination de longue durée que pour mettre en relief l'importance des éléments dialectiques qui se sont affirmés même sous l'empire de la métaphysique.

C'est à ces points de vue qu'on examine la pensée de Voltaire, qui fut l'expression la plus caractéristique de l'esprit métaphysique au 18^e siècle.

On décrit l'appauvrissement essentiel de la réalité, inhérent à toute forme de métaphysique, et l'on insiste sur les manifestations du fait d'avoir saisi le nouveau dans le cadre déterminé par l'esprit métaphysique, lequel conserve une puissante vitalité créatrice à cette époque.

Ces aspects se trouvent nettement caractérisés dans la pensée de Voltaire. La raison telle qu'il la conçoit est abstraite dans le sens qu'elle se montre incapable de comprendre la réalité complexe dans son développement.

Toutefois cela ne signifie pas qu'elle serait détachée de tout aspect de la réalité. La raison telle que l'entend Voltaire est inséparable de la connaissance sensorielle et reste orientée vers l'expérience. Mais en même temps la raison constitue une unité indissoluble avec son oeuvre civilisatrice, l'idée de civilisation étant à la base de la conception de Voltaire sur l'histoire et au centre de ses idées sur l'homme.

D'autant plus grand est le mérite de penseurs tels que Diderot et Rousseau qui, dans les mêmes conditions de domination de la métaphysique et sous son emprise encore vigoureuse, ont pu dégager néanmoins de puissants éléments dialectiques à une époque où l'aptitude de l'esprit métaphysique à saisir ce qu'il y avait de neuf dans différents domaines, n'était pas encore épuisée.

NOTE ȘI RECENZII

Sociometria. Literatura sociologică a făcut în ultimii ani progrese însemnate pe linia volumului, varietății tematicе și a calității publicațiilor. În acest cadru este demn de amintit eseuл critic al cercetătorului clujean A. Mihu*.

Cititorii unor reviste ca *Lupta de clasă*, *Probleme de filozofie* etc., sînt familiarizați cu unele constante calitative ale studiilor ce apar sub acest nume: seriozitatea informației, înclinație spre speculație teoretică, finetea analizelor, eleganța stilului etc. În cartea la care ne referim, toate acestea sînt subordonate meritului incontestabil de pionierat. Autorul abordează, pentru prima dată din unghiul de vedere al cugetării marxiste, global și sistematic, problematica complexă a sociometriei, disciplină sociologică născută și dezvoltată în Occident, care își îndreaptă atenția spre studiul raporturilor preferențiale din cadrul grupelor sociale mici.

Conjunctura în care își face apariția lucrarea, amplifică posibilitățile evaluării ei. Tipărirea cărții coincide cu momentul în care sociometria a cîștigat teren considerabil în sociologia burgheză contemporană, a reușit să-și contureze destul de clar obiectul de studiu, deține un sistem categorial și metodologic propriu (indiferent de consistența lui), dar are posibilități de dezvoltare limitate dacă rămîne pe platforma filozofică și

de clasă pe care este situată momentan. Depășirea s-ar putea realiza de pe pozițiile gîndirii materialist-dialectice care are pregătite fundamentele înțelegerii corecte a problematicii grupurilor mici, dar care din motive mai mult sau mai puțin justificate n-au avut pînă în prezent preocupări sistematice și exprese în acest domeniu. Flaborarea unei micro-sociologii științifice (după cum se exprimă autorul), ar putea valorifica cu ceririle cercetătorilor burghezi, ar completa o lacună de proporții și conținut de loc negliabile din sociologia marxistă, și ar răspunde unor cerințe practice ale societății contemporane, în care rolul grupurilor mici primește dimensiuni și sensuri noi, sporite.

Prezentînd succint istoricul sociometriei și discuțiile în jurul definirii acesteia, A. Mihu ne sugerează complexitatea mișcării sociometrice și imposibilitatea tratării ei exhaustive în cadrele acestei cărți. Autorul își propune prezentarea doar a principalelor idei și metode sociologice ale lui J. I. Moreno (... știut fiind faptul că ele au fost elaborate în modul cel mai cuprinzător și că au exercitat cea mai mare influență asupra cercetătorilor sociometriști" (pag. 10).

Pe acestea se bazează cuprinsul tematic al cărții care se distribuie pe două secțiuni, prima analizînd sistemul de categorii și principii ale sociometriei, iar a doua, de proporții mai reduse, prezentînd metodele și tehnicile cu cea mai

* Achim Mihu, *Sociometria. Eseu critic*, Ed. pol., Buc., 1967. 333 p.

mare circulație și utilizare din literatura sociologică și psiho-sociologică.

Cum este și firesc, punctul de plecare al expunerii îl constituie prezentarea discuțiilor și opiniilor formulate de-a lungul citorva decenii, în jurul problemei definiției sociometriei. Ele se grupează în două orientări principale, distincte și divergente. Una, de factură empiristă, reduce sociometria la „...un aspect al ei, anume la unele procedee pur tehnice de măsurare, calculare, ordonare și prezentare grafică a unor fenomene sociale și psihologice” (pag.13) și alta, pe care se situează Moreno însuși, susține necesitatea unei elaborări și a unei fundamentări cât mai teoretice a sociometriei. Cea mai mare parte din adepții acestei orientări definesc sociometria ca fiind știința care se ocupă cu studiul relațiilor preferențiale. Poziția sociologului clujean în această chestiune se relevă din aprecierea explicită că optica empiristă este unilaterală (indicându-ne și rădăcinile ei istorice) și din meticulozitatea cu care a construit imaginea clară a sistemului sociometric. Din noianul de idei și categorii, autorul alege pe cele mai sugestive și necesare înțelegerii spiritului sociometric de speță moreniană.

Datele prezentate sînt suficiente și edificatoare pentru concluzia primă că avem de-a face în cazul sociometriei cu o concepție idealist-subiectivă, metafizică și de factură psihologistă (acordă rolul primordial, determinant în viața socială conștiinței individuale), care constituie sursa permanentă pentru o serie de limite ce-si lasă amprenta pe explicarea detaliată a fenomenelor cercetate. Autorul subliniază caracterul necoincident al raportului dintre imaginea sociometrică despre „universul social” și realitatea socială însăși, fapt semnalat și de unii gânditori renumiți, uneori simpatizanți ai lui Moreno, cum ar fi de exemplu Gurwitsch. Imaginea sociometrică asupra societății generale este incompletă, excluzînd o bogată serie de fenomene ale existenței sociale, ale suprastructurii și chiar importante comunități ca națiunea, poporul. Sociometria nu sesizează factorul cu adevărat determinant al vieții sociale (modul de producție), ridicînd la acest rang interrelațiile dintre conștiințele individuale.

În lumina celor spuse considerăm importantă sublinierea că sociometria, prin

unilateralitatea ei, nu numai că nu este o imagine de ansamblu asupra lumii care să fi revoluționat gîndirea socială și să fi depășit marxismul — așa cum are pretenții Moreno —, „dar nici măcar una care să se ridice la înălțimea unor sisteme sociologice idealiste care și-au cîștigat un loc în istoria sociologiei, cum sînt, de pildă, cele ale lui A. Comte, H. Spencer, Durkheim, Tarde, Leopold von Wiese etc. Bineînțeles, distanța dintre ea și concepția materialistă asupra istoriei este incomparabil mai mare” (pag. 21).

Baza cărții o constituie capitolele dedicate studierii amănunțite și sistematice a categoriilor și problemelor care lămuresc obiectul sociometriei, adică fenomenul complex și interesant al relațiilor interindividuale și locul lor în viața socială.

Urmărind cerințele unei critici științifice, autorul porneste analiza concepției sociometrice de la sublinierea meritului ei, esențial și de netăgăduit, de a fi abordat un aspect real și general al vieții sociale. Complexitatea și rolul ei decurg din poziția „strategică” a relațiilor interindividuale și a grupurilor mici în contextul general social, adică din situarea lor la intersecția dintre individ și societatea în ansamblu. Complexitatea fenomenului cercetat impune abordarea lui multilaterală, din unghiul de vedere al mai multor discipline ca: filozofia, sociologia, psihologia, axiologia etc. Cu acest prilej se subliniază influența existențialismului cu coloratură mistică, a școlii psihologice de sociologie și a freudismului asupra concepției lui Moreno, completînd cu nuanțe noi imaginea noastră generală despre sociometrie.

Pe parcursul expunerii se împletesc armonios: străduința autorului de a dezvălui tot ceea ce este pozitiv în cunoașterea sociometrică, cu critica consecventă a limitelor și lacunelor care decurg din caracterul ei general idealist și metafizic.

Sociometria a surprins fete reale și interesante ale relațiilor interindividuale, explicîndu-le cu ajutorul unei suite de categorii ca tele-element, întîlnirea, creativitatea, spontaneitatea, preferința, grupul mic, rol etc., dar n-a putut fi consecventă în dezvăluirea esenței, amplorii, rolului lor în dinamica vieții sociale. Din sinteza acestor limite se constituie teza fundamentală teoretică a sociometriei că

relațiile interindividuale preferențiale din cadrul microgrupurilor sînt determinante în dezvoltarea vieții sociale.

Un merit deosebit al cărții este explicarea superiorității sociologiei marxiste în *posibilitățile* înțelegerii corecte și complexe a problematicii abordate de sociometrie. Autorul se referă la o serie de teze fundamentale ale concepției materialismului istoric care explică de ce marxismul, cu toate că n-a avut preocupări exprese în acest sens, e capabil să înțeleagă corect natura, dialectica relațiilor interindividuale, adevărul lor loc și rol în viața socială.

Spiritul analizei materialist-dialectice constituie o garanție și pentru obiectivitatea și măsura aprecierilor cu privire la funcția transformatoare, curativă a mijloacelor sociometrice. Fără să ignore aportul lor la îmbunătățirea relațiilor dintre oameni în diferite domenii ale vieții sociale, chiar socialiste, ea oferă argumente temeinice împotriva teoriei moreniene cu caracter utopic, conform căreia viitorul ar rezerva „revoluției sociometrice” rolul de transformator al vieții sociale.

Din capitolele părții a doua a lucrării, consacrată metodelor sociometriei, reține atenția în primul rînd modul caracterizării generale a acestora, modul surprinderii corelațiilor lor cu ceea ce este teoria sociometrică (mai ales moreniană) și modul dezvăluirii resurselor pe care le au în alte realizări ale cunoașterii umane.

