STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

2

1989

CLUJ-NAPOCA

SECRETAR DE REDACTIE AL SERIEI FILOSOFIE: conf. V. MUSCA

ANUL XXXIV 1989

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

2

Redacţia: 3400 CLUJ-NAPOCA, str. M. Kogălniceanu, 1 ● Telefon 1 61 01

SUMAR — CONTENTS — SOMMAIRE

Sociologie — Psihologie — Pedagogie

Miscellanea

Recenzii — Book Reviews — Comptes rendus

Cronică — Chronicle — Chronique

CONDUCERE ŞI DEMOCRAŢIE

IOAN IRIMIE*

ABSTRACT. — Management and Democracy. Certain modes to define and characterize the social management are approached first in this study. The approach proceeds from the standpoint of the definitions called essential and/or essentializing, and of the phenomenologic ones. Taking into consideration that, phenomenologically, the management is achieved through organization, communication, diagnoze, prognose, decision, command and control, the survey reviews the main requirements in point of the functioning of the in condition of the democratic management.

Nimic nu e mai de dorit
pe plan social decît o bună conducere

1. **Punerea problemei.** Dacă revoluţia din decembrie a proiectat vreo anume tematică în prim planul confruntărilor de idei şi de atitudini, atunci această tematică e aceea a democraţiei, a înţelegerii şi practicării ei. Nu în mod întîmplător s-a conturat comanda socială „Să învăţăm democraţia", comandă care vizează şi străbate parcă toate minţile care se apropie cît de cît de înţelegerea etapei istorice pe care abea am început-o.

A învăţa democraţia presupune, printre multe altele, un întins demers de clarificări ideatice, clarificări fără de care cu greu se poate conta pe practicarea unei democraţii reale şi mai ales eficiente.

Din sistemul acestor clarificări am decupat pentru cele ce urmează un cîmp de probleme care să vizeze la modul explicit raporturile dintre democraţie şi conducere. Orice discuţie despre democraţie, prin firescul lucrurilor şi ideilor, devine o discuţie despre conducere, despre un anume mod de a o teoretiza şi practica. În calitate de fenomen real, conducerea reprezintă spaţiul soico-uman în care se aşează şi se mişcă toate opoziţiile democraţie şi dictatură, toate formele şi gradele manifestării lor. Corespunzător acestei situaţii reale, în plan ideatic, conceptul de conducere devine conceptul *cadru* în care ideile despre democraţie se aşează în mod firesc, devine conceptul fără de care „lecţia" democraţiei nu poate fi învăţată.

În virtutea unei asemenea situaţii, paginile care urmează se pun la modul explicit sub intenţia de a pleda în favoarea *solidarităţii* dintre conducere şi democraţie, solidaritate fără de care conducerea vieţii sociale nu poate sconta pe împlinirea menirilor ei.

Dintr-o experienţă istorică lungă şi dureroasă, mai ales din experienţa care a condus la zilele revoluţiei noastre, ştim că solidaritatea acum în

* *Universitatea din Cluj, Facultatea de Istorie—Filosofie, 3400 Cluj, România*

discuție a fost grosolan încălcată. Ea a fost încălcată mai întîi în plan *conceptual, doctrinar*, plan în care ideea de democrație a fost înlocuită cu aceea de „dictatură a proletariatului". Printr-o veritabilă distorsiune ideologică, în minuirea acesteia s-a lansat ideea, mai bine zis pretenția, că această dictatură ar fi „forma celei mai înalte democrații". Ruptura dintre conducere și democrație nu s-a atenuat, ci dimpotrivă s-a adîncit sub formulele „democrație muncitorească", „democrație revoluționară" etc. Astăzi ne apare limpede că asemenea expresii au fost avansate și mînuite într-o manieră grosolan demagogică.

În planul *practicilor* conducerii, solidaritatea în cauză a fost încălcată în cel puțin două forme interdependente. Ar fi vorba, mai întîi, de instituționalizarea sistemului monopartidic. Un asemenea sistem, prin chiar conținuturile și esențele lui, a condus la instituționalizarea formulelor nedemocratice de conducere, formulele autarhiei mono sau bicefalice. În al doilea rînd, e vorba de practicile unor alegeri care nu erau alegeri, alegeri în care sub diferite formule de lucru, rezultatele erau voit distorsionate sau a priori determinate.

Practicarea pe scară largă a unor false alegeri și-a avut, se pare, o anume rădăcină și un anume temei în opinia lui Stalin: „important nu este cum votează oamenii, ci cum se numără voturile", o asemenea opinie, afirmată încă prin anii '20, dar devenită publică doar în ultima vreme, este nu numai explicit antidemocratică dar și de un cinism greu de calificat.

Încălcarea solidarității organice dintre o bună conducere și democrație, sau altfel spus încălcarea măsurilor proprii ale conducerii democratice se poate face nu numai în modalități dictatoriale, autarhice dar și în cele de manieră arbitrară, anarhică. De altfel, aceste două forme principale ale rupturii dintre conducere și democrație nu numai că se întîlnesc (să ne gîndim doar la cîte momente de anarhie, de „indicații" contradictorii a generat autarhia regimului ceaușist), dar pot trece ușor una în alta.

Unitatea firească și rezonabilă dintre conducere și democrație urmează a fi restabilită și instituită, credem noi, în cel puțin trei planuri:

a) Planul *doctrinar* sau planul clarificărilor conceptuale. Acesta presupune dezbateri largi despre democrație, despre regulile funcționării ei, despre modurile mînuirii acestora în condiții istorice concrete.

b) Planul *instituțional*, adică al implimentării în sistemul vieții noastre social-politice a unor instituții care prin ele însele să permită democrația, să-i ofere cadrele legice și organizaționale ale manifestării ei.

c) Planul *mentalităților*, planul din care ar urma să țîșnească aproape spontan și la scară de masă setul conduitelor democratice. Se pare că în acest plan, imperativul „să învățăm democrația" se lovește și se va lovi de cele mai întinse și complicate dificultăți.

2. Definirea și caracterizarea conducerii. Depășind momentul considerațiilor introductive, considerații în care am încercat să conturăm actualitatea temei și profilul abordării ei, să revenim la conceptul de conducere și la deschiderile lui față de înțelegerea și practicarea democra-

ţiei. Să ne punem, deci, la modul simplu şi firesc întrebarea: Ce este conducerea?

La o primă întîlnire cu această întrebare s-ar putea considera că ea este suerfluă. că forţează anumite uşi deschise. Cine nu ştie ce este superfluă, că forţează anumite uşi deschise. Cine nu ştie că este conducerea? ce înseamnă a conduce? Dacă trecem de prima impresie, dacă ne angajăm cît de cît în planurile unei gîndiri mai interogative vom putea uşor observa că întrebarea nu-i aşa de simplă pe cît pare. Aceeaşi constatare se poate desprinde şi din paginile literaturii, din confruntările de idei pe care aceste pagini le conţin. Diversitatea de răspunsuri aproape că devine demobilizantă. Unii autori consideră, de pildă, că au identificat 140 de definiţii ale conducerii şi drept consecinţă tot atîtea moduri ale caracterizării ei[1].

Fără a ne angaja la invocarea vreunei liste de definiţii, vom încerca să ne derulăm discursul pe surprinderea liniilor de fond care după opinia noastră se manifestă în literatură pe tema definirii conceptului în cauză şi a realităţii pe care cognitiv o vizează.

Înainte însă să precizăm că în paginile literaturii de la noi, şi nu numai de la noi, expresia şi conceptul „conducere" are cîteva expresii şi concepte concurenţiale. Unii autori vorbesc, de pildă, despre fenomenele reale ale conducerii în genere sau ale conducerii sociale sub însemnele unor expresii ca: guvernare, dirijare, reglare sau autoreglare, orientare, administrare, menagement ş.a. Fără a intra în cîmpul problemelor pe care le pune această mişcare concurenţială de idei şi de expresiii, am reţine că pledăm pentru expresia şi concenptul „conducere" din cel puţin următoarele două motive:

a) sugestivitatea expresiei şi a continutului ideatic pe care-l poartă;

b) capacitatea acesteia de a viza şi de a conţine în sine, în calitate de cazuri particulare, conducerile de genul „guvernare", „dirijare", „menagement" etc.

Conceptul de conducere ni se pare a fi destul de larg pentru a cuprinde în sfera lui toate cazurile de manifestare ale unor acte de conducere şi destul de îngust pentru a le diferenţia de alte genuri de activităţi sociale.

În aceeaşi ordine a ideilor să mai precizăm că în cele ce urmează va fi prin excelenţă vorba doar de actele conducerii din sferele socio-umanului, doar de cazul care vizează conducerea oamenilor. Aceasta e sfera de interes, e sfera în care democraţia şi nedemocraţia se confruntă la modul propriu. Particularităţile de fapt şi de fond ale raporturilor dintre conducători şi conduşi ţin prin excelenţă de angajarea factorilor de conştiinţă şi de intervenţia ciocnirilor de interese. De aici toată gama complexităţilor ce aparţin fenomenelor conducerii sociale în accepţiunea propriu-zisă a termenului.

Revenind la liniile ideatice de fond care se manifestă în cîmpul eforturilor de a defini şi caracteriza conducerea, prima mare delimitare care

---

[1] Vezi, G. Macovei, *Conducerea modernă*, Ed. Junimea, Iaşi, 1983, p. 58.

s-ar putea face — după criteriul gradului de elaborare teoretică — ar fi aceea dintre definiţii *neproblematice* şi *problematice*. Primele ar fi de forma: Conducerea este „activitatea conducătorilor" sau a conduce înseamnă „a-i pune pe alţii să facă". Definiţiile de acest gen rămîn prea vagi, ele nu fac decît să ridice accepţiunile conştiinţei comune la nivelul unui discurs teoretic.

Definiţiile problematice sînt acelea în care discursul devine mai analitic, mai polemic, mai explicit supus unei confruntări de idei.

În categoria acestora am putea opera din nou o anume disjuncţie. După criteriul centrării eforturilor de gîndire spre căutarea unui esenţial al fenomenelor conducerii, ori spre cel al indicării verigilor definitorii ale manifestării acestora am putea diferenţia definiţii *esenţiale* sau esenţializante şi definiţii *fenomenologice*.

În cazul definiţiilor esenţializante se caută şi se afirmă o singură notă definitorie pentru gama actelor conducerii, o singură determinaţie. Aici totul se joacă, cum s-ar putea spune pe o singură carte, pe un singur concept cheie. Avem de a face cu o asemenea linie de gîndire atunci cînd, spre pildă, se consideră şi se afirmă că actele conducerii sînt prin excelenţă moduri ale „exercitării puterii", ale „mînuirii autorităţii". Asemenea definiţii sînt corecte, ele surprind o dimensiune fără de care nici o formă de conducere nu poate fi concepută. Această linie de gîndire ar presupune acum o discuţie largă despre „formele" puterii, „sursele" ei, „legitimarea" ei etc. etc. Pentru a nu ne abate de la filonul ideatic al acestor pagini nu ne lansăm pe solurile unor atari explicitări. Rămînem pur şi simplu la afirmaţia că orice act al conducerii sociale rămîne a fi, prin una din notele sau dimensiunile lui, o formă concretă de mînuire a puterii.

Avem de a face cu o definire tot esenţială şi/sau esenţializeantă atunci cînd în răspunsul la întrebarea pe care o urmărim se joacă totul pe cartea „finalităţii", pe mişcarea spre „ţinută", pe raportarea la „scopuri". În acest caz a conduce devine identic cu procesul realizării scopurilor ce animă colectivităţile umane.

De manieră esenţializantă rămîn a fi şi acele definiţii în care activitatea de genul conducerii se rezumă la actul „decizionării". Chiar dacă prin asemenea definiţii se face trimitere la una din verigile fenomenalizării actelor conducerii, se rămîne în categoria definirilor unidimensionale în virtutea centrării pe un esenţial, pe un ceva de care depinde şi căruia urmează să i se subordoneze tot restul. A conduce ar însemna, în acest caz, a lua decizii.

Aceste genuri de definiri şi caracterizări ale conducerii au meritul unui mai mare efort de gîndire, unei orientări explicite spre surprinderea unei note sau determinaţii ce apare şi se manifestă prin toate formele şi momentele conducerii sociale. Nota lor discutabilă rămîne aceea că se îndepărtează, într-un anume fel, de bogăţia actelor conducerii, de complexitatea verigilor, momentelor, atribuţiunilor pe care conducerea vie le presupune şi prin care aceasta se realizează.

Depăşirea unei asemenea limite se încearcă şi se afirmă prin clasa definiţiilor zise de noi „fenomenologice". Că acestea apar, din punct de vedere strict logic, mai degrabă descripţii decît definiţii rămîne în afara discuţiei de faţă. Ceea ce ni se pare important este că şi în aceste cazuri avem de a face cu o anume modalitate de a răspunde sintetic la întrebarea ce este conducerea?

În cîmpul definiţiilor preponderent descriptive avem de asemenea de a face cu un veritabil evantai de poziţii. Potrivit uneia din ele, de pildă, a conduce înseamnă *a comanda* şi *a controla*. Un asemenea punct de vedere s-a conturat şi se conturează sub impactele gîndirii cibernetice. Încercînd o anume valorificare a punctului de vedere cibernetic şi sistemic, unii autori consideră că fenomenul de ansamblu al conducerii sociale ar viza: *planificarea ,organizarea, controlul* şi *comunicarea*[2]. Un clasic al teoriei conducerii, H. Fayol, afirmă că verbul a conduce se compune din alte cinci verbe: *a prevedea, a organiza, a comanda, a coordona* şi *controla*[3]. Acest punct de vedere se bucură şi astăzi de o foarte largă audienţă. Reluînd unele din conceptele de mai sus, în literatura noastră s-a conturat o gamă de opţiuni care indică şase direcţii de afirmare şi angajare a oricărei activităţi de genul conducerii. Într-una din ele se vorbeşte, de pildă, despre: *diagnoză, prognoză, planificare, decizie, organizare* şi *control*[4].

Fără a comenta această suită de noţiuni, vom da curs unui punct de vedere care rezumă gama de atribuţiuni ale conducerii în următoarele: *organizare, comunicare, diagnoză, prognoză, decizie, comandă, control.*

Primele două sînt în opinia noastră atributele sau atribuţiunile primare; din ele emană schemele organizaţionale şi sistemele comunicaţionale fără de care nici o conducere nu poate trece efectiv la onorarea şi exercitarea rolurilor ei. Prin ele se instituie contextele-condiţii în care şi sub care se aşează apoi restul de atribuţiuni şi funcţiuni, se aşează cele care se înscriu într-o mişcare cvasiciclică. E prea evident că lanţul de momente, verigi, atribuţiuni care începe cu diagnoza şi se încheie cu controlul, în ciuda faptului că mereu se pun şi se presupun, se înlănţuie totuşi, logic şi istoric, într-o mişcare relativ circulară.

3. **Atribuţiunile conducerii şi imperativele mînuirii lor democratice.** 3.1. *Democratizarea organizării.* Organizarea e aceea funcţiune a conducerii care instituie structurile necesare conducerii unui spaţiu socio-uman — stat, partid, comunităţi, intreprinderi, instituţii etc. Rezultatele ei se fixează într-o schemă organizaţională sau organigramă. În elaborarea acesteia se fixează elementele sau verigile schemei în cauză, se indică conexiunile dintre ele.

---

[2] Vezi, R. A. Johnson, F. E. Kort, J. E. R Rosenzweig, *The Theory and Management of Systems*, New-York, 1967.

[3] Vezi, H. Fayol, *Administration industrialle et générale*, Paris, 1916.

[4] Vezi, E. Mihuleac, *Conducerea. Contribuţii la elaborarea ştiinţei conducerii*, Ed. Acad. Bucureşti, 1977, p. 56.

КС2.—2Р ealnn-0460yr

În conceprea organigramelor necesare desfășurării efctive a actelor conducerii, multă vreme, în viziune marxistă, s-a operat cu așa numitul principiu al „centralismului democratic". La o primă vedere s-ar putea considera că, luat în sine, acest principiu e nevinovat, că el a dus la regimuri puternic dictatoriale doar în virtutea proastei lui mînuiri. La o analiză mai atentă am putea însă constata, credem noi, că și principiul, prin chiar conținuturile lui, devine discutabil. El pune după cum rezultă din chiar formularea lui, pe un prim plan momentul sau cerința „centralizării", „democrația", ca falsă democrație — după aceea. Bineînțeles, orice organizare care se vrea democratică, pentru a se proteja de pericolul alunecării în anarhie, presupune anumite momente și forme ale centralizării. Numai că în chiar conceperea organizării, în chiar procesul emanării structurilor de lucru, cerința „democrație" trebuie pusă pe un prim plan. Avem aici de a face nu numai cu o simplă inversare a termenilor, ci cu o opțiune ideatică și atitudinală de fond, de conținut. În acest sens, dacă ar fi să avansăm un alt principiu al instituirii schemelor organizaționale necesare conducerii poate ar fi firesc să vorbim pur și simplu de principiul organizării democratice.

Mînuirea acestuia ar presupune, considerăm noi, cel puțin următoarele cerințe:

a) prioritatea democraticului, demosului, voinței generale;

b) separarea la scara conducerii statale a puterilor: legislativă, executivă și judecătorească;

c) diversificarea centrelor de influențare socială și de aspirație la conducerea statală;

d) punerea tuturor centrelor de putere și de aspirație la puterea sub însemnele unor veritabile controale reciproce, unor efective conexiuni directe și inverse;

e) garnisirea verigilor schemei organizaționale cu persoane competente profesional, cu spirit organizatoric și cu deosebită ținută civică;

f) asigurarea unor scheme organizaționale mobile în interior și elastice în raport cu exteriorul.

Dacă ar fi să ne gîndim la mișcările de ordinul organizării sau reorganizării vieții noastre sociale și politice, reorganizări de mare amploare și mare adîncime, vom putea ușor observa că toate acestea se așează sub intenția de a da viață cerințelor îngemănate în principiul organizării democratice, în imperativul numărul unu al revoluției noastre.

3.2. *Democratizarea comunicării.* Funcționarea democratică a oricărei scheme organizaționale, indiferent de instituirea ei la scară macro sau microsocială, depinde la modul esențial de conținuturile comunicării, de cantitatea și calitatea de informație pe care o pune în mișcare. Ca fenomen socio-uman real, conducerea apare ca fiind un gen al muncii cu informația, un mod al mînuirii unei atari entități existențiale. Oricum am gîndi lucrurile, „materia primă" și „materia derivată" a actelor conducerii este de genul informației. În forme, conținuturi și destinații specifice, ea intervine în întreaga mișcare cvasiciclică a activității de conducere. Prin ea conducerea se instituie ca principală modalitate

de confruntare cu entropia de tip social ,cu formele manifestării acesteia. Orice conducere, cel puțin sub însemnele intenției și ale rolului său social, ne apare ca fiind un veritabil mecanism antientropic.

Dacă ne rezumăm doar la aceste momente ale caracterizării comunicării ca atribut al conducerii și dacă ne orientăm spre surprinderea cerințelor de fond ale mînuirii ei în condițiile unei conduceri democratice ar putea puncta cel puțin următoarele:

a) Eliberarea informației, deblocarea comunicărilor, scoaterea lor de sub presiunile oricărei cenzuri și autocenzuri.

b) Diversificarea surselor și punctelor de prelucrare informațională, diversificarea rețelelor comunicării.

c) Eliminarea distorsiunilor din conținuturile comunicării, punerii acestora sub însemnele adevărului și pe cît posibil ale întregului adevăr.

d) Eliminarea oricărei mînuiri demagogice a actelor comunicării.

Prin opoziție cu aceste cerințe ale mînuirii comunicării în regim democratic se pot ușor desprinde și formula notele pe care comunicarea le-a avut în cazul conducerilor dictatoriale.

3.3. *Democratizarea diagnozei sociale.* Diagnoza reprezintă prima verigă a mișcării evasiciclice a actelor conducerii. Menirea ei este aceea de a asigura determinarea cognitivă a ceea ce este în cîmpul realității socio-umane supuse conducerii. Fără datele diagnozei, conducerea nu-și poate asigura conexiunile organice cu solurile realității și drept urmare se lasă pradă unei conduceri iluzorii, arbitrare și ab initio eșecului.

În cazul conducerilor autarhice, diagnoza apare ca fiind veriga cea mai vitregită, mai ignorată, mai puțin pusă în balanțele conducerii. Atunci cînd se apelează la suragate de diagnoză, acestea sînt mînuite în așa fel încît identifică doar ceea ce convine conducerii instituite.

În opoziție cu statutul pe care diagnozarea socială îl are în conducerile nedemocratice, prima măsură a democratizării ar fi aceea a reabilitării ei, a punerii în drepturile și rolurile pe care le are. O atare primă măsură ar conduce firesc la reabilitarea în spațiul nostru social-politic a cercetărilor sociologice, a sondajelor de opinie, a oricărora modalități de investigare socială. O a doua măsură ar fi aceea a eliberării acestor investigații de orice prejudecăți, de orice constatări prestabilite, de orice distorsiuni de ordin ideologic. E vorba, cu alte cuvinte, de așezarea diagnozărilor sociale sub însemnele rostirii adevărului, sub condiția corespondenței cu stările de fapt.

Diagnozarea socială nu este o simplă contabilitate socială. Particularitatea ei constă în efortul de a identifica și afirma tendințele și trendurile mișcării spre viitor. Ca regulă, diagnozele se finalizează în prognoze.

3.4. *Democratizarea prognozei.* Orice conducere se pune sub însemnele unui viitor, unei mișcări spre scopuri colectiv dezirabile. Veriga mișcării evasiciclice a activității de conducere menită să se confrunte la modul nemijlocit cu elaborarea unor modele ale mișcării viitoare este aceea a prognozării. Ea oferă conducerii în ansamblu alternativele de alegere.

Din punctul de vedere al poziției prognozei în conducerea socială din perioada dictaturii bicefalice avem de a face cu două situații; una de ordinul aparenței și alta de ordinul esenței. În aparență nu s-ar putea spune că nu s-a recurs la prognoze, la programe, la planuri de viitor; unele din ele cu trimiteri pînă la „visul de aur". În esență, însă, conducerea ceaușistă a lucrat fără nici o prognozare, fără nici o întemeiere a mișcărilor de prespectivă, fără o punere în discuție a unor alternative de decizie, fără dezbaterea acestora, fără posibilitatea cumpănirii lor, fără argumente și contraargumente.

In opoziție cu o asemenea stare de fapt și de fond, în condițiile democratizării conducerii în ansamblu, veriga prognozării s-ar democratiza pe cel puțin următoarele căi:

a) Elaborarea de prognoze cu un veritabil evantai de alternative.

b) Întemeierea științifică a acestora, garnisirea lor cu tot setul de argumente pro și contra, de avantaje și dezavantaje.

c) Fiecare alternativă să fie bine motivată prin consecințele ei economice, sociale, ecologice etc., consecințe imediate și de perspectivă.

Condițiile democratizării prognozei se prelungesc firesc în momentele decizionării.