Principalele metode ale cercetării sociometrice: testul sociometric, sociograma, sociomatricea, psihodrama etc., sînt prezentate amănunțit și accesibil. Momentele fundamentale ale funcțiunii lor sînt descrise cu multă răbdare. Acest fel de prezentare este valoros din cel puțin două puncte de vedere. El permite cititorului nu numai să afle ce sînt metodele sociometrice ci și care sînt căile și detaliile folosirii lor în analiza microgrupurilor sociale. Acest lucru este cu atît mai necesar, cu cît, în cercetarea noastră sociologică, sociometria și metodele ei își fac abia începutul. Autorul insistă asupra modului concret de elaborare și aplicare a unui test, sociograme,

psihodrame etc. mai ales din convingerea fermă că aceste metode trebuie să-și ocupe locul și să-și îndeplinească rolul lor curent în investigația realității noastre sociale, în elaborarea unei imagini teoretice marxiste cît mai bogate despre om și conexiunile lui de viață socială. Din această convingere se și naște chemarea elaborării cu mijloace teoretice și metode complexe a „microsociologiei” marxiste, a teoriei sociologice a ceea ce în verigile vieții sociale sînt microgrupurile.

Scrisă cu suflet și talent, cu spirit deopotrivă analitic și sintetic, lansată pe terenul uneia din cele mai interesante ramuri ale preocupărilor sociologice, lucrarea *Sociometria* satisface deopotrivă exigențele specialistului cît și ale unui cerc foarte larg de cititori.

LIGIA IRIMIE

D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel*. Editura științifică, București, 1967, 223 p.

Intitulată simplu și modest, cartea prof. D. D. Roșca s-a impus cu mare forță criticii filozofice din țara noastră. Cinea făcea reflexia, originală și întemeiată, că această scriere are semnificația unei adevărate valorificări a lui Hegel în dimensiunile spiritualității românești. Desigur, faptul acesta este explicabil — dacă ținem seama de anumite împrejurări particulare.

În primul rînd, *Însemnările* sînt rodul unor îndelungate și foarte adîncite meditații asupra textului hegelian. În al doilea rînd, D. D. Roșca este și autorul unei concepții filozofice originale — și în spiritul ei umaniste — concepție ce se integrează organic în ceea ce are mai vi-guros și mai dinamic umanismul românesc din perioada interbelică. Deși e vorba de o monografie istorico-filozofică, ca orice carte de acest gen scrisă de un gînditor, ea incită spiritul cititorului la reflexie, generează acea stare de spirit care se numește atitudine filozofică.

Nu putem să nu remarcăm și de dată aceasta aceleași calități, de conținut și de stil, ce caracterizează întreaga sa operă. Și aici, ca și în *Existența tragică*, de pildă, ne întâlnim cu aceeași densitate de conținut și limpezime de expresie. Odată am comparat gândirea prof. D. D. Rosca cu un ghețar plutitor unde șapte părți sînt în apă și numai una la suprafață. Lectura recentă a cărții, *Însemnări despre Hegel*, mi-a întărit și mai mult această convingere. Tot ceea ce a gândit și a realizat în cultura noastră filozoful D. D. Rosca poartă pecetea distinctă a *calității* și *durabilului*.

În fine, să mai amintim că și în cazul de față este prezent în chip tot atât de remarcabil ca și altă dată spiritul său critic, trăsătură caracteristică a oricărei personalități create. Pătrunzînd în esența sistemului hegelian, ca renumit exeget și traducător, gânditorul D. D. Rosca a revenit mereu la sine. Autorul *Influenței lui Hegel asupra lui Taine* și al *Existenței tragice* n-a fost niciodată hegelian ortodox. Spiritul său nu și-a pierdut niciodată identitatea, rătăcindu-se în acest vast imperiu al abstracțiilor. În același timp, cum s-a remarcat adesea, perspectiva pe care o descrie D. D. Rosca în interiorul filosofiei hegeliane este profundă și deosebit de realistă. Pe alocuri nu este greșit dacă spunem că în persoana sa avem pe unul dintre cei mai mari cunoscători și interpreți contemporani ai lui Hegel.

După o analiză amplă a multiplelor și variatelor planuri de experiență de pe care s-a desprins și din care s-a adăpat marea inteligență hegeliană, autorul *Însemnărilor* ne conduce cu o adevărată măiestrie în însuși miezul gândirii teoretice a marelui filozof: *universalitatea contradicției*, *devinirea*, *ființa-inființat*, *înstrăinarea* etc. O dată deschisă această poartă spre universul hegelian, D. D. Rosca face două observații de mare importanță teoretică și metodologică. Am reținut că cei mai mulți dintre recenzenții cărții de care ne ocupăm s-au opriți în mod deosebit asupra acestor aspecte.

În primul rînd, este formulată ideea, prezentă ca principiu și în *Existența tragică*, potrivit căreia în compoziția imaginii pe care ne-o oferă Hegel despre lume, intră, alături de *factorii de clasă*, de datele furnizate de cunoașterea obiectivă și unele elemente extraintelectuale, afective. Fiind vorba de un mare gânditor, subliniază D. D. Rosca, „elementul acesta

de ordin afectiv a vibrat la Hegel mai puternic decît la mulți alți filozofi de talia lui. Potențialul înalt al acestui factor — trădînd fără îndoială o structură sufletească nativă — a creat un climat emoțional de fond, care, îmbinînd inteligența lucidă a gânditorului, a încărcat adesea conceptele acesteia cu semnificații neexprimate explicit, ci, ca-n marea poezie, numai sugerate. Astfel, acest potențial afectiv a influențat, în primul rînd gândirea constructorului de sistem, dar a acționat în măsură sesizabilă și asupra mersului gândirii dialecticianului, făcînd din filozofia sa o filozofie, aș zice, de atmosferă ce trebuie sesizată de oricine dorește să înțeleagă cu adevărat gândirea lui Hegel” (pag. 6).

În al doilea rînd, în concepția sa filozofia hegeliană include în ea soluții la probleme care pun în discuție însăși condiția umană. „Asadar lărgind aria unor probleme pe care le punea clasei sale zbuciumată isterie a epocii și adîncînd nivelul la care se puneau pentru el aceste probleme, Hegel, filozof al culturii sîntei imperios nevoia de a răspunde, în termeni fără îndoială determinați în linie generală de contextul istoric obiectiv în care a trăit, la întrebări ce prin universalitatea lor nu înneau cu necesitate numai de acest context istoric, ci se leagă de condiția umană ca atare” (pag. 29).

Un loc important îl ocupă, în economia primului capitol al cărții, analiza structurii *conceptului* hegelian, „celula” gândirii acestuia, concepția sa văzută în esențialitatea ei pură. *Begriff*-ul hegelian, analizat cu mare pătrundere face sinteza între două determinații opuse, contradictorii, între universal și particular, „înțelegînd prin particular chiar și datul individual pe care trebuie să-l cuprindă conceptul”. Pornind de la structura *conceptului* hegelian, D. D. Rosca insistă asupra felului cum trebuie interpretat, în concordanță cu spiritul filozofiei lui Hegel, raportul dintre idee și natură. Nu există, conform *conceptului* dialectic, o derivație *analitică* a naturii din idee. Relația este dialectică, adică gândirea afirmă existența simultană și absolut necesară a celor două determinații care compun *conceptul*: existența logicului și a naturii.

După D. D. Rosca idealismul hegelian nu trebuie căutat atât în geneologie, ci în primul rînd în ontologie. În funcția sa ontologică *conceptul* hegelian postulează un finalism pe care Hegel l-a luat ca un

lucru de la sine înțeles. În capitolul *Poziții metodologice pozitive în dialectica lui Hegel*, ca și în alte părți ale lucrării, se sufliniază convingător tensiunea interioară pe care o provoacă existența celor două tendințe divergente. Se subliniază, de asemenea, cu multă forță și claritate, acele momente cînd sistemul spiritalist frînează desfășurarea gîndirii dialectice. Contradicția dintre metodă și sistem, care a subminat din interior filozofia hegeliană, rămîne în permanentă în atenția autorului.

Întrebat de către redacția *Revistei de filozofie*, acum citiva ani în urmă, care este semnificația traducerii *logicii* lui Hegel în limba română și, în general, a studierii operei acestuia, prof. D. D. Rosca a dat următorul răspuns: „Studiul critic al *textelor* acestei scrieri hegeliene, marele efort pe care-l reclamă pătrunderea în sensul lor, va pune și la noi în dezbatere fecundă multe și mari idei elaborate de acela pe care un ilustru gînditor francez l-a numit „print al filozofilor“. Dar mai importantă decît această îmbogățire de conținut a patrimoniului nostru filozofic, decît această lărgire a informației, mi se pare a fi faptul că studiul temeinic al *Științei logicii* ar putea avea ca efect apreciabil și un proces de treptată *formație în avîncime* a cugetării noastre filozofice, sau, altfel spus, ar putea contribui, în felul său și pe planul său, la formarea unei înalte școli românești de gîndire filozofică, condusă de convingerea că nu există cugetare filozofică deschizătoare de orizonturi mari fără o foarte severă disciplină a inteligenței celor ce lucrează în cîmpul cercetării filozofice“.

O asemenea disciplină intelectuală, însoțită de stimularea pasiunii pentru filozofie, a cultivat mereu prof. D. D. Rosca. Un mare profit în această privință poate să tragă cititorul și de pe urma lecturii *Însemnărilor despre Hegel*.

GHEORGHE TOMA

Frontiers of Science and Philosophy. London, George Allen and Union Ltd., 1964, 287 pag.

Granițele științei cu filozofia este o culegere de lecții publice ținute în cadrul Universității Pittsburgh de către o

serie de renumiți filozofi ai științei, cu scopul de a înlătura barierele existente între diferitele domenii ale cunoașterii, de a contribui la formarea gîndirii riguroase a umanistului și la formarea umanistă a cercetătorului naturii.

În introducere se reliefează faptul că în ultimele decenii filozofia științei, ca o disciplină integrală, ce și-a atins maturitatea, poate contribui la stabilirea unei punți de legătură între științele naturii și cele umaniste.

Aceasta s-ar realiza atunci cînd reprezentanții științelor umaniste vor ști să folosească toate rezultatele obținute pînă azi de către filozofia științei în analiza critică a procesului cunoașterii științifice.

Apărută în strînsă legătură cu disciplinele matematice (astronomie, fizică, astrofizică), filozofia științei continuă să se dezvolte în epoca de aur a biologiei și neurofiziologiei, bătînd la ușa disciplinelor umaniste.

Autorul introducerii, Robert G. Colodny, consideră că în această direcție, gînditori ca M. R. Cohen, Nagel, Whitehead, Reichenbach, Russell și Dewey au contribuit la descifrarea cîtorva dintre rămășițele care au împiedicat libera circulație a ideilor și a procedurilor rodnice între republica științei și cea a literelor.

Credincioși scopului propus, autorii volumului abordează o serie de importante probleme ale filozofiei diverselor științe.

Astfel, Carl O. Hempel prezintă problemele explicației în știință și istorie, Wilfrid Sellars abordează problema imaginii științifice a omului în corelație cu filozofia, Michael Scriven se ocupă de psihanaliză și parapsihologie ca limite ale psihologiei, Ernst Caspari se interesează de baza conceptuală a științelor biologice, Adolf Grünbaum cercetează natura timpului, iar P. K. Feyerabend — problemele microfizicii.

Efortul de sinteză urmărește să contribuie la spulberarea mitului fals despre cercetătorul naturii ca despre un tehnician al științei, căruia i-ar fi rămas pe veci închisă republica literelor, precum și despre specialistul din domeniul umanist, care din incapacitatea de a înțelege metodele științei riguroase, ar refuza categoric să le permită intrarea în propriul imperiu.

C. M.

Adam Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*. Europa Verlag, Wien—Frankfurt—Zürich, 1965. 349 p.

Filozoful polonez își afirmă cu insistență prezența, în ultimii ani, în dezbaterele ce se desfășoară pe plan mondial cu privire la concepția marxistă despre om. Alături de importante lucrări de semantică și epistemologie (*Begriff und Wort*, 1946; *Zur Frage der marxistischen Theorie der Wahrheit*, 1951; *Einführung in die Semantik*, 1960) el își aduce contribuția la dezvoltarea cugetării umaniste contemporane, cu deosebire prin cărțile *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen* (1964) și cea, mai recentă, indicată în titlu.

Deși autorul evită această denumire, lucrarea sa este un autentic eseu de antropologie filozofică marxistă. Meritul său principal pare a fi demonstrarea faptului că problematica omului — a omului concret, în mod social-istoric determinat, însă unic și irepetabil în ființa sa vie — nu este nici externă, nici accidentală în marxism, ci implicată în substanța însăși a moștenirii teoretice a lui Marx. Din examenul întreprins asupra genezei și dezvoltării istorice a marxismului, ca și asupra problematicii sale contemporane, rezultă că antropocentrismul axiologic și etic nu contrazice, în fond, orientarea esențialmente științifică a sociologiei, științei economice și politice marxiste: punctul de vedere materialist, străin de subiectivism, orientat spre lumea lucrurilor „ca atare”, este strict necesar pentru *fundamentarea* cugetării și acțiunii umaniste, pentru întemeierea științifică a umanizării lumii omului. Motivația umanistă este inerentă cugetării marxiste, inerentă teoriei socialiste nu numai în expresia sa utopică ci și în cea științifică, inerentă acțiunii de construire a societății socializate și umanizate pe care a prevăzut-o și preconizat-o Marx.

Autorul deschide largi orizonturi asupra problematicii cuprinse în fenomenul înstrăinării ca și în procesul dezinstrăinării esenței umane în socialism; asupra problemelor raportului dintre individ și societate; asupra marii probleme a fericirii și nefericirii umane; asupra problemelor sensului — adică, în înțelegerea sa — a scopului și valorii vieții omenești. Le prezintă ca probleme; nu pretinde a fi indicat soluții complete și

definitive; relevă caracterul problematic al vieții omului în lumea contemporană, inclusiv în socialism, invitând astfel la cercetare și reflexie.

A. R.

V. A. Stoff, *Modelirovanie i filozofia* (Modelare și filozofie), Ed. Nauka, Moscova—Leningrad, 1966, 295 p.

Abordând problema modelării pe un front larg, lucrarea monografică a lui V. A. Stoff este în literatura marxistă, poate, cea mai cuprinzătoare analiză a acestei actuale și complicate probleme gnoseologice.

După discuția despre definirea noțiunii de model (cap. I) se acordă mult spațiu considerațiilor de ordin istoric, modurilor interpretării de pe diferite platforme filozofice a naturii, funcțiilor și valorii modelelor (cap. II).

Cîteva capitole sînt închinare raporturilor noțiunii în cauză cu alte noțiuni mai vechi sau mai noi ale teoriei cunoașterii. Se începe analiza acestora cu raporturile dintre model și experiment (cap. III) și se continuă cu delicata relație model-reflecție (cap. IV).

Modelul apare, după expresia proprie a autorului, ca fiind „una din formele cunoașterii”, „mijloc specific de reflecție” (pag. 116).

O asemenea rezumare a naturii celei mai de fond și a funcțiilor celor mai generale ale modelelor creează o largă platformă teoretică analizelor consacrate modelelor ca mijloace ale abstractizării (cap. V), ale interpretării (cap. VI), ale elaborării de experimente mentale și chiar ale formulării adevărului (cap. VIII) etc.

Remarcînd valoarea incontestabilă a lucrării în ansamblu, considerînd corecte multe din soluțiile ce le afirmă, ne permitem totuși să formulăm și cîteva puncte care pot suscita observații, discuții și poate chiar obiecții. Așa ni se par, de pildă, modurile lui V. A. Stoff de a înțelege și defini rolul modelului ca „formă (c.a.) specifică de reflecție gnoseologică” (pag. 18 și altele), ca purtător de sine stătător al „adevărului” sau „falsului” chiar dacă e vorba de modelul material (p. 233).

Nu sînt tocmai clare și necontradictorii pozițiile ce privesc raporturile dintre reflectare și informație, informație și model (pag. 116 și altele). Nu prea e limpede ce e aceea „imagine gnoseologică specifică” (pag. 140) cînd e vorba de modelul obiectual. Sînt discutabile multe momente ale raporturilor dintre model și imagine, model și semnal (pag. 149). Uneori se lasă impresia că modelele mentale se identifică cu abstracțiile în genere și mai ales cu „obiectele ideale” (pag. 181). Ridică nedumeriri modul separării „gnoseologicului” de „psihologie” (pag. 234).

Și numai din această enumerare de probleme discutabile se poate observa că în ciuda valorii ei generale în lucrarea în cauză sînt și afirmații și soluții insuficient de elaborate, sînt și momente pe care trebuie să le privim cu un anumit spirit al criticii.

ION IRIMIE

Karel Kosík, *Dialektika konkrétniho*. Československá Akademie Věd, Praha, 1966.

Practica nemijlocită, utilitară — arată Kosík — face cu putință, pentru om, orientarea în lume, cunoașterea lucrurilor și manipularea acestora, dar nu îngăduie *înțelegerea* lor, căci această practică este unilaterală, fragmentară, bazîndu-se pe diviziunea muncii și pe împărțirea în clase a societății. Drept consecință a acestei practici, imaginea de suprafață a realității se fixează ca o lume a întimității, despre care omul crede că o cunoaște, deși în realitate e o *lume a falsei concreteți*, o lume a fenomenelor externe ce se desfășoară la suprafața proceselor esențiale, o lume a manipulării, a practicii fetișizate a oamenilor, o lume ce creează impresia unor condiții naturale, deși este produsul activității sociale a oamenilor. Această lume a falsei concreteți este penumbra în care se amestecă adevărul și eroarea, constată autorul; echivocul este specificul ei; fenomenul exprimă, dar și ascunde esența.

Practica cotidiană, utilitară făurește „gîndirea cotidiană”, ce cuprinde deopotrivă cunoașterea de suprafață a lucrurilor

și tehnica manipulării practice a acestora. Dar lumea ce se dezvăluie practicii fetișizate nu este lumea reală, ci o „lume a aparenței”. Gîndirea ce întinde la cunoașterea adevărată a realității trebuie să surpe independența lumii falsei concreteți, a lumii contactului cotidian nemijlocit. Nu va nega astfel existența fenomenelor, ci independența lor, arătînd caracterul lor derivat, mijlocit.

Pe această cale se dezvăluie aceea *lume reală, în care lucrurile, fenomenele și relațiile lor* dobîndesc înțeles ca produse ale omului social, iar omul însuși apare ca *subiect al lumii reale*. Această lume a realității e un proces, în care omenirea și omul ca individ își *realizează adevărul*, își realizează umanizarea. Destrămarea falsei concreteți înseamnă că adevărul nu este de neatinș, dar nici nu este dat odată pentru totdeauna, ci el însuși devine, se dezvoltă și se realizează.

Distrugerea falsei concreteți se înfăptuiește: 1. prin practica critică-revoluționară a omenirii, identică cu procesul de umanizare a omului; 2. prin gîndirea dialectică, care dizolvă lumea aparenței spre a ajunge la realitate, la „lucrul ca atare”; 3. prin realizarea adevărului și făurirea realității omenesti într-un proces ontogenetic, deoarece lumea adevărului este, pentru fiecare individ ca ființă social-istorică totodată propria sa creație. Fiecare individ trebuie să-și însușească în mod independent cultura, să-și trăiască propria viață.

În acest fel expune Kosík, în primul capitol al excelentului său eseu filozofic, problematica pe care o abordează. Descriînd lumea aparențelor drept o lume a falsului concret, el arată cum abuzează materialismul vulgar ca și pozitivismul și empirismul plat de noțiunea concretului, folosind-o drept noțiune centrală fără o mai apropiată cercetare. Kosík elaborează, prin opoziție, conceptul de totalitate concretă. Utilizîndu-l, introduce noi lumini în examinarea unor probleme importante ale actualelor dispute filozofice, în studierea raporturilor dintre om și lumea pe care a creat-o, în unele probleme sesizate, deși nerezolvate de existențialism. Omul și griile sale, raționalizarea vieții și iraționalismul, știința și arta, munca și economicul, istoria și libertatea — iată unele jaloane ale căii pe care o parcurge

Kosik în căutarea condițiilor emancipării omenestii. Cartea sa — apărută inițial în 1963 și aflată la cea de a III-a ediție — a fost întâmpinată cu interes și a trezit ecouri apreciative în mai multe țări. Ideile adânci și originale sînt vehiculate de un stil aforistic, contrapunctic și slujite prin plasticitatea invenției lingvistice.