3.5. *Democratizarea deciziei.* Decizia reprezintă veriga esențială a oricărei activități de genul conducerii. Ea este, sub raport fenomenologic, gestul alegerii dintre alternativele prognozării.

Fără a ne angaja la prea multe definiții, am afirma că în opinia noastră, decizia este momentul convertirii unei informații preponderent cognitive într-una preponderent imperativă. Dacă diagnoza stă sub semnele identificării a ceea ce este iar prognoza sub cele ale întrebării ce-ar putea să fie, decizia determină și fixează ceea ce vrea să fie. Prin decizie o anume mișcare spre viitor prinde un anume contur, o anume direcție, o anume omologare socială.

După cum se știe și după cum atestă și experiența noastră de pînă la revoluție, în sistemele dictatoriale ale conducerii, decizionarea e puternic concentrată. Această concentrare a dus la multe disfuncțiionalități. A dus la frînarea dinamicii firești a vieții socio-umane, la blocarea inițiativelor, la slăbirea spiritului de răspundere, la instituirea unanimittății formale etc. Acolo unde deciziile macro-sociale mari se iau prin practicarea unanimității, avem de a face, prin chiar firescul lucrurilor, dacă nu cu o falsă democrație, cel puțin cu una suspectă.

În opoziție cu minuirea decizionării în regim dictatorial, mănuirea ei democratică presupune cel puțin următoarele condiții:

a) Condiția *opoziției* față de centrul exercitării puterii, opoziție care să-și aducă propriile ei alternative de mișcare viitoare.

b) Condiția *majorității* în luarea deciziilor mari.

c) Condiția *competenței* decizionale.

3.6. *Democratizarea comenzii.* Originîndu-se din conținuturile deciziilor, comenzile sînt acelea care asigură transferul acestor conținuturi de la conducători la conduși, la cei meniți să realizeze deciziile odată luate. Ea este forma esențială a raporturilor de conducere. Ca formă a comu-

nicării, comanda se caracterizează prin aceea că poartă cu sine enunţuri prin excelenţă imperative. În regimuri nedemocratice, momentul comenzii e suprasolicitat, el deveni modalitatea principală a manifestării conducerii. Această suprasolicitare, ca regulă, este însoţită de un veritabil ton de comandă, ton în care motivarea acţiunilor nu-şi mai găseşte loc. Comanda se afirmă la modul necondiţionat. La noi, spre pildă, expresia „să facem totul" a ajuns să fie angajată pînă la disperare.

În cadrele conducerii democratice, comanda îşi schimbă mai întîi conţinuturile, ea nu mai duce cu sine decizii adaptate unui personal sau trecute formal prin suspecta unanimitate, ci decizii trecute realmente prin filtrele dezbaterii şi adaptării colective.

Comanda democratică ia la modul firesc şi explicit forma motivării, forma argumentării conţinuturilor ei. Ia de asemenea tonul adresării umane, civilizate, ton în care se ţine cont de personalitatea şi demnitatea celor conduşi.

3.7. *Democratizarea controlului.* Judecat din punctul de vedere al poziţiei şi, rolului său în mişcarea cvasiciclică a atribuţiilor conducerii, controlul este veriga prin care se închide şi se redeschide această mişcare

Lăsînd deoparte toate discuţiile despre nevoia de control, despre formele şi mecanismele lui, să notăm că în condiţiile conducerii ceauşiste controlul a fost o verigă foarte fals mînuită. Aşa zisele „vizite de lucru" aveau printre altele şi intenţia de a fi controale, de a fi un contact cu verigile îndeplinirii „hotărîrilor". Prin multe particularităţi ale conducerii ceauşiste, aceste zise controale s-au transformat ca regulă în ocazii de promovare a minciunii, a dezinformării, în ocazii ale culegerii de osanale şi aplauze.

În eforturile democratizării verigii control, prima condiţie ar fi aceea a readucerii ei în cadrele firesti ale derulării ei. Această reducere ar urma să răspundă cel puţin următoarelor cerinţe:

a) Promovarea, în interiorul acţiunilor de control, a unei perspective complexe; acestea să nu fie nici doar modalităţi ale identificării „seminţelor răului" şi nici etalare a ceea ce convine verigii decizionale.

b) Controlul să nu ducă doar la măsuri de sancţionare, ci şi la măsuri de apreciere şi premiere.

c) Acţiunile de genul contralului să se îngenmăneze cu cele ale diagnozei şi prognozei, să aibă posibilitatea şi libertatea indicării unor redecizii.

4. **Consideraţii concluzive.** Din demersurile angajate mai sus se poate uşor desprinde că democratizarea conducerii sociale reprezintă un demers extrem de complex şi probabil nu chiar aşa de uşor de realizat. Ne confruntăm şi din acest punct de vedere cu o moştenire pe care, cu toate dificultăţile, va trebui s-o depăşin la nivelul *ideilor, instituţiilor* şi nu în ultimul rînd la cel al *mentalităţilor.* În procesul acestei depăşiri, prima lecţie pe care urmează să o învăţăm, din punctul de vedere al dimensiunilor conducerii, este aceea a promovării unei conduceri în care toate atribuţiunile ei să fie angajate la locul şi cu rolurile lor. Negli-

jarea unei verigi, suprasolicitarea alteia, mînuirea distorsională a oricăreia din ele are sau poate avea consecințe disfuncționale pentru conducere în ansamblul ei. O a doua lecție ar fi aceea a democratizării interioare a fiecăreia din atribuțiunile în cauză, a democratizării fiecărui gest al activității de conducere.

Cu aceste două precizări, ne-am putea reîntoarce la enunțul sub care am așezat toate incursiunile din paginile de față: „Nimic nu e mai de dorit în plan social decît o bună conducere democratică".

STUDIA UNIV. BABEŞ—BOLYAI, PHILOSOPHIA, XXXIV, 2, 1989

DIN FILOSOFIA LUI GOETHE: ISTORIE ŞI ACTUALITATE

V. MUSCĂ*

ABSTRACT. — The Philosophy of Goethe: History and Contemporary Significance. In the vast 'problematique' that relates Goethe with philosophy, the author sets out to make some specifications only. In this respect, Goethe is shown to have not elaborated a systematic philosophy like Hegel and Kant. He surpassed the rationalist ideal of the Enlightenment, engaging onto the same path of the Kantian criticism but going beyond the limits of this and approaching to Hegel through the understanding of the need for a new dialectical instrument of the knowledge that is opposed to the Kantian dualism of the object-in-itself and of the object for ourselves, and to the agnosticism deriving thereof.

Fără a fi un filosof în sensul propriu-zis, de şcoală, al cuvîntului, Goethe interesează şi filosofia, iar marile tratate istorico-filosofice îi reţin numele aşezîndu-l în constelaţia de aur a marilor reprezentanţi ai idealismului clasic german. De altfel, literatura germană de specialitate a şi consacrat, încă mai de demult, expresia „Goethe als Danker" drept o realitate incontestabilă. În repetate rînduri Goethe şi-a declinat orice competenţă şi vreun merit deosebit pe tărîmul filosofiei. Într-o ocazie, în scrisoarea către prietenul său, muzicianul Zelter, chiar mărturisea că la drept vorbind nici nu dispune de un organ special propriu acesteia — „Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ" —. Altfel zis, Goethe îşi declină calitatea de filosof. Ar fi greşit să acordăm prea mult acestor cuvinte, care trebuie înţelese mai mult decît în litera în spiritul lor, ele fiind semnificative mai ales pentru concepţia marelui poet despre filosofie. A prevăzut el oare lipsurile şi riscurile unei culturi excesiv filosofice, saturate de un raţionalism care anexîndu-şi totul distruge lumea şi se distruge şi pe sine, cum tindea să devină cultura germană a vremii sale? Opera sa ne oferă suficiente motive să credem că da.

Totuşi, aportul lui Goethe ca şi gînditor nu coboară sub valoarea şi importanţa nici a creaţiei sale literare propriu-zise şi nici a contribuţiilor sale la dezvoltarea generală a acelor ramuri ale cunoaşterii omeneşti care l-au preocupat de-a lungul vieţii. Respectul mărturisit deschis prin atîtea semne şi declaraţii ale preţuirii pentru Hegel — ca în vestita scrisoare din 5 ianuarie 1832 către Varnhagen, la puţină vreme, cîteva luni numai după moartea autorului magistralei „Ştiinţa logicii" — l-a inhibat pe Goethe, reprimînd şi paralizînd în el orice iniţiativă filosofică într-o formă de elaborare sistematică, riguros conceptuală.

* *Universitatea din Cluj, Facultatea de Istorie—Filosofie, 3400 Cluj, România*

Aceasta pentru că Goethe simte filosofia ca un fel de țară străină, unde el nu se poate așeza căci acolo prințul suveran se cheamă Hegel și acesta nu acceptă rivalitatea și nu-și împarte domeniul cu nimeni. În ochii lui Goethe, Hegel întruchipează, într-adevăr, puterea primară, nealterată în forma sa naturală, a speculației care a făcut și va face și în viitor măreția și slăbiciunile filosofiei de totdeauna. Dar Goethe s-a oprit, în mai multe ocazii chiar, la țărmurile acelei minunate țări, poate mai mult, chiar un adevărat continent al spiritului, care se cheamă filosofia. Întreaga operă scrisă a lui Goethe, întreaga sa gîndire sînt străbătute de lumina unor adînci intuiții de natură filosofică. Ca orice creator autentic, lucid în privința vocației și măsurii capacităților spiritului său, Goethe admiră în Hegel ceea ce lipsea personalității sale, vocația de sistem. Căci dacă, așa cum spunea I. Ortega y Gasset, mîndria filosofului este într-adevăr sistemul, în acest înțeles al cuvîntului Goethe nu poate fi considerat filosof. Însă, în ceea ce privește profunzimea intuițiilor sale filosofice, Goethe egalează, de multe ori, adîncimea gîndurilor atît de meticulos elaborate și șlefuite de geniala inteligență a lui Hegel.

Deși s-ar părea că punctul vulnerabil al personalității spirituale a lui Goethe ar fi tocmai lipsa filosofiei, acesta n-a trecut totuși cu indiferență pe lîngă filosofie. La Goethe nu întîlnim o filosofie în sensul de sistem de gîndire elaborat conceptual, riguros închegat, întemeiat pe baze speculative, sens pe care aceasta o îmbracă la marii săi contemporani de la Kant și pînă la Hegel. Fără a avea o filosofie în acest înțeles al lucrurilor. Goethe are ceva mai mult decît o filosofie, o înțelepciune. Trebuie să considerăm înțelepciunea ca fructul cel mai durabil al umanismului antic, prin care adevărul se leagă indestructibil cu binele, atitudinea morală crește pe terenul cunoașterii logice, conform cunoscutei virtuți socratice a sophrosyné — i. Dar criticismul kantian prin metoda sa a analizei transcendentale încercase, într-un anumit sens, să rupă binele de adevăr, dorind să le întemeieze, așa cum dovedise cu pătrundere H. Rickert, drept valori autonome[1].

Pentru Goethe filosofia înseamnă, întîi de toate, cunoaștere de sine întocmai ca înțelepciunea la antici, atitudine de esență morală în fața vieții care se constituie pornind din procesul acestei autocunoașteri. Numai după cunoașterea de sine urmează cunoașterea naturii, a realității ca atare, aceasta în măsura în care omul oglindindu-se pe sine în realitate, regăsește în cuprinsul acesteia imaginea sa înstrăinată dar, totuși, fidelă. Există aici un individualism și un egoism de factură aristocratică care va degenera în subiectivism exagerat la romantici. Goethe va sesiza pericolul acestei degenerări spunînd, mai tîrziu, că pentru a te cunoaște pe tine însuți nu trebuie să te limitezi la explorarea cutelor subiectivității proprii, să te scufunzi în ele, ci să arunci o privire dincolo de tine să te recunoști în obiectivitatea faptelor și lucrărilor mîinii și minții tale, în tot ceea ce realizezi și întreprinzi spre a lăsa realitatea mai bogată

[1] H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschicht — philosophischer Versuch*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924, p. 111.

decît ai găsit-o. Cunoașterea de sine pură este maladivă. Antiromantismul lui Goethe se poate traduce în formula cunoaștere de sine + acțiune. Numai acționînd asupra lumii omul se regăsește în ea, dobîndește ideea identității sale fundamentale cu lumea. Valoarea supremă o constituie, pentru Goethe, productivitatea și pentru a-și întemeia filosofic acest activism el recurge la un panteism ce exaltă natura divizînd-o. De aici atracția, aproape religioasă, a lui Goethe pentru natura, sentimentul înfrățirii universale, al solidarității cu fiecare parte o acesteia precum și cu totalitatea pe care aceste părți o alcătuiesc. În acest sens evoluează și concepția lui Goethe despre geniu. El vede în om manifestarea unei puteri de viață care străbătînd natura o însuflețește pe fiecare din treptele organizării sale și recunoaște în geniu natura activă în cea mai înaltă formă a sa. Dumnezeu a creat această realitate cu care se identifică imprimîndu-i din interior o anumită ordine ce lasă loc, pentru a putea fi socotită perfectă, și acțiunii umane. Astfel Dumnezeu este activ și după creația originară, prototipală, prin intermediul creației omenești. Geniile sînt puteri ale divinității, semnele prezenței sale în lume, divinul prezent activ în om, spiritul ce dă viață materiei. Ideea kantiană că geniul înseamnă spontaneitate creatoare neîngrădită de reguli, ce vine în prelungirea naturii, împlinind pornirile adînci ale acesteia, porniri care izvorăsc din straturile sale cele mai ascunse, își găsește un drept entuziast în Goethe. Semnul geniului este spontaneitatea liberă a naturii — „singen, wie der Vogel im Walde singt", spunea odată, într-un vers celebru poetul —. Faptul are pentru Goethe semnificații speciale însemnînd eliberarea de constrîngerile formale ale oricărei poetici de școală literară. La fel, în domeniul gîndirii Goethe va fugi de rigorile construcției sistematice, preferînd o formă de filosofare mai liberă care, în multe privințe, se opune discursului strict conceptual al lui Hegel. În consens cu acest panteism al naturii, Goethe va recomanda contactul cu natura ca înviorător, tonic în refacerea puterilor spiritului. De fapt, numai astfel trebuie să înțelegem că natura inspiră pe om. Cum poate natura în materialitatea sa brută, grosolană chiar — Hegel însuși văzuse în natură doar materialitatea pură ca degradare a spiritului — cum poate, deci, natura neînsuflețită insufla puteri de viață nouă spiritului? La Goethe aceasta devine posibil pentru că natura înseamnă veșnică viață. În fiecare aspect al ei, în materialitatea sa, pulsează un ritm de viață veșnică ce poate să-l cuprindă în șuvoiul ei și pe om, ducîndu-l mai departe, înainte, pe valurile vieții sale fără de sfîrșit. Contactul cu natura înseamnă a sorbi din energiile sale nesecate, a le concentra în punctul focal al propriei personalități ca într-un rezervor, spre a le lăsa apoi să curgă pe canalul creațiilor materiale și spirituale ale omului. Creația este umanizarea naturii din om și din afară de om, transformarea naturii în cultură. Semnificativă este în acest sens în biografia lui Goethe călătoria în Italia, care îi aduce revelația naturii într-una din manifestările sale cele mai depline, redresîndu-l moral și aducîndu-i împăcarea, pacea sufletului.

Ca și gînditor, Goethe se simte solidar, mai ales cu inițiativa filosofică hegeliană a elaborării a unui organon nou al cunoașterii ome-

nești. Conceptul sintetic al lui Hegel care altoiește un element rațional peste un dat empiric este echivalentul metodei de gîndire goetheene pe care Schiller într-o scrisoare către autorul lui Wilhelm Meister o caracteriza foarte nimerit, drept o empirie rațională. De aici și identitatea de esență în ceea ce privește metoda de gîndire de care fac uz atît Goethe cît și Hegel. Situat fiecare înăuntrul sferei sale de creație și acțiune asupra lumii, poetul și filosoful se manifestă diferit dar gîndesc la fel, înaintează congruent spre un punct comun, întîlnindu-se sub semnul aceleiași nevoi decisive de a căuta și de a găsi o formulă de gîndire mai aptă de a surprinde fondul cel mai intim al realității, miezul ascuns al lucrurilor[2]. La vremea sa, Kant împlinise inițiativele raționaliste ale Aufklärung-ului, depășindu-le unilateralitatea prin sistemul său criticist. La rîndul lor Goethe și Hegel îl vor depăși, din punct de vedere general filosofic, pe Kant. Dar Goethe îl va depăși, cel puțin într-un anume sens, și pe Hegel. Capodopera vieții sale, „Faust", constituie, totodată, și expresia cea mai elocventă a nevoii de sinteză a gîndirii sale care caută, în cele din urmă să concilieze în persoana îndrăgostită de absolut a lui Faust scepticismul teoretic pe care îl degajă raționalismul criticist kantian cu îndemnul opus al activismului practic care vine din direcția dialecticii hegeliene. Și dacă Goethe nu este un filosof mai mare decît Kant sau Hegel, este, în orice caz, mai înțelept decît ei în sensul ce l-am dat mai înainte, cuvîntului, și ca atare mai aproape de realitate și viață. Intinerariul filosofic propriu-zis străbătut de Goethe în lunga sa viață are, astfel, ca punct inițial „Critica rațiunii pure" și ca punct terminal „Fenomenologia spiritului", adevăratul manifest teoretic al noii gîndiri sintetice. Goethe se leagă de Kant, în primul rînd, prin atmosfera general intelectuală comună a gîndirii lor. Concepția fiecăruia dintre ei, cu toate diferențele notabile de idei și nuanță, a apărut pe acel teren germinativ pe care noul suflu de viață adus de Renaștere l-a sădit cu tendințele de cunoaștere și acțiune specifice omului epocii moderne. Într-un remarcabil studiu, W. Windelband a arătat descendența filosofică, de conținut, a lui Faust, personaj simbolic al întregii creații goetheene, din atmosfera cultural filosofică întreținută de Renaștere. Începînd cu Renașterea lumea modernă accentuează dualismul concepției creștine despre om bazată pe opoziția de esență și destin dintre corp și suflet introducînd opoziția, conformă cu punctul de vedere predominant gnoseologic al întregii gîndiri moderne, dintre obicet și subiect, afirmînd activismul nelimitat al subiectului în raport cu obiectul. Astfel nu lucrurile sînt o problemă filosofică ci cunoașterea lor[3]. Pe de altă parte, Georg Simmel a pus în lumină și deosebirile, de loc neglijabile, dintre Kant și Goethe. Acesta din urmă vede din perspectiva panteismului său unitatea profundă dintre om și natură ceea ce în plan gnoseologic înseamnă unitatea subiect și obiect. În conținutul naturii concepute de

---

[2] K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969, p. 18.

[3] W. Windelband, *Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924, ed. IX-a, vol. 1, p. 191 și următoarele.

Goethe se șterge, astfel, opoziția kantiană dintre lucru în sine și fenomen: „Natur hat weder Kern noch Schale / Alles ist sie mit einem Male" — spune poetul în niște versuri celebre. Deși Goethe pornește în construcția imaginii realității de la eu ca și Kant — amîndouă concepțiile, în fond, fiind niște Ich — Philosophie, — pentru acesta din urmă realitatea rămîne obiectivă în esență, cuprinsul ei fiind turnat în următura formelor apriorice generatoare de obiectivitate ale subiectului generic, în timp ce pentru Goethe principiul subiectiv rămîne permanent prezent și activ în această realitate ca proiecție în afară a personalității subiectului individual[4]. Desigur, în acest sens, Goethe poate fi apropiat mai mult decît de agnosticismul teoretic și de scepticismul practic al lui Kant de activismul dialectic al lui Hegel.

Evoluția literară și filosofică a lui Goethe, întinsă pe o perioadă de timp de mai bine de o jumătate de secol, începe printr-o reacție de factură preromantică la adresa raționalismului abstract al Aufklärungului și se încununează printr-o reacție de factură clasicistă contra iraționalismului sentimentalist romantic. Dacă tînărul Goethe a protestat împotriva excesului de rațiune al iluminismului, bătrînul Goethe va protesta împotriva excesului de sentiment al romantismului, într-un mod în care vîrsta l-a scos de fiecare dată în avantaj și superioritate. Tînărul Goethe este, fără îndoială, tributar încă modului de gîndire analitic al luminilor. Gîndirea sa nu lucrează cu ideea organologică de totalitate, ci cu cea logică de universal, trădînd, astfel, unele similitudini secrete ale spiritului său cu universalismul raționalist al luminilor. Acest mod de a gîndi va lăsa urme în întreaga concepția despre lume a lui Goethe, ca, de pildă, în termenul de literatură universală, care deși creat la bătrînețe, într-o convorbire cu Eckermann, poartă însă amprenta felului de a vedea lucrurile al luminilor, întregul obținîndu-se prin însumarea părților. În raport cu literatura universală fiecare literatură națională alcătuiește doar un fragment distinct. Această universalitate ce se obține printr-o îmbinare de fragmente constituie un mozaic pestriț în care fiecare din popoarele lumii își așează propria sa creație literară ca o simplă pietricică alături de cea a celorlalte popoare. Printr-o asemenea însumare se poate obține doar ceea ce Hegel denunța ca fiind falsul infinit. În fapt, Goethe depășește și în acest caz ideea mecanicistă a falsului infinit. În termenul de literatură universală ce l-a creat există și un raport de la parte la tot, prin care fiecare parte își are cu necesitate locul său de neînlocuit în ansamblul totului. Datorită acesteia lipsa oricărei părți afectează inevitabil întregul, căci lipsește un aspect real din posibila imagine literară a umanității ca atare, noțiunea de uman se golește de un element inalienabil al ei, ce nu poate absenta din conținutul acestei noțiuni.

Modalitatea dialectică de gîndire care respinge ca fals procedeu de cunoaștere a realității însumarea mecanicistă a întregului din părțile care o alcătuiesc se verifică și în cazul mișcării opuse care pornind de

---

[4] Georg Simmel, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Leipzig, Kurt Wolff Verlag, ed. IV-a, p. 31—34.

la întreg încearcă să-l reducă la părţi, să-l dizolve în acestea, să-l desfacă în ele. În filosofia goetheeană a naturii mecanismul unui asemenea mod de investigare şi gîndire repugnă spiritului dialectic al celui care a scris prin „Faust" unul din manifestele dialecticii. Oricît am încerca să desfacem natura pe cale analitică în părţi din ce în ce mai mici, există şi rămîne ceva care nu mai poate fi desfăcut, tăiat în felii şi felioare, o unitate ultimă care e natura însăşi, prezentă în orice fragment al realităţii fie acesta cît de mic, intangibilă în maiestatea ei, şi în care trebuie să vedem forţa primară de nestins a vieţii universale. Preocuparea de căpătîi a lui Goethe este de a afla un instrument dialectic al cunoaşterii, mai suplu şi mai mobil, care să îmbine strîns amîndouă treptele facultăţii cognitive a omului: sensibilitatea şi raţiunea. Astfel, atît Goethe cît şi Hegel reprezintă, în modalităţi proprii, pe latura esenţială a gîndirii lor o reacţie hotărît antiromantică, cea mai viguroasă în epocă, amîndoi aşezînd în centrul tuturor activităţilor omeneşti cunoaşterea. În domeniul vieţii sufleteşti a omului superioritatea nu o deţine, după ei, nici sensibilitatea şi nici voinţa, ci în modul cel mai incontestabil raţiunea. Este vorba, însă, de un nou tip de raţionalism deosebit de raţionalismul abstract al iluminismului. Prin puterea sa spirituală, romantismul a ridicat orice răgaz din calea curgerii libere, neîngrădite a sentimentelor. Lăsat odată liber acest întreg şuvoi de sentimente şi fantezie, trebuie captat în canalele ordonatoare ale raţiunii. Lui Goethe ca şi lui Hegel îi displace orice indisciplină a sentimentului, ei detestă orice manifestare arbitrară de fantezie. În felul acesta Goethe şi Hegel găsesc amîndoi, fiecare pe cont propriu, dar într-o manieră care îi apropie fundamental, formula unui raţionalism care nu respinge sentimentele, acceptă voinţa, încercînd să le adune sub cupola clarificatoare a raţiunii triumfante, care se cheamă ordine şi armonie, măsură în toate.