T. S.

Roger Garaudy, **Marxisme du 20-e siècle**. La Palatine Paris—Genève, 1966.

Autor prolific, Roger Garaudy se consacră în egală măsură cercetării generei și problemelor actuale ale filozofiei marxiste. După *Dieu est mort — étude sur Hegel* (1962) și *Karl Marx* (1964) care vizează cu densitate primul, și *Perspectives de l'homme* (1961) care atinge mai ales cel de-al doilea cerc de probleme — fără a le separa vreodată total —, iată acum o lucrare ce tinde a înfățișa sintetic problemele ce se ridică în fața cugetării marxiste în procesul afirmării sale ca factor central al spiritualității secolului nostru.

Preocuparea de căpetenie a autorului este deschiderea cât mai largă a cîmpului vizual spre problemele actuale ale vieții și teoriei filozofice, combaterea închistării dogmatice a gândirii; cerința principală pe care o formulează este aceea a elasticității, maleabilității în cugetarea filozofică, pentru sesizarea noilor probleme și a soluțiilor noi reclamate de acestea, pentru surprinderea chiar a elementelor de soluție pozitivă cuprinse în poziții teoretice formulate în afara marxismului la variate chestiuni ale științelor și practicii contemporane. Consemnînd faptul că părerile lui Garaudy, viu comentate în Franța ca și în alte părți, au întâmpinat sericase obiecții privind lărgirea excesivă a unor concepte, în dauna precizei lor delimitări, vom adăuga că critica gnoseologică a dogmatismului — ea însăși pe alocuri declarativă — este lipsită în această lucrare de suportul criticii sociologice, de cercetarea cauzelor și condițiilor sociale care au dus la încetățenirea modului de gândire neatent la varietatea, în continuă reînnoire, a realității. În felul acesta, lucrarea nu răspunde într-un fel titlului său, dar se înscrie pe linia eforturilor de

dezvoltare a gândirii marxiste, printre lucrările de poziție ce nu pot fi neluate în considerare.

A. R.

La sociologie en U.R.S.S. Édition du Progrès, Moscou, 1966.

Devizat în patru părți, volumul *Sociologia în U.R.S.S.* cuprinde rapoartele membrilor delegației sovietice la cel de-al VI-lea Congres internațional de sociologie, în care sînt dezbătute cele mai importante și în același timp actuale probleme ale cercetării sociologice contemporane.

Astfel, lucrarea debutează prin tratarea fundamentelor teoretice, principiale ale sociologiei, articolul de bază din prima parte, intitulat „Sociologie și ideologie” fiind semnat de F. Konstantinov. Pe aceeași temă D. Cesnokov tratează despre tendința de dezideologizare a sociologiei, iar V. Kelle ia în studiu raporturile între funcțiile cognitive și ideologice ale sociologiei.

Întrebarea capitală în jurul căreia își desfășoară discuțiile F. Konstantinov în articolul amintit, este aceea referitoare la posibilitatea separării studiului sociologic de probleme ideologice. Afirmînd că ideologia marxistă poate salva de subiectivism cercetarea socială, autorul face distincție între concepția și metoda de lucru a savantului care studiază fenomenele naturii și a sociologului care prin obiectul cercetării sale — relațiile sociale — și poziția sa ca membru al societății, prin forța lucrurilor, este obligat să ia atitudine și să abordeze problematica vieții sociale, reflectînd interesele unei anumite clase sociale.

În concluzie, autorul subliniază faptul că nu există și nu poate exista o sociologie pură, pe deplin detașată de ideologie și de luptele ideologice care au loc în lume.

Ideile fundamentale cuprinse în comunicarea lui Konstantinov sînt reluate și subliniate în articolul semnat de V. Kelle. Acesta întărește ideea că „știința care studiază relațiile sociale, activitatea oamenilor, grupele sociale etc. nu poate să fie indiferentă față de procesele care au loc în societate”. Această indiferență riscă să devină indiferențism social, ceea ce evident exprimă de asemenea punctul de

vedere subiectiv al unei anumite clase sociale.

Ideologia marxist-leninistă își propune să servească în mod deschis procesul istoric al instaurării unui regim social economic și politic nou. Sarcina ideologiei în acest caz este de a conduce activitatea maselor pe baza necesităților obiective ale progresului istoric și de a favoriza construirea conștientă a societății noi. Ideologia marxistă are, de aceea, rolul de a permite o cunoaștere științifică a societății, pe baza reflectării obiective a raporturilor și proceselor sociale reale. Pe această bază se sprijină legătura între ideologia marxistă și sociologie.

În cel de-al treilea articol din această secțiune, D. Cesnokov indică direcțiile principale în care ideologia acționează, după părerea sa, asupra dezvoltării sociologiei. Astfel, în primul rând el distinge situația în care interesele de clasă și orientarea politică a clasei aflată la putere determină chiar obiectul cercetărilor sociologice, impunând o anumită direcție lucrărilor teoretice de sociologie. În al doilea rând este înfățișată situația în care nevoile sociale ale clasei aflate la putere și ideologia sa colorează toate formele conștiinței sociale și creează opinia publică a societății. În acest caz factorul obiectiv — dominația ideologiei clasei la putere —, și factorul subiectiv — perceperea acestei ideologii de către savant ca o profesiune de credință liber aleasă —, „se confundă într-o singură forță activă, despre care savantul însuși în general nu-și dă seama”. El crede că face „din convingere” ceea ce în fond îi este dictat. A treia situație ne prezintă însăși sociologia ca o forță ideologică activă. În acest caz, concluziile analizei sociologice sînt utilizate direct „pentru a apăra anumite idei, anumite doctrine, pentru a explica avantajele unui anumit regim sau a-l critica”.

Partea a doua a volumului este intitulată „Imagina omului în sociologie”. Ea cuprinde un articol de fond: „Omul analizat de sociologie” semnat de G. Andreeva, și câteva probleme speciale ca, de pildă, orientarea socială a individului în lumea contemporană (Y. Zamoskin), rolurile sociale ale personalității (I. Kon) etc.

Un interes deosebit suscită articolul lui Kon intitulat „Personalitatea și rolurile sale sociale”.

Marx definea personalitatea ca „ansamblul raporturilor sociale”. Această

definiție permite autorului să distingă trei aspecte ale personalității: 1. un aspect structural, adică personalitatea concepută ca un sistem determinat de roluri sociale, condiționate de apartenența și poziția sa în diverse grupe sociale; 2. un aspect istoric și cultural, adică personalitatea concepută ca expresie a particularităților tipice ale societății și a culturii sale și 3. un aspect dinamic — personalitatea ca subiect activ al raporturilor sociale.

După părerea autorului, noțiunea de „rol social” este o noțiune capitală în teoria personalității. Cum concepe autorul această noțiune? Rolul social este un angrenaj care leagă individul de mediul social. În primul rând el exprimă exigențele societății față de o persoană care ocupă o situație determinată. În al doilea rând, noțiunea de rol social cuprinde ideea pe care individul și-o face despre rolul său, despre drepturile și datoritiile care decurg din acest rol. În al treilea rând exprimă atitudinea individului față de acest rol, acceptarea sau refuzul acestuia, importanța ce i-o acordă, armonia sau contradicția între acest rol și alte roluri pe care le deține în societate. În fine, această noțiune presupune și îndeplinirea acestui rol, adică comportamentul suscitată de către rolul social al individului.

În continuare, autorul arată că pentru a înțelege situația personalității în societate, trebuie mai întii să distingem două categorii de poziții sau roluri sociale. Este vorba mai întii de acele roluri care îi sînt „date” individului, independent de voința sa, de pildă elementele fizice (vîrstă, sex, rasă etc.), apartenența de clasă, situația financiară ș.a.m.d. În al doilea rând este vorba de rolurile „alese” în mod conștient de către individ, în acord cu telurile pe care și le-a fixat în viață. Evident că între aceste două categorii nu se poate face o delimitare categorică.

În același timp autorul încearcă să facă o clasificare a rolurilor în contextul sistemului social în funcție de conținutul raporturilor pe care aceste roluri le creează, de grupul social, clase etc. care așteaptă îndeplinirea acestor roluri, de gradul lor de precizie și caracterul sancțiunilor care le însoțesc.

Noțiunea de rol social este indispensabilă și pentru a înțelege diversele aspecte ale conduitei și conștiinței de sine.

În această privință Makarenko, menționează autorul, sesiza cu multă subtilitate că omul care își determină conduita pe baza unei perspective apropiate este un om slab, iar dacă el se lasă satisfăcut de perspective personale chiar dacă sînt îndepărtate, poate apărea puternic, dar nu va da nici o dată impresia de noblețe și valoare. „Cu cît este mai largă colectivitatea a cărei perspective omul și le însușește, cu atît el este mai frumos și mai nobil”.

În strînsă legătură cu rolul social al individului, autorul atacă problema înstrăinării omului în societățile bazate pe relații de exploatare, conchizînd că concordanța deplină între aspectele obiective și subiective ale noțiunii de rol social capătă o realitate traică în societatea comunistă.

Cea de-a treia secțiune a lucrării recenzate tratează „Problemele sociologice ale relațiilor internaționale”, ca de pildă „Clasele sociale și relațiile internaționale” (V. Semeonov), „Cu privire la interacțiunea conflictelor sociale actuale” (Kh. Momdjian), „Aspecte sociologice ale suveranității naționale” (E. Modrjinskaia), „Coexistența pașnică văzută de sociologi” (I. Krasin) etc.

Într-un mod original și pe baza unei fine analize sociologice este tratată problema raporturilor între structura socială a statelor și manifestarea lor pe plan internațional. Teza de plecare a articolului este că dezvoltarea claselor sociale și viața internațională sînt în strînsă corelație. Pe de o parte clasele și raporturile de clasă exercită o influență crescîndă asupra relațiilor internaționale, pe de altă parte viața internațională influențează clasele sociale și raporturile de clasă.

Acțiunea claselor sociale asupra relațiilor internaționale este mediată de națiune, de stat, de putere. În funcție de raportul real care se stabilește între acești factori, se poate deduce care sînt clasele sau grupele sociale care participă efectiv și activ la relațiile internaționale și în ce proporții. Cercetările sociologice arată că nu toate clasele și grupele sociale sînt prezente în mod egal pe arena internațională prin intermediul puterii de stat. Problema participării claselor sociale la relațiile internaționale este legată strîns de problema tipului structurii sociale interne a statelor naționale. Aspectul internațional al activității fiecărei

clase sociale este condiționată în cea mai mare măsură de situația interioară, locul și rolul acestei clase în statul național.

Ultima secțiune a volumului, își propune să prezinte cîteva aspecte ale cercetării sociologice în U.R.S.S. (Schimbări în viața spirituală a muncitorilor, analiza bugetului de timp, cîteva tendințe ale evoluției familiei etc.), precum și orientarea generală a cercetării sociologice sovietice în prezent și în perspectivă.

Articolul lui G. Osipov: „Scopuri și bilanțul cercetărilor sociologice în U.R.S.S.” ne aduce în prim plan o serie de date care caracterizează sintetic etapa actuală de dezvoltare a sociologiei sovietice. Avînd de rezolvat atît sarcini cu caracter teoretic cît și sarcini practice imediate, sociologii sovietici își desfășoară activitatea în trei direcții principale: a) în direcția desprinderii mecanismelor legilor obiective ale dezvoltării sociale; b) în direcția dezvoltării posibilităților de comandă centralizată și metodică ale proceselor sociale și c) în direcția stabilirii celor mai potrivite căi de accelerare a ritmului construcției comuniste.

Cele mai actuale probleme ale studiilor de sociologie concretă, așa cum arată autorul raportului menționat, sînt: conținutul și caracterul muncii; contradicția dintre nivelul tehnic al producției și calificarea generală politehnică și profesională a muncitorului; condițiile activității muncitorului în afara muncii sale; grupele socio-psihologice care se formează în procesul de producție în cadrul colectivităților profesionale; particularitățile individuale ale omului etc. Pe baza acestora Osipov sintetizează tendințele fundamentale ale cercetării sociologice în U.R.S.S., începînd cu problemele sociale ale tehnicii și muncii, pînă la problemele de metodologie și tehnică a cercetării sociale concrete. În încheiere, autorul ne prezintă critic structura organizatorică a cercetării sociologice în U.R.S.S., fixînd și perspectivele de muncă ale acesteia.

Aruncînd o privire de ansamblu asupra acestei culegeri se impune să facem cîteva remarci cu caracter de constatare și apreciere. Impresia cea mai puternică pe care o lasă lectura atentă a acestui volum este aceea de frămîntare și căutări, de preocupare serioasă pentru

constituirea unei puternice școli de sociologie, care să se afirme pe plan internațional atît prin cercetările de sociologie concretă, menite să scoată în relief particularitățile unei societăți noi, în plin avînt, cît și cercetări de sociologie fundamentală, care să contribuie la dezvoltarea științei sociologice internaționale.

Volumul cuprinde multe și marcante idei originale fiind mai ales foarte bogată în problemele pe care le ridică și sugestiile pe care le oferă. Studiul ei este instructiv și interesant atît pentru sociologul de strictă specialitate, cît și pentru specialiștii din cele mai variate domenii cum ar fi: economiștii, psihologii, pedagogi, istorici etc.

ION CIUREA

Logique et connaissance scientifique, sous la direction de Jean Piaget, Encyclopédie de la Pléiade, XXII. Gallimard, 1967, 1345 p.

În anul 1967 a apărut în colecția „Encyclopédie de la Pléiade” un tratat de epistemologie, sub direcția cunoscutului psiholog și epistemolog Jean Piaget.

Tratatul este rezultatul unei colaborări complexe între diverși specialiști, cunoscătorii ai problemelor epistemologice (L. de Broglie, O. Costa de Beauregard, L. Goldmann, J. Ullmo) și epistemologi, specializați într-una din ramurile disciplinelor particulare (Léo Apostel, Jean I. Desanti, Jean-Blaise Grize, Czeslaw Nowinski, Seymour Papert).

Lucrarea este concepută în spiritul principiilor școlii de epistemologie genetică, al cărei șef a și fost ales ca director al acestei uriașe și complexe sinteze teoretice.

Jean Piaget însuși a elaborat integral capitolele cu caracter global și anume, capitolul introductiv, închinat diverselor școli și metode epistemologice — în perspectivă istorică, și capitolul ultim, închinat sistemului clasificării științelor și curentelor epistemologiei științifice contemporane.

În aceste cadre, tratatul face o amplă expunere a problemelor logicii, însoțită de o abordare epistemologică a principalelor discipline particulare — logică, matematică, fizică, biologie, cibernetică,

iar din cadrul științelor sociale — psihologia, sociologia, economia și lingvistica.

Este demnă de remarcat contribuția nemijlocită a lui Jean Piaget și la capitolele cu profil special, prin prezentarea concluziilor epistemologice, iar uneori — ca în cazul matematicii și fizicii — și a datelor genetice care pot duce la asemenea concluzii epistemologice.

Stadiul incipient al epistemologiei ca disciplină autonomă, care vizează toate formele cunoașterii, dintr-o multitudine de unghiuri de vedere interdependente și complimentare (unghiul de vedere al specialistului, al logicianului, cel istorico-critic și cel socio- sau psihogenetic) i-a obligat pe autori să nu-și fixeze un plan exhaustiv — mai mult sau mai puțin artificial sau irealizabil —, ci să selecționeze — sub imperiul stării de fapte — problemele în funcție de nivelul soluțiilor actuale, diversitatea acestor probleme obligînd la diversitatea modalităților epistemologice de abordare.

Pe fondul acestei diversități de probleme, se conturează însă cu limpezime problemele epistemologice majore, care pot constitui scheletul unei epistemologii generale — actualmente în plină constituire.

Dacă Jean Piaget, ca director al acestui demers teoretic de mari proporții, mărturisea la început de drum rezervele sale cu privire la conturarea unei epistemologii ca disciplină autonomă, tratatul dovedește din plin că ne aflăm în prezența unei astfel de epistemologii constituite în liniile ei mari.

Și argumentul principal îl oferă însăși contribuția lui Jean Piaget la acest tratat.

Desprinzînd din el toate capitolele și paragrafele elaborate exclusiv de Jean Piaget, ne-am găsi — de fapt — în fața unui tratat de epistemologie generală, în care problemele epistemologice, comune cunoașterii științifice în general, sînt apoi particularizate pentru toate disciplinele abordate în tratat.

Astfel, lectura tratatului, pe lîngă bogăția informației, valoarea indiscutabilă a sintezelor, competența evidentă a autorilor în domeniile abordate, ne oferă și răspunsul la una din mult disputatele probleme ale epistemologiei contemporane.

Nu numai că e posibilă, dar s-a și realizat o foarte competentă epistemologie generală — și dacă nu e paradoxal

— chiar de către șeful unei școli, care pune sub semnul întrebării reușita actuală a unui astfel de demers.

C. M.

Psihologia muncii industriale. Lucrarea colectivă *Psihologia muncii industriale*, întocmită sub redacția prof. Al. Roșca*, își propune să ofere cititorului o „sinteză a celor mai importante achiziții ale psihologiei industriale, dobândite atât în țara noastră cât și în alte țări” (p. 9).

Introducerea, semnată de Al. Roșca, expune concis problemele fundamentale ale omului ca subiect al muncii în sistemul tehnic contemporan și direcțiile principale ale rezolvării lor, circumscriind astfel obiectul psihologiei muncii industriale. Adaptarea reciprocă a omului — ca membru a diverse colectivități umane — și a muncii sale, scrie autorul, este condiție esențială a securității și eficienței muncii, adaptare realizabilă, după cum se știe, atât prin selecția, orientarea și formarea profesională, prin organizarea colectivităților amintite, cât și prin organizarea muncii și construirea mașinii în funcție de coordonatele bio-psihologice ale omului. Considerăm pe deplin justificată și deosebit de actuală specificarea autorului că e vorba de probleme care, în condițiile complexe vieți moderne, depășesc sensibilitățile bunului simț, de care fac atîta caz unii practicieni, reclamînd studiul metodic, științific efectuabil numai de cadre calificate inclusiv în disciplinele psiho-sociale.

În ansamblul preocupărilor psihologiei muncii studierea capacității creatoare a omului, a condițiilor potențării ei este fundamentală. Pornind de la numeroase cercetări efectuate în această direcție — ale altora sau ale sale — Al. Roșca precizează că, după a sa opinie, *flexibilitatea* este cea componentă majoră a gândirii creatoare care necesită o asiduă stimulare astăzi atât în școală cât și în uzină. Or, actualul sistem de învățămînt alimentează mai degrabă gîndirea *contormistă* a elevilor, aceștia „fiind puși în situația de a înmagazina date și nu de a judeca independent” (p. 17). Pentru a stii-

mula *flexibilitatea* — componentă a inteligenței opusă *inerției* — este recomandabil, cred mulți psihologi, ca elevilor să li se propună nu numai rezultate încheiate, achiziții mai mult sau mai puțin definitive ale cunoașterii, ci și noțiuni în *statu nascendi*, discutabile deci, care introduc pe aceștia în laboratorul creației științifice. În aceeași ordine de idei este bine venită sublinierea necesității căutării unor procedee adecvate de incitare a „creației colective”. Nu lipsită de interes este, în acest sens, metoda *brainstorming*-ului, menționată de autor, metodă stimulativă pentru creativitatea în grup, menită să elibereze omul căutător de idei noi, de acel criticism inhibitor, de frica exagerată de a nu greși care paralizează frecvent enunțarea unei idei novatoare.

Un masiv volum de informație istorică este succint și sistematic prezentat de C. Botez în capitolul I al lucrării, care tratează *problema apariției și dezvoltării psihologiei muncii industriale*. Considerațiile autorului pun în lumină adecvată relația dintre preocupările teoretico-experimentale din această ramură relativ nouă a psihologiei și exigențele producției moderne, evidențind, totodată, ingerințele interesului, spiritul capitalist în organizarea muncii industriale. Este bine venit în economia lucrării paragraful dedicat contribuției românești la practica și teoria psihologiei muncii.