Dar Goethe este un filosof, în primă linie, prin credinţa sa în universalitatea raţiunii. Raţionalismul universalist goetheean implică un anume ineism, ca în doctrina platoniciană a reminiscenţei de orientare esenţial umanistă. Oamenii, afirmă tradiţia filosofică scoratico-platonică posedă fiecare din naştere adevărul în sufletul său, sînt egali din punct de vedere intelectual. Cum avea să afirme în pragul epocii moderne Descartes într-o celebră pagină a „Discursului asupra metodei", raţiunea este împărţită între ei în modul cel mai echitabil, oarecum tot după formula panteistă hen kai pan — aceeaşi în toate şi în toţi. Dar ce face atunci dintr-unul Menon iar dintr-altul sclavul lui Menon? Desigur, cultura însuşită prin educaţie. Aceasta este condiţionată, în ultimă instanţă, social, ca în cazul lui Platon, aristocrat prin naştere şi deci şi prin cultură şi formaţie, în opoziţie cu care Socrate, sărac dar totuşi liber, îi apărea lui Nietzsche drept un plebeian ignorant. Fiecare individ este în viaţă ceea ce a făcut din el educaţia pe care a primit-o şi prin intermediul acesteia cultura ce i-a fost dat s-o însuşească. Dacă natura i-a făcut pe oameni diferiţi, în continuare, cultura îşi introduce diferenţierile sale, lăsîndu-l pe fiecare pe o anumită treaptă a piramidei sale. Privită în ansamblul său unitar, natura înfăţişează o structură ierarhică

care începe cu mineralul pentru a se termina cu conștiința, dincolo de care se întinde regnul valorilor în care se proiectează, conștiința, imperiul nemărginit al spiritului, cum ar zice Hegel, cultura structurată și ea după un principiu ierarhic.

Omenirea ca realitate biologică ocupă un loc anumit în ierarhic naturii, după cum fiecare individ ca personalitate spirituală deține o anumită poziție în ierarhia culturii. Rostul educației ar fi tocmai acela de a șterge diferențele naturale, să niveleze treptele care despart cultural indivizii, făcîndu-i asemenea în sensul idealului umanitarist al egalizării visat de către umaniști. Ar fi aici un conflict intern educație-cultură. În timp ce cultura e prin esență ierarhică educația ce respectă vocația sa umanistă șterge ierarhiile, încercînd o egalizare. De aceea educația este concepută de Goethe în stil umanist ca o iatreia a spiritului, o medicină culturală în sensul acelui respect pentru sănătatea fizică și psihică, corporală și sufletească pe care poetul o aprecia atît de mult. De aici rolul hotărîtor, accentul greu cu care tipul de umanism pofesat de un Goethe apasă asupra educației și asupra rolului ei modelator, formativ. Goethe se manifestă, în permanență, contra genului de educație practicat de sofiști ce nu credeau tocmai în puterea de influențare a educației fiindcă discreditau, în fond, valoarea de universalitate a rațiunii. Pentru sofiștii antici, la fel ca pentru cei ai tuturor timpurilor, rațiunea nu constituie o valoare universal umană ci una strict individuală, astfel că se neagă însăși posibilitatea, ce presupune universalul, a comunicării, putința de a transmite vreo cunoștință de la unul la altul. Dar Goethe posedă un înțeles mai profund al educației și al școlii. Educația nu este, în primă linie, intelectuală și nu se adresează, întîi de toate, minții. Într-o asemenea situație s-ar distruge echilibrul uman interior. Educația vizează în primul rînd sufletul, o realitate cu mult mai largă decît intelectul pe care îl înglobează, și urmărește, prin diversitatea mijloacelor care îi stau la dispoziție, să formeze un caracter, adică un om adevărat. Conținutul educației preconizate de Goethe pare a fi preponderent moral. Școala, așa cum este concepută în „Faust", reprezintă o legătură în doi, între un magistru și un discipol, legătură ce se instituie nu numai pe plan intelectual rațional ci și moral afectiv, la fel ca și în tradiția socratico-platonică ce adună în cercetarea comună a adevărului un grup de căutători ai înțelepciunii uniți prin virtutea proprie fiecăruia a prieteniei filosofice.

Criticismul kantian așezase omul la intersecția a două infinituri: cel din el și cel din afară de el. Infinitul interior înseamnă continua perfectibilitate a omului pe linia legii morale din el; infinitul exterior îl constituie universul a cărui perfecțiune încremenită, matematică în esența ei, rece și sobră, este dovada unei puteri uriașe și bune de dincolo de noi, a cărui expresie ultimă este sublimul cerului înstelat de deasupra noastră. Este sublimul care îl atrage și-l seduce pe om dar în același timp îl și îngrozește, cum spunea Kant în ultima dintre Criticile sale, întocmai cum tăcerea eternă a spațiilor infinite îl îngrozise mai înainte pe Pascal. Prin sublimul lor lumea interioară morală și lumea exterioară fizică îl îngrădesc pe om, îl domină. Acesta poate oricînd alu-

neca în prăpastie de pe creasta alunecoasă și îngustă pe care l-a așezat natura, despărțind, astfel, cele două infinituri. A simțit oare Goethe pericolul acestei stări a omului aruncat între cele două infinituri? Se pare că da. Pentru el omul nu poate sta liniștit, inconștient, pe marginea comună a două infinituri care prin tentația lor permanentă amenință încontinuu să-l înghită, dispersîndu-l în neant. La el omul nu înseamnă pur și simplu finitul care încearcă să cuprindă infinitul, nici infinitul în finit, ci mai degrabă unitatea finitului și a infinitului. Evoluînd pe direcția infinitului interior omul se poate dispersa în subiectivismul vieții sale sufletești, ajungînd la maladia romantică a exacerbării individualismului ceea ce înseamnă, în esența sa profundă, dispersarea unității individualității în elementele trăirii subiective, moartea sa spirituală. Sau se poate ajunge la rătăcirea estetizantă a construcției „sufletului frumos", a cărei sterilitate o remarcase critic și Hegel în paginile sale de estetică. Evoluînd în direcția infinitului exterior omul se dispersează în natura fizică exterioară pierzîndu-și unitatea sa în elementele ei obiective, trecînd, mai bine zis, în ele, aceasta însemnînd moartea sa fizică, corporală.

Dar Goethe nu are angoasa propriu-zisă a morții și murind la începutul primăverii, într-o zi de 22 martie (1832), așa cum observă cu subtilitate Constantin Noica, el va fi părăsit această lume cu sentimentul că va intra într-o altă lume, continuînd viața ce primește doar o nouă formă[5]. În concepția sa moartea de fapt nici nu există, la fel ca la unii presocratici pentru care nu există nici naștere nici moarte ci numai unire sau despărțire a ceea ce există și există din eternitate în eternitate. Panteismul său filosofic reprezintă replica pe care Goethe o dă ideii de moarte. Căci, dacă ești parte activă a unui întreg, care prin activitatea sa neîntreruptă există din eternitate în eternitate, ce sens metafizic real mai poate avea moartea? Ea nu mai poate fi dispariție, ci transformare. În convorbirea cu Eckermann din 4 februarie 1929, cu trei ani înainte de moarte, Goethe declara: „convingerea supraviețuirii noastre izvorăște, pentru mine, din conceptul de activitate; căci dacă sunt fără răgaz activ pînă la urmă, atunci natura e îndatorată să-mi indice o altă formă de existență, în clipa cînd cea prezentă nu mai e în stare să-mi susțină spiritul". Întregul supraviețuiește prin activitatea sa internă, și prin el, durează și partea. În acest caz moartea nu e decît o schimbare a formei de a fi și nu o distrugere, o eliberare a infinitului din om în infinitul din natură, ce încununează strădaniile individului în vederea perfecționării sale în direcția infinitului. Fără a cultiva un interes mistic al morții, Goethe are asupra acestui fenomen o viziune naturalistă sănătoasă, întocmai ca și antichitatea păgînă. Îi repugnă moartea ca act fizic, are oroare să vadă morți, iar dacă îi vede, faptul îl indispune profund, dar aceasta provine nu din angoasă metafizică propriu-zisă, ci fiindcă actul morții intră în contradicție cu semnificația metafizică mai înaltă a morții la Goethe, pe care am evidențiat-o mai ina-

---

[5] C. Noica, *Despărțirea de Goethe*, București, Univers, 1976, p. 13.

inte[6]. Astfel, Goethe crede chiar într-o parțială continuare a individualității, la fel ca Lessing, care era convins cu toată seriozitatea de nemurirea sufletului, pe care o demonstra rațional după metoda Aufklärungului, spre a o așeza la temeliile eticii sale.

În felul acesta, prin panteismul său, Goethe unește finitul cu infinitul, și trecînd lucrurile într-un alt plan, care ne interesează mai direct, în ordinea celor discutate, trecătorul cu eternul, adică viața cu moartea. Evul mediu prin creștinism și întreaga tradiție a gîndirii europene ce pornea de la acesta despățise finitul de infinit, aruncîndu-i în două puncte extreme, opuse polar, care se resping unul pe altul și între care omul trebuie să se sfîșie interior, optînd pentru unul sau celălalt. Creștinismul produce în om acea ruptură interioară, acel „disidio interiore" pe care si-o descoperea în sine și Petrarca după criza de conștiință provocată de lectura „Confesiunilor" Sfîntului Augustin. Evul mediu bătea, de fapt, căi de gîndire cunoscute, aristotelice. Stagiritul susținea și el că infinitul nu poate fi cuprins și realizat prin finit, după cum înaintea lui Zenon, remarcînd contradicția dintre infinit și finit, dovedise că un spațiu divizibil la infinit nu poate fi parcurs într-un timp finit. Goethe, la fel ca și Hegel, prin dialectica sa, a unității contrariilor, unind infinitul cu finitul, îl încarcă pe om cu o nouă contradicție, poate cea mai gravă dintre toate, care se manifestă pe toate planurile existenței sale și pune problema cea mai de esență pentru om a morții ca limită și trecere între finit și infinit. Dar chiar încărcat cu o nouă contradicție, ce este omul între atîtea alte contradicții din care este plămădit conținutul realității? Nimic mai mult decît o contradicție în plus? Nu. O parte a acestei realități făcute din contradicții, parte în care contradicțiile întregului trăiesc în forma lor cea mai acută. Goethe nu vrea nici să rupă omul în două, nici să-l țintuiască întreg pe crucea unuia din termenii contradicției în însăși esența ființei omului care este finit și infinit totodată și care poate domina această contradicție pentru că prin strădanie și efort poate accede la unitatea superioară în care finitul și infinitul se contopesc.

În lumea contemporană neliniștea pare sădită adînc în cutele sufletului european, sămînța ei fiind aruncată chiar la temeliile culturii noastre spirituale. Situația actuală a acestui suflet și a culturii în care el s-a transpus adevărește convingător aceasta constatare. Cultura europeană și sufletul european sînt așezate, în mod esențial, sub semnul devenirii absolute, și dialectica intuitivă a lui Goethe, la fel ca și cea conceptuală a lui Hegel, au contribuit din plin să impună ideea devenirii fără repaos în însuși miezul mentalității europene de astăzi. Nitzsche însuși considera filosofia germană în mod esențial o gîndire ce lucrează cu ideea devenirii în opoziție cu gîndirea franceză aplecată, mai ales, asupra ideii de existență. Ce surprize poate rezerva omenirii, pentru viitor, această nesfîrșită devenire? Ce ar fi cultura europeană fără ne-

---

[5] G. Marcel, *L'homme problematique*, Aubier, Editions Montaigne 13, p. 156—157.

[6] W. Dilthey, *Trăire și poezie*, București, Univers, 1977, p. 176 sqq.

liniştea devenirii? Grecii nu au cunoscut devenirea decît printr-o experienţă marginală, în nici un caz fundamentală, şi au rămas în istorie ca un model de seninătate şi armonie. În istorie însă lecţia unui model ajunge, şi astăzi omenirea are nevoie, probabil mai puţin ca oricînd de modele pe care ea le-a depăşit, şi aparţin trecutului. Dacă este adevărat că astăzi seninătatea şi calmul pe care grecii antici, creînd, pînă acum, singura cultură închisă, perfect rotundă a omenirii, ni le-au lăsat moştenire, le-am pierdut, în nu se ştie care veac al trecutului, sub impulsul unei deveniri istorice al cărei ritm accentuat pare să şteargă orice idee precisă de finalitate, de scop, atunci acel Goethe care ne-a creat prin Faust însuşi simbolul magistral al neliniştilor devenirii ne oferă prin cealaltă faţă a operei sale lecţia unei suverane seninătăţi interioare izvorîtă din profunda înţelegere a realităţii omeneşti.

STUDIA UNIV. BABEŞ—BOLYAI, PHILOSOPHIA, XXXIV, 2, 1989

LINII DE ORIENTARE ÎN UMANISMUL ROMÂNESC: FORMAŢIA LUI MIRCEA ELIADE

I. MAXIM DANCIU

ABSTRACT. — Guidelines in the Romanian Humanism: the Conception of Mircea Eliade. It is pursued in this survey to point out the humanist character of the conception of Mircea Eliade, proceeding from his early works — where the thesis is uphold that the initial duty of man is to unceasingly create forms and expressions by which life ever more enriches. The young Elinde even speaks out his conviction that philosophy — pretending to proceed from man — must account for all the dimensions man lives in, ordering them hirarchically. This early philosophical conception later helped the investigator of the archaic religions to orient in grasping the dialectics of the sacred not only in the archaic societies but also within the modern ones. For Mircea Eliade the history of religions is first the history of the initial human conduct, of the early visions and hopes and ideas. He therefore built up a whole philosophy by interpreting the modes to manifest of the sacred, raising to theoretical meaning the most humble religions and creeds in the world and showing clearly that the relibious phenomena always express existential situations — the historian of the religions being compelled to understand the roots of culture, which as a matter of course belong to the human being; his ambition aims to descovering the unity of the human condition.

I. În nu puţine din lucrările lui Mircea Eliade descoperim o anumită pasiune a jurnalului, o vocaţie a mărturisirii intelectuale directe, dorinţă vie de comunicare către altul, înţeleasă ca singura formă de expresie capabilă să redea suma experienţelor încercate de un om dornic parcă să se instruiască la nesfîrşit, de un om care crede cu tărie că cercetările, lecturile şi experienţele sale culturale sînt pe deplin semnificative nu numai în ceea ce-l priveşte, dar şi pentru epoca istorică ce o traversează şi pe care, într-o formă sau alta, urmăreşte să o evoce. Notele zilnice ţinute în tinereţe, volumele *India* şi *Santier*, eseurile publicate între anii 1932 şi 1943 (care, apărute în volume separate, pot fi citite ca „Jurnale de idei"), ca să nu mai vorbim de *Fragments d'un Journal* (1973, 1981) şi *L'Epreuve du labyrinte* (1978), toate fac dovada limpede că istoricul religiilor şi filosoful Mircea Eliade şi-a considerat de timpuriu etapele iniţierii şi împlinirii sale spirituale nu ca simple evenimente de viaţă, ci ca *fapte* care, la rîndul lor, se cer descifrate, aceasta tocmai pentru a surprinde unitatea unei formaţii spirituale, pentru a înţelege semnificaţia mai adîncă a unor gesturi şi hotărîri care, chiar dacă la prima vedere par obişnuite, se dovedesc, în cele din urmă a fi acte esenţiale, autentice, în viaţa omului contemporan.

* *Universitatea din Cluj, Facultatea de Istorie—Filosofie, 3400 Cluj, România*

Se caută în aceste prezentări de date și întîmplări cu caracter strict personal — dar mai totdeauna scrise cu seriozitate și analizate cu o anumită doză de detașare — realizarea unui sondaj în *autenticitatea* umanului, sondaj anume orintat pentru a descoperi un sens în chiar miezul vieții concrete, pline, trăite. De altfel, parcă pentru a teoretiza asemenea încercări cu caracter de severă autoanaliză, Mircea Eliade, într-un eseu din tinerețe (care, la apariția sa, a trezit reacția lui Eugen Ionescu), va face o distincție netă între originalitate și autenticitate, două expresii care par să se acopere una pe alta, dar care sînt totuși esențial diferite: prima trimite la ceva „făcut", silit, exterior, pe cînd cea de-a doua vine, dimpotrivă, să relateze despre firescul actului trăit: „A trăi tu însuți, a cunoaște prin tine, a te exprima pe tine. Nu există nici un «individualism» în aceasta, pentru că o floare care se exprimă pe sine în existența ei deplină, nealterată, neoriginală — nu poate fi acuzată de individualism. Aici nu e vorba de persoane, ci de *fapte*. A povesti o experiență proprie — nu înseamnă «individualism», «egocentrism» sau mai știu eu ce formulă. Înseamnă că exprimi și gîndești pe fapte. Cu cît ești mai autentic, mai tu însuți, cu atît ești mai puțin personal, cu atît exprimi o experiență universală. Un jurnal intim are, pentru mine, o mai universală vlaoare omenească decît un roman cu masse, cu zeci de mii de oameni. *Faptele* celui dintîi fiind cu desăvîrșire autentice și atît de «personal» exprimate încît depășesc personalitatea experimentatorului și se alătură celorlalte fapte decisive ale existenței — reprezintă o substanță peste care nu se poate trece. Dimpotrivă, un roman cu zeci de mii de oameni, este o simplă carte *făcută*, cu personagii, cu originalitate"[1].

Etapele devenirii intelectuale ale lui Mircea Eliade își au începuturile încă în prima tinerețe, cînd tînărul licean de la *Spiru Haret* este puternic atras de literatură, marcat fiind de dorința afirmării în acest domeniu, dar remarcabil este că studiază cu aceeași plăcere și interes — evitînd parcă cu grijă modelele consacrate — chimia și fizica, biologia și istoria, limbile clasice și moderne. Încă din această perioadă și-a făcut o pasiune pentru istoria culturilor orientale, în primul rînd pentru istoria tehnicilor spirituale conservate în aceste culturi. Înscris la facultatea de filosofie din București își va cultiva cu obstinație această pasiune. Călătorește — demnă de reținut fiind călătoria în Italia, unde îi va întîlni pe Papini, Ernesto Buonaiuti, V. Macchioro, A. Panzini, personalități de care se simte atras — și începe o vie activitate publicistică, aducînd în discuție întîlnirile și lecturile sale, formulînd „problemele" generației căreia crede că îi aparține, pentru a analiza confruntările acesteia cu spiritualitatea epocii, acceptuînd necesitatea cunoașterii cu seriozitate a ceea ce se întîmplă pretutindeni în lume pentru a nu cădea în *provincialism cultural* și sterilitate spirituală.

Cu toate că era deja cucerit de istoria religiilor orientale și de filosofia indiană, de alchimie și hermetism, viitorul istoric al religiilor și-a ales ca teză de licență în filosofie o temă din spiritualitatea Renașterii[2],

---

[1] M. Eliade, *Oceanografie*, Editura Cultura poporului, 1943, p. 177.

cu referire îndeosebi la Pico della Mirandola, Giordano Bruno şi Campanella. „Fără să-mi dau seama — îşi aminteşte Eliade —, încercam să echilibrez, printr-un studiu serios al imanentismului neo-păgîn, al panteismului şi al „«filosofiei Naturii», pasiunea mea pentru transcendenţă, mistică şi spiritualitatea orientală. (...) În fond, magie şi ocultism găseam cît voiam în Pico, destulă mistică ne-oplatonică în Marsilio Ficino, şi o nemărginită fantezie în Campanella. Regăseam, de asemenea, în întreaga Renaştere italiană, credinţa în posibilităţile ilimitate ale omului, conceptul de libertate creatoare şi un gigantism aproape luciferic, — adică toate obsesiile tinereţii mele."[3]

Generaţia lui Mircea Eliade, considerată destul de postriţă şi turbulentă — unind spirite ca Petru Comarnescu, Mihai Sebastian, Constantin Noica, Mihai Polihroniade, Ionel Jianu, Emil Cioran, Ion Călugăru, Mircea Vulcănescu — se credea singura care, în deceniul al treilea, era capabilă, prin talent şi înzestrare, să realizeze o adevărată *sinteză culturală*, acest efort spre *sinteză* fiind înţeles ca un imperativ al epocii[4]. Mircea Eliade a crezut pînă la identificare în generaţia sa, considerînd-o chiar o generaţie care trebuia să asigure, efectiv, un nou avînt spiritualităţii româneşti: „Mă simţeam responsabil pentru întreaga «generaţie tînără». Mi-o închipuiam chemată pentru lucrări mari; în primul rînd, ştiam că aveam datoria să lărgim considerabil orizontul cultural românesc, deschizînd ferestre către universuri spirituale rămase pînă atunci inaccesibile. Dacă publicasem foiletoane despre Asvagosha şi Milarepa, despre Kierkegaard şi Orfism, o făcusem, pe de o parte, pentru că asemenea oameni şi probleme nu interesaseră pe înaintaşii noştri, iar pe de altă parte pentru a mă împotrivi dependenţei noastre culturale de librăria franceză, dependenţă care mi se părea o dovadă de lene intelectuală. Ceream «provincialului», cum îmi ceream şi mie, un efort supraomenesc pentru a învăţa şi a face tot ce nu avuseseră răgaz să înveţe sau să facă înaintaşii noştri"[5].

Eseurile publicate în aceşti ani de tînărul Mircea Eliade ne dezvăluie, pe etape, procesul de cristalizare a unei concepţii filosofice proprii, punctul de plecare fiind aici experienţa sa dobîndită în cei trei ani de şedere în India, experienţă decisivă care a ridicat la maturitate pasiunea ce şi-o făcuse pentru spiritualitatea culturilor arhaice. Nucleul acestei concepţii îl constituie interesul major acordat tehnicilor de iniţiere şi structurilor simbolice prin care omul, încă de la începuturile sale, a căutat să-şi definească prezenţa în cosmos. Demn de subliniat este însă şi faptul că această concepţie filosofică se punea de la început în slujba descifrării culturii noastre străvechi, după cum căuta să pună în valoare

---

[2] v. Mircea Eliade, *Contribuţii la filosofia Renaşterii*, Colecţia „Capricorn", Bucureşti, 1984.