Ne permitem să observăm aci că în acest capitol, ca și în altele de altfel, nu se evită o aglomerare de *nume și titluri* care perturbă cursivitatea și limpezimea expunerii. Totodată prezența lui în economia lucrării nu duce, cum ne-am așteptat, la descărcarea celorlalte capitole de informație istorică. Dimpotrivă, în multe din ele întîlnim suprapunerii și repetiții inutile din acest punct de vedere (vezi, de exemplu, capitolul al VII-lea, care reia o serie de probleme expuse deja în capitolul I).

Într-un capitol masiv (al II-lea) — *Componentele psihice ale activității de muncă* —, semnat de G. Iosif, El. Popescu-Neveanu, G. Cristian și P. Ene, cititorul este introdus mai analitic în problematica disciplinei. Este însușit punctul de vedere oferit de teoria informației, preferat de autori pentru gradul de precizie pe care-l comportă. În această optică, activitatea de muncă — integrată în sistemul om-mașină — este considerată ca o acțiune la semnale. Aparent ar însemna o

* Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1967, 455 p.

reeditare a schemei behavioriste S—R; în realitate descripția depășește cu mult acest cadru: între cei doi poli — perceperea informației și reacțiile de răspuns — se interpun procese intelectuale de elaborare.

Intemeiată pe o largă documentare, expunerea datelor se organizează pe cele trei momente ale procesului muncii: activitatea de recepție a semnalelor, procesele de prelucrare a informațiilor și luarea deciziei și, în sfârșit, activitatea de răspuns. În aceste direcții sint selecționate din circa 350 studii psihologice multe rezultate semnificative, care prezintă aplicații practice nemijlocite. Ne gândim în primul rând la materialul prețios referitor la detectarea, identificarea și interpretarea semnalelor, la problematica deciziei, precum și la cerințele dispozitivelor de comandă. Parcurgind acest capitol, practicianul se găsește în fața unei informații utile, cu referințe directe la activitatea sa curentă. Se poate totuși reproșa autorilor tendința de a face o simplă inventariere sistematică a cercetărilor întreprinse în psihologia industrială, fără să opereze un triaj care să ducă la o imagine mai coerentă.

Bănuim că mulți cititori ar prefera să găsească în lucrare — inclusiv în acest capitol — soluții practice, univoce la problemele imediate care-i preocupă. Or, în stadiul actual de dezvoltare a psihologiei industriale o asemenea sarcină de a da rețete imediate este greu să fie asumată. Aplicarea în practică a rezultatelor va cere deseori „un continuu du-te-vino” între laborator și teren, așa cum remarcă Leplat (cf. p. 164).

Solicitarea omului în muncă și problema oboseții formează obiectul celui de al III-lea capitol, elaborat de M. Mamali. Autorul s-a găsit în fața unei mari diversități de opinii și mijloace de investigare, pe care le-a cuprins și sistematizat cu pricepere și claritate. Sint ample prezentate problemele de metodologie ale studierii și evaluării oboseții în industrie, precum și rezultatele experimentale obținute. Pe bună dreptate se subliniază necesitatea cercetării multilaterale și pluridisciplinare în acest domeniu atât de complex. În condițiile evoluției tehnico-industriale contemporane aspectele psihologice ale oboseții profesionale dobîndesc o importanță particulară alături de aspectele energetice și musculare. Este justificată astfel atenția acordată testelor de obo-

seală, care să înlesnească o studiere operativă și pe colective largi a fenomenelor legate de solicitarea în muncă. Un loc corespunzător se rezervă de către autor prezentării mijloacelor de prevenire a oboseții și acc. dentelor în muncă, valorificînd în această problemă rezultatele obținute în țara noastră și în străinătate.

Sub forma unor indicații practice conturate, capitolul al IV-lea prezintă cerințele referitoare la *condițiile de muncă și la mediul fizic*. Autorii (M. Bernițchi și C. Botez) preferă informația condensată și imediat aplicabilă, apropiindu-se de ceea ce s-ar putea numi „rețete”. Datele expuse privesc pozițiile de lucru, respectarea datelor antropometrice, zonele de muncă, aranjarea locului de muncă, precum și indicații asupra ambianței (condiții atmosferice, regim de iluminare, ambianța sonoră). Materialul concret oferit cititorului este interesant și util, atrăgîndu-i atenția asupra unor aspecte considerate de multe ori secundare, deși rezolvarea lor comportă indici reali de eficiență.

Problemele selecției și ale formării profesionale constituie obiectul capitolelor V și VI. În mod firesc selecției i se asociază orientarea profesională, teme tratate cu multă pătrundere și cu un aparat metodologic contemporan. Autorul (E. Krau) valorifică cele mai recente date în acest domeniu și relevă punctele de vedere noi. În cea ce privește pregătirea profesională (autori: P. Pufan, G. Zbăganu, V. Nicolau) lucrarea trece în revistă, pe baza unei bogate bibliografii și a unor cercetări personale, fără punctări și noutăți, aspectele de ordin psiho-pedagogic ale instruirii în diferite direcții de activitate.

Cuprinzînd o arie întinsă de probleme, bogat în informație bibliografică (trimite la 250 titluri), capitolul al VII-lea, (autori: T. Herseni, A. Tabachiu și D. Dan-Spinoiu), ne oferă în trei subcapitole o analiză temeinică și nuanțată a unor aspecte psiho-sociale de bază ale muncii industriale.

După o scurtă introducere istorică, T. Herseni circumscrie, în primul subcapitol, problematica și orientările metodologice de bază ale psihologiei sociale a muncii industriale. Sint consemnate două direcții în care se desfășoară investigațiile acestei discipline: una, *fundamentală*, vizînd teoretizarea unor aspecte ale activității întreprinderilor (conducerea, comunicarea, decizia etc.) și alta, *practică*—

nitor aplicativă, urmărind nemijlocit, prin cercetări multidisciplinare, funcționarea unui complex uzinal ca totalitate concretă în vederea optimizării lui. Acest subcapitol pune accentul cuvenit pe probleme ca organizarea echipei de muncă, comunicarea, sistemul statutelor și rolurilor, stratificarea ierarhică și funcțională etc. în întreprinderi. Autorul definește, totodată, corect, credem noi, psihologia socială industrială drept studiul relațiilor verticale și orizontale de natură psihosocială ale oamenilor încadrați în diverse colectivități în perimetrul întreprinderii (cf. p. 327).

Acum când se discută și se aplică pe scară tot mai largă procedeele sociometrice și în cercetările din țara noastră, ni se pare deosebit de binevenită judecata compănită a prof. T. Herseni după care modelele constituirii echipelor de muncă, furnizate de sociometrie sau de psihologia dinamică (K. Lewin) sînt din anumite puncte de vedere discutabile, neajungîndu-se încă în dezbateri la concluzii definitive.

Celalalte două subcapitole se opresc analitic asupra opiniei publice și a rolului ei în activitatea productivă, abordează aspectele specifice ale prezenței femeii în activitatea industrială. Subliniindu-se posibilitățile noi de mobilitate, ascensiune socială create de socialism pentru femeie, se insistă totodată — și întru totul justificat — asupra solicitărilor suplimentare cărora le este supusă și în condițiile societății noastre femeia muncitoare, în comparație cu bărbat, și a consecințelor ce decurg de aici.

Ultimul capitol (autor E. Krau) expune într-o manieră clară, convingătoare esențialul în problema relației dintre producător și consumator, cu deosebire în condițiile socialismului, insistîndu-se asupra procedeelelor, metodelor de studiu și a utilizării motivației, reclamei, publicității în vederea realizării optime a relației amintite.

Prin sublinierile implicațiilor aplicative ale problemelor abordate, autorul formulează numeroase și judicioase indicații utile practicianului în activitatea sa curentă.

*

Volumul recenzat se oprește, după cum am văzut, asupra unor momente esențiale

ale activității industriale contemporane, privite atît prin prisma relației om—mașină cît și a relațiilor interumane în cadrul întreprinderilor. Anunțate și circumscrise în introducere, aceste probleme sînt reluate analitic și adîncite în cele opt capitole ale cărții, asigurîndu-se astfel unitatea ei tematică.

Lucrarea, de certă valoare teoretică și practică, vine să umple un gol în literatura psiho-sociologică din țara noastră, punînd în circulație în formă concentrată principalele idei ale orora din cele mai importante discipline, necesare în activitatea de organizare și conducere științifică a muncii industriale.

E drept, în forma ei actuală lucrarea nu epuizează conținutul acestor discipline, lipsind capitole sau probleme importante (cum ar fi cea a atelierului și a rolului acestuia în pregătirea profesională a noilor generații de muncitori). Există apoi în orientarea generală a lucrării o anumită ezitare între două formule — una a unui compendiu *teoretic*, cealaltă a unui manual *practic*, la nivelul rețetelor — de psihologia muncii industriale. Unele capitole din volum sînt axate pe prima, altele pe a doua formulă. Incompletitudinii tematice i se adaugă, așadar, o oarecare lipsă de unitate în privința orientării metodologice urmate de diverși autori.

Credem că o nouă ediție a volumului recenzat ar trebui pe de o parte să lărgescă tematica iar, pe de alta, să asigure o unitate sporită a orientărilor și nivelului de elaborare a diverselor capitole. Ni se pare că fixarea asupra uneia din cele două formule amintite, respectiv tratarea în studii separate a problemelor ce li se subordonează, ar spori eficiența teoretico-metodologică și practic-aplicativă a lucrărilor de psihologie industrială. Deoarece ar permite o mai rapidă orientare a cercetătorului (universitar) care se interesează de primul grup de probleme, și a psihologului uzinal, a inginerului, într-un cuvînt a omului de acțiune preocupat, firește, de soluțiile practice utilizabile imediat în activitatea întreprinderii.

I. ALUAȘ
I. RADU

În câmpul investigației epistemologice.

Cunoscut pentru preocupările de teorie a cunoașterii și logică încă din lucrările anterioare, Henri Wald prezintă acum atenției noastre cea mai recentă carte a sa *Elemente de epistemologie generală**.

În ultimul timp se resimte tot mai mult nevoia unor lucrări marxiste mai cuprinzătoare închinată cercetării procesului cunoașterii științifice și a rezultatelor sale. Acestei nevoi reale, de a acoperi un domeniu oarecum neabătătorit pînă acum, îi răspunde și lucrarea recenzată, lucrare ce se remarcă prin tematica sa actuală și prin modul personal de abordare și soluționare a ei.

Reține în primul rînd atenția efortul — în general încununat de succes — de a demonstra unitatea dintre ontologie, gnoseologie (și în cadrul acesteia — epistemologie) și logică pentru toate problemele abordate, efortul de a demonstra dependența cunoașterii și a formelor gândirii de realitate. Ideea aceasta trece ca un fir conducător prin întreaga lucrare, ea reprezentînd — după părerea mea — fundamentul argumentărilor epistemologice *materialist-dialectice*. Promovînd-o cu consecvență, cu pasiune, cu incisivitate spirituală împotriva curentelor idealiste ce o contestă, Henri Wald se dovedește a fi un ferm apărător al pozițiilor marxiste de gândire.

Un al doilea aspect care se detasează cu aceeași pregnanță din lectura lucrării și care are o deosebită însemnătate în dialogul cu curentele nemarxiste (iar în cadrul acestora, cu curentele antimarxiste), este apărarea explicită, convingătoare a filozofiei, ca disciplină de sine stătătoare în raport cu științele particulare, disciplină care nu va îmbătrîni și nu va pieri nicicînd, întrucît nicicînd obiectul ei nu va putea fi înghițit de științele speciale.

Din cadrul funcțiilor filozofiei ca teorie, ce elaborează tabloul integral al lumii și al cunoașterii ei de către om, Henri Wald a ales spre cercetare — după cum rezultă chiar din titlul lucrării — unul din aspectele esențiale pentru perioada contemporană, acela al dezvoltării celor mai generale laturi ale cunoașterii științifice, ale înaintării acesteia spre nou, spre necunoscut, ale proiectării ei în viitor.

Există diverse modalități de a aborda problematica cunoașterii științifice, modalități fixate în tratate, monografii, studii mai vechi sau mai recente de epistemologie. Henri Wald selectează din toată problematica epistemologică tradițională sau mai modernă, aspecte care constituie astăzi obiectul unor largi și profunde dezbateri în literatura filozofică mondială, cum ar fi raportul dintre analiză și sinteză (în cadrul acestuia, oprindu-se cu deosebire asupra raportului dintre judecățile analitice și cele sintetice), dintre inducție și deducție, iar în lumina acestora mersul cunoașterii de la ipoteză la teorie confirmată, și proiectarea ei în viitor sub forma previziunii științifice, ca una din formele specific umane ale reflectării anticipative.

În ansamblul lucrării surprinde plăcut usurinta cu care este minuită gîndirea dialectică, mai ales principiul abordării multilaterale, concret-logice a problemelor și principiul contradicției. Mișcînd cu suplete aceste principii metodologice, autorul lucrării reușește — de cele mai multe ori — să demonstreze, în mod convingător, unilaterala pozițiilor filozofice care rup analiza de sinteză, care manifestă tendința de a hipertrofia metoda analitică, de a senara inducția de deducție. Ca rînire analitică și vigore critică, ni se par cele mai realizate capitolele închinată tocmai acestor probleme, adică analizei și sintezei (capitolul II) și inducției și deducției (capitolul III), care constituie de altfel miezul teoretic al lucrării și ca întindere și sub aspectul consistenței.

Din problemele speciale interesant tratate, as releva distincția convingătoare dintre conținutul cognitiv și conținutul logic al noțiunii, sublinierea coincidenței dintre formele și legile logice — pe de o parte — și însușirile și relațiile cele mai generale din lumea lucrurilor — pe de altă; demonstrarea faptului că însăși corectitudinea este adevărată constituind modul de existență al adevărului în logică, a faptului că problema adevărului se poate pune încă la nivelul noțiunii; demonstrarea convingătoare a întrepînderii dintre inducție și deducție, a primordialității inducției față de deducție în cadrul unității contradicției; distincția plină de semnificații între inducția intuitivă, cea științifică și cea filozofică; rolul hotărîtor al practicii, care prin intermediul teoriei ține sub controlul ei —

* Henri Wald, *Elemente de epistemologie generală*, Editura Științifică, București, 1967, pag. 228.

în ultimă analiză — cercetarea științifică, zborul previziunii științifice.

Toate aceste probleme complexe sînt prezentate într-un stil sclipitor, bogat în metafore încărcate de sensuri filozofice.

Cum neajunsurile unei lucrări merg deseori pe linia meritelor ei (fără ca acest lucru să fie obligatoriu întotdeauna) aș vrea să mă opresc și asupra cîtorva asemenea aspecte umbrite al lucrării.

Oricît ar părea de paradoxal, uneori abuzul de citate din autori de mai mică însemnătate, redarea multor puncte de vedere pentru a ilustra o poziție, fără ca ea să fie suficient de adînc analizată, creează pe de o parte impresia unei prețiozități, iar pe de alta, a unei anumite superficialități de tipul „multa non multum”, care — în loc să usureze — curente, ci pur și simplu se înșiră alături

Facilitatea cu care autorul lucrării o serie de nume, o serie de păreri.

Aceasta, mai ales în capitolele, unde nu îngreunează urmărirea ideilor principale, se face o sistematizare a pozițiilor pe sistem de gîndire, să le descopere anumite merite reale, anumite plusuri în argumentare, ci mai mult să demonstreze inconsistența și zădărnicia demersurilor întreprinse. Or, se știe că a învinge fără dificultăți înseamnă a triumfa fără glorie. Îți dovedești mai pregnant forța nu atunci cînd demonstrezi cît de slab ți-a fost adversarul, ci atunci cînd lupțînd în fața unui adversar puternic, ilustrezi prin dificultatea reală a luptei și meritele victoriei. Lectura lucrării lasă cîteodată impresia unei prea mari nețezimi în toate disputele cu adversarii, ca și cum pentru autorul ei toate problemele sînt rezolvate. Nu apare aproape nicăieri limpede lupta cu sine însuși, eventual sentimentul insuficienței în rezolvarea unor probleme.

La aceasta se adaugă și tendința de a descoperi în mai toate împrejurările dedesubturile social-politice directe, teama de progres, negarea lui chiar fiind — pentru autor — temelia ascunsă a mai tuturor cercetărilor burgheze de epistemologie.

Aș aminti — tot pe această linie — unele scăpări de acord care s-au strecurat în formulare, precum și o anumită neglijență în modul de a face trimiterile bibliografice. Tăișul observației se îndreaptă deopotrivă și către redactorii editurii, care au îngrijit apariția ei. Prescurtările de denumiri de reviste făcute întimplător (de pildă la pag. 224, „Les études philosophiques” este prezentată prescurtat „Les ét. philos.”), lipsa titlurilor unor studii, redarea titlurilor rusești în traducere românească și altele de acest gen, sînt scăpări, cărora li se poate reproșa — dacă nu altceva — cel puțin lipsa de consecvență.

Dar aceste scăderi, dintre care unele au o acoperire temperamentală (autorul avînd mai mult aptitudini de spadassin, decît de arhivar minuțios), au o pondere incomparabil mai mică decît aspectele pozitive ale lucrării.

Prin efortul original, încununat de succes, de a fi printre cei dintîi care în filozofia marxistă românească au abordat problemele epistemologice generale, pentru modul personal de a le pune și a le rezolva, chiar dacă numai parțial sintetizînd și dezvoltînd ceea ce a realizat mai interesant și mai valoros în lucrările sale filozofice de pînă acum, Henri Wald dovedește — în această nouă lucrare — că a atins etapa maturității sale creatoare.

CĂLINA MARE

A IX-a Conferință pe țară a cercurilor științifice studentești. Secția a III-a: Științe sociale. Ne mișcăm într-o lume de continuă efervescență științifică în care vibrația sufletului studentesc se circumscrie ca o temerară tentativă de a cuprinde necuprinsul; ca o bătaie la porțile luminii, raportându-și ființa ascunderilor universului, a căror taine le dorește dezlegate, stăpînite. Dar pasul de la tentativă, de la intenție la fapt, nu e o simplă trecere mecanică de la un punct la altul. Complexitatea și multitudinea factorilor care concură la realizarea acestui pas implică cel puțin: un mediu de înaltă emulație spirituală dublat de îndrumarea permanentă spre descoperirea firelor ariadne în drumul către adevăr — prin dascăli pasionați ei înșiși de munca științifică, creatoare; iar pe de altă parte, nepotolita sete de a investiga, nevoia interioară permanentă de autodepășire a fiecărui student. Forma în care acești factori pot să se manifeste cel mai favorabil pe linia formării cercetătorului și creatorului de știință, o constituie cercurile științifice studentești. În cadrul acestora, rodul uceniciei cercetării se materializează în lucrări a căror nivel uneori se ridică pînă la contribuții originale interesante, în diferite domenii abordate, studentul cîștigînd independență în gîndire și acțiune, o dată cu însușirea temeinică a realizărilor științifice de pînă la el. Ne vom opri la aceste aspecte privindu-le prin prisma finalizării lor în cadrul celei de-a IX-a Conferințe pe țară a cercurilor științifice studentești — secția a III-a științe sociale, desfășurată la Cluj între 24—26 noiembrie 1967. Organizată cu concursul și sub auspiciile Ministerului Învățămîntului, Comitetului executiv al

U.A.S.R. și Universității „Babeș—Bolyai”, aceasta a primit aspectul unei adevărate manifestări științifice de nivel național, demonstrînd, pe lîngă atenția de care se bucură formarea viitoarei generații de oameni de știință, potențialul ridicat al valențelor studentești, aderente și receptive la căile și modalitățile descoperirii drumului spre afirmare, spre elucidarea unor probleme practice, spre includerea contribuției individuale în efortul general.