[3] M. Eliade, *Amintiri*, I, Madrid, 1966, pp. 144—145.

[4] cf. Z. Ornea, *Tradiţionalism şi modernitate în deceniul al treilea*, Editura Eminescu, 1980, pp. 456—458.

[5] M. Eliade, *Amintiri*, I, pp. 153—154. V. pentru amănunte şi Arşavir Acterian, *Mircea Eliade în tinereţe*, în „Echinox", XIV, nr. 10—11—12/1982, p. 6, 25.

și perspectivele teoretice deschise de tradiția noastră filosofică și enciclopedică. Important e — mărturisește Mircea Eliade — „că plecarea mea în India continua orientarea pe care o desprinsesem de la Hașdeu; plecam în India ca să nu mai am senzația aceea de provincial pe care mi-o dădea frecventarea exclusivă a filosofiei occidentale. Nu credeam că gîndirea începe de la presocratici. Voiam să cercetez rădăcinile cele mai adînci ale gîndirii. După trei ani de studiu a sanscritei și de cercetări în mînăstirile din Himalaia am înțeles că nici cultura de limbă sanscrită nu epuizează adevărata lume de valori a Indiei. Am descoperit atunci importanța și interesul simbolismelor religioase ale populațiilor preariene. Am descoperit acolo *adevărata* Asie, de dinainte de indoeuropeni: Asia rurală, civilizațiile folclorice ale satelor. Acolo cred în Bengal am văzut cît de bine se înțelege folclorul românesc sau sud-est european cînd se înțeleg izvoarele civilizației asiatice. De acolo am reluat firul cu istoria, mai precis cu preistoria neamului românesc. Cînd m-am întors din India mi s-a părut că încheiasem ciclul: eram un om format. Etapa mea de învățăcel era încheiată"[6]. Experiența Indiei i-a dezvăluit, în esență, fundamentul unității istoriei și spiritului uman, i-a consolidat concepția sa despre rosturile vieții omenești, despre autenticitatea împlinirii omului, despre sensul libertății.

Viața e drum, e cale progresivă, crede acum Eliade, iar omul, umblînd pe această cale, ajunge cauza ascensiunii sale și ia cunoștință de ea. Înțelege că omul autentic nu este nici robul creațiilor sale, nici chiar robul personalității sale deja constituite, ci *o ființă care încearcă întotdeauna depășirea, creșterea, rodirea în pofida oricărei victorii sau agonii.* „Acesta e unul din sensurile existenței: de a o epuiza conștinet și glorios, în cît mai multe văzduhuri, de a te împlini și rotunji continuu, de a afla ascensiunea, iar nu circumferința, drum care să înfăptuiască toate virtuțile și să reveleze nu o inteligență sau o încrengătură de instincte, ci omul". Mai mult, în această ordine de idei, Eliade își exprimă convingerea că o filosofie care are pretenția că pleacă de la om trebuie să dea seama „de toate dimensiunile în care se mișcă omul, fără a le amesteca însă, fără a le simplifica, ci ordonîndu-le ierarhic, cosmizîndu-le"[7]. Pentru Eliade, demn de interes este doar acel tip uman care a înțeles datoria inițială a vieții *aceea de a crea, de a crea neodihnit forme și expresii prin care viața să se manifeste.* La el libertatea, viața spirituală este nemijlocit legată de experiența vieții, de concret, de actul creației: „Libertate înseamnă, înainte de toate, autonomie, certitudinea că ești bine înfipt în realitate, în viață, iar nu în spectre sau dogme; că trăirea ta, ne mai fiind a individului din tine, a limtelor din tine, este o actualizare liberă a întregii tale vieți, dîndu-ți necontenit alte forme și neoprindu-se niciodată la ele"[8]. Sergiu Al. George a demonstrat cît de intim legată de cultura indiană este această concepție de tinerețe a lui Eliade centrată

---

[6] Interviu cu Mircea Eliade, în: A. Păunescu, *Sub semnul întrebării*, ediția a II-a, Editura Cartea Românească, 1979, p. 251.
[7] M. Eliade, *Soliloquii*, București, 1932, pp. 16—17.
[8] M. Eliade, *Oceanografie*, p. 42, 70.

pe ideea de *autenticitate*, cît de largă este ea în raport cu direcții de gîndire occidentale ca existențialismul și fenomenologia. La Eliade — subliniază Sergiu Al-George — autenticitatea „califică un mod de angajare în real ce urmărește să surprindă zona sa cea mai densă, *concretul* acestuia, nucleul său *primordial*. Acest tip de angajare este conceptul de «experiență» sau «trăire» a unor «fapte», devenind astfel un act de «înțelegere». Termenii: *trăire, experiență, concret, primordialitate, fapte, înțelegere* sînt strict corelati în aceeași sferă ideatică. După cum, ceea ce îl apropie de fenomenologi sînt implicatele gnoseologice ale «autenticității» ca mod de receptare a realului, tot asa, ceea ce îl apropie de existențialiști sînt conotatiile sale existențiale. În accepția pe care o dă Mircea Eliade termenului, cele două aspecte — gnoseologic și existențial — devin indisociabile, deschizîndu-se într-un mod propriu unor valori ce transgresează cadrele filosofilor susamintiți"[9].

Pe de altă parte, supletea acestei viziuni l-a orientat perfect pe cercetătorul religiilor arhaice în descifrarea simbolurilor, în surprinderea dialecticii sacrului nu numai în universul societătilor tradiționale, dar si în cele moderne. Pentru Mircea Eliade istoria religiilor este, de fapt, în primul rînd domeniul *istoriei primelor comportamente umane, a primelor viziuni și speranțe, a primelor idei*, iar religiosul (cum apărea cel puțin în societățile arhaice) trimite aproape obligatoriu la tot ceea ce avea o *semnificație* pentru om: de aceea, el crede că cercetările sale erudite se leagă nu numai de existența omului în istorie, ci și de lumea visurilor lui, de imaginația lui, cu alte cuvinte, de universul oniric și fantastic. Lui Claude-Henri Roquet[10] îi mărturisește, dealtfel, că atunci cînd se apropie de un trib el dorește, desigur, să-i cunoască și economia, dar ceea ce-l interesează mai ales este contribuția acestei comunități la istoria spirituală a lumii; el dorește să sesizeze cum a reușit o ființă omenească obligată să trăiască în deșert, sau la pol, să supraviețuiască nu numai ca specie zoologică, ci să rămînă om, creator de cultură. „Mă simt mîndru că sînt om, nu numai ca moștenitor al unei bogate culturi mediteraneene, ci pentru că mă recunosc ca ființă omenească în existența unui primitiv. Asta mă interesează și explică atitudinea mea de simpatie — nu e paseism, prin care aș vrea să revin în lumea eschimoșilor, sau aborigenilor — ci vreau să mă recunosc, în sens filosofic, în fratele meu. Deși român, am fost ca el cu mii de ani în urmă. Prin acest gînd simt că aparțin epocii. Căci dacă există, în fond o descoperire originală și importantă, care poate caracteriza secolul nostru, ea este: unitatea istoriei și spiritului omenesc. De aceea nu demistific. Într-o zi demistificarea ne va fi reproșată, pe bună dreptate, căci poate fi acuzată de etnocentrism, provincialism". — Și descifrăm aici umanismul formației lui Mircea Eliade, care se definește în chip esențial prin sondarea straturilor de profunzime ale umanului tocmai pentru a putea apoi desluși și înțelege mai bine complexitatea lumii în care trăim noi astăzi.

---

[9] Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, 1981, p. 131.
[10] *L'Epreuve du labyrinthe. Entratiens avec Claude-Henri Roquet*, Paris, 1978.

Pe bună dreptate Constantin Noica a văzut în formația lui Mircea Eliade o adevărată aventură spirituală, pentru că tocmai *spiritul de aventură* dusă pînă la capăt l-a făcut să fie un savant în adevăratul înțeles al cuvîntului. Mai mult: el a dat o nouă accepțiune ideii de savant umanist, anume aceea de „secretar al Spiritului". — „În setea sa de concret, un om de cultură a descoperit concretul, urcînd pe trepte, în versiunea lui ultimă, care este spiritul, și s-a străduit de-a lungul unei vieți, din clipa în care a întîlnit Spiritul, să fie secretarul lui"[11]. Aceste trepte, care erau ale naturii, omului și divinului, se încheiau cu descoperirea realității sacrului în lume. „Eliade — scrie Noica — a înțeles că natură, om sau divin manifestă, fiecare pe registrul lor, ființa; că ființa este substanța concretului urmărit în atîtea ipostaze; dar că experiența în concret a ființei nu se petrece în modalitatea unei singure ipostaze, ci în întrepătrunderea lor — am spune în trecerea lor din ipostază în element al lumii — care este sacrul. Dincolo chiar de religios, sacrul, căruia i se opune profanul dar pe care el, sacrul, îl validează, este termenul ultim al setei de concret și ființă"[12]. Eliade a construit o întreagă filosofie interpretînd modalitățile de manifestare a sacrului, ridicînd la sens teoretic cele mai umile religii și credințe ale lumii, arătînd limpede că fenomenele religioase exprimă întotdeauna situații existențiale, istoricul religiilor fiind obligat să înțeleagă rădăcinile culturii, care sînt, de fapt, ale ființei umane, ambiția sa fiind aceea de a descoperi unitatea condiției umane.

II. În cultura românească Mircea Eliade a dat de fapt strălucire unei întregi tradiții, care începea cu Heliade Rădulescu, pentru a fi apoi tot mai bine conturată în cercetările rodnice și polivalente ale unor personalități ca Odobescu, Hașdeu, Pârvan sau Iorga, tradiție care a cultivat cu predilecție spiritul enciclopedic, erudiția și o anume pasiune pentru dezvăluirea, dreapta apreciere și impunerea, în perspectiva universalității, a valorilor fundamentale ce caracterizează spațiul existenței noastre. Față de înaintașii săi ,Mircea Eliade aduce nou străduința de a surprinde faptele de cultură și civilizație în profunzimea lor, căutînd întotdeauna semnificația lor originară. Calea sa este — cum am văzut — studiul culturilor arhaice, urmărind să pună în lumină *unitatea simbolismului primelor civilizații umane*. Mircea Eliade s-a definit pe sine ca un filosof al culturii ce caută să decodifice în istoria civilizațiilor *creația*, actul prin care omul se depășește pe sine și prin care viața sa devine mai vastă, mai densă, mai fertilă.

„Dacă putem înțelege ceva din acest exasperant mister al vieții și al istoriei — va nota Mircea Eliade într-unul din primele sale volume — trebuie să recunoaștem că nimic nu contează în afara gestului inițial al vieții, *creația*. (...) Astfel stînd lucrurile, singura certitudine practică, de care ne putem folosi pentru articularea vieții noastre proprii, este următoarea: că *existența* trebuie să coincidă cu *creația*; că *a fi* trebuie să

---

[11] C. Noica, *Cei șapte pași ai lui Buddha. Un înțeles pentru destinul lui Mircea Eliade*, în „Viața Românească", LXXVIII, nr. 5/1983, p. 53.
[12] *Ibidem*, p. 58.