Lucrările secției de la Cluj s-au desfășurat în cadrul a două subsecții: I. Istoria mișcării comuniste și muncitorești și Filozofie și II. Psihologie-Pedagogie. În cadrul primeia au fost prezentate un număr de 13 comunicări, în al celei de-a doua 10. Numărul ridicat de comunicări, participarea la discuții și nivelul acestora au imprimat sesiunii un grad înalt de ținută și dispută științifico-filozofică. Semnificativ pentru conținutul sesiunii rămîne abordarea din unghiuri variate de vedere a problematicii social-filozofice, și aceasta cu atît mai mult, cu cît participanții n-au fost numai din cadrul institutelor și facultăților de acest profil. Participanții Institutului de mine Petroșeni sau ai Conservatorului „Ciprian Porumbescu” București au atacat probleme social-filozofice de pe poziția specificului preocupărilor lor profesionale. Astfel, lucrarea *Cu privire la specificul formeii geologice de mișcare a materiei* (sustinută de R. Mironovici, C. Sabău, T. Bălan — Petroșeni) s-a axat pe linia rezolvării unei probleme maiore, ridicată de dezvoltarea actuală a științei geologice: legitimitatea desprinderii mișcării geologice, ca formă aparte de mișcare a materiei în dezvoltare. Analizînd competent

opiniile exprimate cu privire la această problemă, lucrarea completa din unghiul de vedere al geologicului gama discuțiilor filozofice care se poartă în jurul problemei materiei în dezvoltare, a mișcării și formelor ei. Aceeași apreciere pentru lucrarea *Metode și procedee de educație muzicală la copii între 3—5 ani*, aparținând studentului G. Munteanu, anul V, Conservatorul „Ciprian Porumbescu”, București. E o abordare a problemei educației estetice a copiilor, punind în discuție, pe baza unei informații de specialitate, unele probleme de ordin teoretic, argumentate experimental prin datele obținute asupra unui grup de subiecți de vîrstă preșcolară: cum se pot forma și educa la copii preșcolari (de 3—5 ani), printr-o acțiune instructivă sistematică, premisele culturii muzicale.

Dar — firesc de altfel — ponderea comunicărilor aparține studenților de la facultățile care prețuiesc cadre de specialitate în domeniul științelor social-filozofice de la universitățile din București, Iași și Cluj. E locul să notăm actualitatea tematicii lucrărilor prezentate la conferință și axarea lor în principal pe preocupările catedrelor. Cum aprecia prof. dr. doc. Alexandru Roșca, membru corespondent al Academiei, președintele secției de la Cluj, lucrările prezentate reprezintă, în majoritatea lor, cercetări de arhivă sau de teren, efectuate în școli, în uzine, în rețeaua sanitară etc.

Dacă ne oprim puțin la analiza comunicărilor prezentate, observăm și unele direcții specifice în preocupările științifice studențești, pe diferite centre universitare: Bucureștenii de pildă au dominat prin lucrări de logică modernă: M. Bîrliba s-a impus cu *Diferite procedee de normalizare*. De la aceeași facultate C. Candiescu a susținut referatul intitulat *Judecata particulară hotărîită*. Predilecția pentru probleme de logică se manifestă și în lucrarea *Ridicarea la concretul logic în procesul însușirii cunoștințelor* (L. Vlăsceanu — București) prezentată în cadrul subsecției de psihologie-pedagogie.

În cadrul primei subsecții studenții clujeni s-au distins în domeniul cercetării sociologice dar și în preocupări de epistemologie, sau probleme de mișcare muncitorească — dintre care notăm: *Aspecte ale mișcării muncitorești din 1940—1944* (M. Drecin) și *Ideologia butașeză contemporană și problema națiunii** (V. Bontcut). Din preocupările de teoria cunoaș-

terii reținem *Informație și evoluție* (N. Meșter — Cluj). Insistînd asupra funcțiilor antientropice ale informației — factor al apariției automenținerii și evoluției în timp a sistemelor cu un grad relativ înalt de complexitate și comportare, autorul conturează raporturile acesteia cu evoluția generală din colțul nostru de univers. E. Springer se ocupă în lucrarea intitulată *Jean-Paul Sartre despre raportul dintre filozofie și știință* de critica filozofiei sartriene sub aspectul dialectică—filozofie—știință. Intercalăm aici lucrarea studentului bucureștean I. Boda *Despre definiția materiei care s-a impus mai cu seamă prin îndrăzneală* (stîrnind vii discuții) în tratarea critică a definițiilor date categoriei de materie, comentarea a două puncte de vedere conturate în jurul acestei probleme: a) punctul de vedere gnoseologic care admite valabilitatea absolută a definiției leniniste și b) punctul de vedere care cere o completare ontologică. Autorul comunicării formulează sugestia pentru o definire sintetică, unitară, dialectică a conceptului de materie.

Revenind la participarea clujenilor, remarcăm lucrările de sociologie. Comunicarea intitulată *Variabile sociologice ale adaptării la muncă a elevilor din școala profesională* (autori S. Crăciun, A. Cernea, N. Petrovici, O. Someșan an. V), a constituit rezultatul cercetărilor întreprinse sub îndrumarea Catedrei de filozofie și sociologie a Universității clujene, la școala profesională „Tehnofrig”-Cluj, urmărind adaptarea elevilor la meseria aleasă (strungărie, turnătorie). Autorii definesc obiectul cercetării, precizează instrumentele folosite și modalitățile de aplicare ale acestora, după care își expun rezultatele, formulînd concluzii — provizorii — la care s-a ajuns cu investigația pînă la data prezentării acestor rezultate, urmînd să-și continue și extindă investigația asupra aceluiași subiect, prinși în procesul complex al producției. Pe marginea lucrării discuțiile au încercat să fixeze diferențierile de adaptabilitate între elevii proveniți din mediul urban în raport cu cei din mediul rural, nivelul variat al pregătirii școlare în funcție de aceste medii de proveniență, mobilul alegerii profesiunilor, factori care influențează adaptabilitatea la ele.

Pe aceeași linie se înscrie lucrarea *Integrarea studenților din anul I în viața universitară* (autori A. Budușan, C. Mihai,

I. Schlesinger, G. Zanc — an. IV). Făcînd parte dintr-o investigație mai vastă pe tema *Adaptarea studenților din anul I la condițiile de muncă și viață universitară* inițiată și condusă — ca și cea precedentă — de un colectiv din cadrul catedrei de filozofie și sociologie, comunicarea cuprinde rezultate preliminare ale unui fragment din tema amintită. Pornind de la obiectivul propus și modalitatea de lucru: interviuarea unui eșanțion alcătuit din 120 studenți ai anului I (adică reprezentare de 1:10), autorii expun în prima parte integrarea în viața universitară și statutul în universitate a studenților primului an — urmărindu-se acest aspect în corelație cu situația lor din perioada liceală, iar în partea a doua adaptarea acestora la cerințele modului de studiu universitar.

Contribuția ieșenilor s-a remarcat prin *Sensurile conceptului de cauzalitate în filozofia istoriei la A. D. Xenopol* (P. Curcă) și *Critica intuiționismului matematic* (A. Ganci).

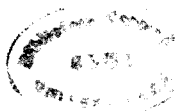
După această succintă prezentare a comunicărilor se cuvine, poate înainte de unele concluzii ce s-au formulat ori s-au desprins, să amintim nivelul înalt al discuțiilor purtate. Temele abordate, ca și problemele care au comportat într-un mod mai proeminent discuții au fost în cele din urmă soluționate de către studenții participanți, nefiind necesare intervenții ale cadrelor didactice prezente. De asemenea, pentru organizarea și crearea unui climat deosebit desfășurării lucrărilor conferinței, a unui program variat, sărbătorec și de accentuat profil științific organizatorilor clujeni li se cuvine un buchet de laude.

Cum aminteam însă, conferința a impus și câteva concluzii a căror luare în considerare e necesară pentru ridicarea

nivelului muncii de cercetare a studenților, pentru antrenarea lor la munca și formele de afirmare a lor în activitatea științifică. Așa de pildă, nevoia unor schimburi periodice de experiență între studenții facultăților cu profil similar, prin participarea la cursuri și seminarii, la ședințele cercurilor științifice a unor studenți dintr-un centru universitar la facultăți de același profil din alt centru (mă refer aici la studenți cu reale aptitudini și înclinații spre munca științifică); o publicație specială periodică a cercurilor științifice studențești, care să vehiculeze și să dea posibilitatea confruntării cu mediul din care provin a tuturor valorilor — mari sau mici — apărute în aceste cercuri; preluarea vechii tradiții a societăților științifice studențești la nivel de institute sau centre universitare care să permită continuitate în munca de cercetare, și complexitatea abordării tematicilor, prin angajarea facultăților de specialități diferite la dezbateri (ar rezulta o centralizare a preocupărilor în domeniul cercetării științifice studențești); între aceste societăți ar putea fi realizat un schimb de experiență mai direct și continuu, încercînd cu șanse de reușită extinderea contactelor de acest gen peste granițe, cu studenții diferitelor mari centre studențești din străinătate.

În actualele condiții — cînd contradicția dintre acuitatea specializării profesionale și tendința generalizatoare, de armonizare cu rapida dezvoltare a științei devine o problemă la ordinea zilei, e necesară o atenție sporită față de mijloacele și modalitățile de realizare a viitorilor specialiști, oameni de știință.

GRIGORE ZANC
student an. IV filozofie



ERRATA

<i>Pag.</i> <i>Page</i>	<i>Rîndul</i> <i>Ligne</i>	<i>În loc de:</i> <i>Au lieu de:</i>	<i>Se va citi:</i> <i>Lisez:</i>
49	2 et 3 d'en bas	lignes inversées	
73	14 de sus	predicativ	predictiv
78	8—9 de sus	proporții	propoziții
82	26 de sus	probabilitate	probabilitatea 1

(Philosophia 1968)

În cel de al XIII-lea an de apariție (1968) *Studia Universitatis Babeș—Bolyai* cuprinde seriile:

matematică—fizică (2 fascicule);
chimie (2 fascicule);
geologie—geografie (2 fascicule);
biologie (2 fascicule);
filozofie;
științe economice;
psihologie—pedagogie;
științe juridice;
istorie (2 fascicule);
lingvistică—literatură (2 fascicule).

На XIII году издания (1968) *Studia Universitatis Babeș-Bolyai* выходит следующими сериями:

математика—физика (2 выпуска);
химия (2 выпуска);
геология—география (2 выпуска);
биология (2 выпуска);
философия;
экономические науки;
психология—педагогика;
юридические науки;
история (2 выпуска);
языкознание—литературоведение (2 выпуска).

Dans leur XIII-me année de publication (1968) les *Studia Universitatis Babeș—Bolyai* comportent les séries suivantes:

mathématiques—physique (2 fascicules);
chimie (2 fascicules);
géologie—géographie (2 fascicules);
biologie (2 fascicules);
philosophie;
sciences économiques;
psychologie—pédagogie;
sciences juridiques;
histoire (2 fascicules);
linguistique—littérature (2 fascicules).

43872

Abonament anual: 10 lei seria, 160 lei toate seriile. Abonamentele se fac la oficiile poștale, prin factorii poștali și prin difuzorii voluntari din întreprinderi și instituții.

Prețul 10 lei