însemne o creaţie continuă, o neîntreruptă depăşire, o îmbogăţire a vieţii universale cu forme noi şi vii, cu gesturi noi şi fertile. *Sîntem*, întrucît viaţa noastră este un organism — adică o structură bine articulată, în care seva circulă fără obstacole, în care formele se împlinesc unele pe altele, în care a supravieţui înseamnă a te crea neîncetat pe tine. Aici nu există «superior» şi «inferior»; nu se poate spune despre o formă că este mai bună decît alta. Tot ce se poate spune este că poate folosi de model, că poate folosi de metodă, că poate fi înţeleasă de mai multă lume, că valenţele ei sînt mai mici sau mai mari, că realizează mai aproape de universalitate îndemnul iniţial al vieţii". Aşadar, unica justificare a unei existenţe o dă viaţa cuprinsă în ea, intensitatea, fertilitatea şi adîncimea ei. „Bucuria, lumina, victoria, caritatea, depăşirea, continua depăşire, speranţa — toate acestea sînt semne că viaţa gîlgîie acolo plină şi organizată. Apreciez un om, o gîndire, o operă — după autenticitatea lor; adică după gradul de apropiere de coincidenţa *existenţă-creaţie*"[13].

Pentru o asemenea perspectivă în filosofia culturii esenţială va fi interpretarea sensurilor *semnului*, ca depăşire a istorismului plat, a individualismului şi pozitivismului, faptul uman nefiind revelator în el însuşi, ci în modul cum el devine „cheia" înţelegerii unui om sau unei epoci, cum el *simbolizează, totalizează*. În această ordine se explică şi deplasarea de interes, sesizabilă în epoca noastră, de la *istorie* la *preistorie*, ca şi succesele evidente ale unor ştiinţe ca etnologia, sociologia, antropologia, care treceau dincolo de *eveniment*, ca să caute *categoria* şi *simbolul*. Documentele istorice sînt privite astfel ca valori spirituale (simbolice) pe acest plan interesînd mai puţin critica textuală sau cronologică şi mai mult *înţelegerea* documentului. Pentru Mircea Eliade semnul este pecetea care distinge fiinţa de nefiinţă, domeniul semnelor putînd fi descifrat ca unul al împlinirilor umane. „S-ar putea scrie o filosofie a culturilor europene şi eurasiene pornind de la această interpretare şi trăire felurită a sensurilor *semnului*. Şi cît ar fi de rodnică o asemenea cercetare în alte cicluri culturale — asiatice, austroasiatice, oceanice şi amerindiene! Acolo unde textele sînt din ce în ce mai sporadice şi mai obscure, iar monumentele şi semnele au o importanţă capitală şi un înţeles ecumenic, direct accesibil tuturor membrilor comunităţii"[14]. Iar sfera de cercetări a istoriei religiilor s-a dovedit a fi un fertil teren de explorări în această direcţie, ea reprezentînd în acelaşi timp şi o bază solidă pentru o nouă înţelegere a fenomenelor de cultură.

Demersul lui Mircea Eliade propune luarea în consideraţie a documentelor pe care folclorul, etnografia şi istoria religiilor ni le oferă, pentru ca aici să accentueze nu atît asupra faptelor, ci asupra familiarizării, asupra *convieţuirii* cu ele — prin analize „verticale" (în profunzime) şi anchete „orizontale" (pentru precizarea circulaţiei unui motiv sau altul) —, urmărind „cercetarea lor în univrsul mental care le-a dat naştere, înţelegerea lor înlăuntrul întregului din care s-au desprins". Este vizat aşt-

---

[13] M. Eliade, *Oceanografie*, pp. 283—284.

[14] Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Bucureşti, Editura Vremea, 1939, p. 36, 156.

fel orizontul ontologic, după Eliade structura mentală a omului arhaic interesîndu-se doar de *impersonal*, de *arhetip*, de *categorie*. Examinînd ceremonialul și credințele arhaice, cercetătorul religiilor va pune în evidență un motiv esențial: dorința omului de a fi *întreg și real*. „Ontologia și onticul sînt unica «obsesie» a omului arhaic. (...) tot ce face sau gîndește el, este copia unui prototip divin sau a unui gest cosmologic. De aceea, prin orice face sau gîndește el, urmărește întotdeauna același lucru: să participe real, să se centreze în inima realității. De aceea, lucrurile n-au sens pentru el decît în măsura în care încetează de a mai fi «lucruri», obiecte izolate, ireale, efemere, și devin embleme sau vehicule ale principiilor metafizice"[15]. Se înțelege totodată că miturile reprezintă în lumea omului primitiv o modalitate esențială de cunoaștere, aceasta întrucît mitul „îl învață «istoriile» primordiale care l-au constituit din punct de vedere existențial, și tot ce se referă la existența lui și la propriul său mod de a exista în Cosmos îl privește direct". Mircea Eliade arată, pornind de la exemple extrem de variate, că funcția dominantă a mitului „este de a fixa modele exemplare a tuturor riturilor umane semnificative". El subliniază, în același timp, că mitul — oricare ar fi natura sa — „este întotdeauna un *precedent* și un *exemplu*, nu numai în raport cu acțiunile («sacre» sau «profane») ale omului dar chiar și în raport cu propria sa condiție; mai mult: un precedent față de modurile realului în general". Mitul descrie un eveniment care a avut loc *în illo tempore*, constituind *o istorie exemplară* a grupului uman care l-a păstrat și a Cosmosului acestui grup uman, fiind evident faptul „că nu este vorba de «istorie» în accepția modernă a termenului — evenimente ireversibile și nerepetabile — ci de *o istorie exemplară* care se poate repeta (periodic sau nu) și care își găsește sensul și valoarea în chiar faptul repetiției. *Istoria întîmplărilor de la origini* trebuie să se repete deoarece orice epifanie este *bogată în înțelesuri*, adică nu se lasă epuizată într-o singură manifestare. Pe de altă parte, miturile sînt bogate în conținutul lor, care este exemplar, și, ca atare, oferă un sens, creează ceva, anunță ceva etc. . . ." Chiar și degradat mitul nu-și pierde prin aceasta structura și importanța sa, el putînd fi identificat în superstiții și obiceiuri, în opere literare, ca și în cele mai obișnuite acte ale omului modern, ceea ce implică convingerea că „omul, oricît de liber, este în mod ireductibil supus intuițiilor sale arhetipale, create în momentul în care a luat cunoștință de situația sa în Cosmos"[16].

Așadar, nu istoria cronologică este obiectul investigațiilor lui Mircea Eliade, ci istoria mitică, deoarece pentru omul societăților tradiționale tot ceea ce este semnificativ (= creator și puternic) „s-a întîmplat la *început* în Timpul mitic". Cu aceasta, însă, *Istoria* nu este ignorată sau minimalizată, dimpotrivă, pentru cercetătorul religiilor fiind limpede că a avea o perspectivă istorică „înseamnă a-ți da seama de tot ce te leagă de

---

[15] M. Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, București, Editura Publicom, 1943, p. 6, 26—27.

[16] M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, Editura Univers, 1978, p. 12; *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1970, p. 345, 349, 360 363.

trecut, de a cunoaşte toate treptele progresului ştiinţific", el propunînd astfel o modalitate de *a înţelege istoria:* „de a da seama de solidaritatea care există între toate eforturile omenirii către cunoaştere[17]. Nu interesează prin urmare „istoricitatea" unor tradiţii folclorice ci mai degrabă mitologia subiacentă existentă în ele. „Astăzi se admite — scrie Mircea Eliade — că mitul şi legenda sînt «adevărate» în alt sens decît, de exemplu, o realitate istorică este considerată «adevărată». Este vorba de două moduri diferite de a exista în lume, de două demersuri diferite ale spiritului în interpretarea lumii; moduri de existenţă şi activităţi ale spiritului care, dealtfel, nu se exclud. Un popor, ca şi un individ, poate fi conştient de responsabilităţile sale în istorie asimilîndu-şi-le curajos, continuînd în acelaşi timp să se bucure de vechile mituri şi legende şi creînd altele; căci acestea din urmă dau seamă de alte dimensiuni ale existenţei umane"[18]. Iar o asemenea modalitate de cercetare implică, evident, elaborarea unei hermeneutici care — ţinînd seama de faptul că fenomenele religioase „se prezintă prin structuri şi expresii culturale care sînt condiţionate istoric" — urmăreşte în primul rînd înţelegerea unui tip specific de creaţie religioasă şi „numai în măsura în care istoricul religiilor va reuşi, prin hermeneutică, să transpună materialele sale în mesaje spirituale, el îşi va îndeplini rolul în cultura contemporană"[19].

Prin hermeneutică Eliade a înţeles căutarea sensului, a semnificaţiilor pe care o idee sau fenomen religios le-au avut de-a lungul vremurilor. Plecînd de la documente bine stabilite de cercetarea istorică şi corect interpretate fenomenologic, studiul hermeneutic trebuie să descifreze mesajul conţinut în faptele religioase pentru a-l face accesibil omului de azi; hermeneutica încearcă deci să degajeze din faptele religioase conţinutul lor transistoric. Trebuie să precizăm totodată că Eliade consideră istoria religiilor ca o disciplină totală, văzînd în ea cel mai bun mijloc de a face înţeleasă permanenţa lui *homo religiosus* şi situaţia lui existenţială. Ea este o disciplină care urmăreşte în primul rînd modalităţile prin care omul sesizează irupţerea sacrului în lume, descoperind astfel existenţa unei realităţi absolute, realitatea sacrului, care transcende lumea aceasta, dar care se manifestă în ea, şi în acest fel o face reală. Descoperind dimensiunea sacră a lumii, omul îşi asumă o existenţă specifică.

Dar, ajunşi aici, trebuie de asemenea să atragem atenţia că, pentru Eliade, *tot ce e profan a fost, sau a putut fi, sacru.* Cum bine arăta Constantin Noica, în concepţia gînditorului român sacrul este *regula* şi „într-un sens mai *este* regula, *căci nu e vorba de religie, cu sacrul în accepţia lui Eliade, nici măcar de relagiozitate întotdeauna, ci de prezenţa şi tăria spiritului uman ca atare.* Nu s-a ajuns la consistenţa culturilor fără sacralitate în sensul acesta larg, fiindcă *aceasta* e însăşi legea spiritului".

---

[17] M. Eliade, *Fragmentarium*, pp. 108—109.

[18] M. Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1980, pp. 136—137.

[19] M. Eliade, *Istoria religiilor din 1912 pînă astăzi*, în „Revista de filosofie", nr. 11/1973, p. 1293.

Toate actele de viață ale omului devin sacre, „din clipa în care omul a pus în ele *spiritul* său"[20]. Se pune estfel în evidență că, în concepția sa, Eliade a reușit să reîmpace spiritul cu sine, redîndu-i demnitatea pretutindeni unde se manifestă și sub oricît de estompate întruchipări. Și se accentuează aici că „nu e de ajuns *să lași lucrurile să fie*, ci trebuie să le redai și *justificarea lor ontologică*, respectiv să vezi că *există în ele sacrul*, amintirea sacrului, sau chiar uitarea lui, prin care ele singure se investesc ontologic". Ceea ce vrea să spună că lumea omului trebuie să se regenereze dinăuntru, iar nu să fie pusă în ordine din afară. „În speță, oamenii să-și *reamintească* platonician, de *Timpul acela* (illo tempora) în care s-a creat și investit *lucrurile lor* spre a se regăsi, în adîncuri, *pe sine*, smulgîndu-se de sub imperiul lucrurilor. Atunci, regenerați, vor putea crea din nou, fără primejduirea de sine de astăzi, ci sub bunătatea unei lumi în sînul căreia singura crimă și stupiditate este: uitarea"[21].

Dealtfel, este lesne de observat că tocmai acest orizont vast ce se desprinde din cercetările de tip hermeneutic promovate atît de insistent de Mircea Eliade a atras cel mai mult, receptarea la noi a principalelor sale lucrări realizîndu-se mai ales pe acest plan. Cea mai amplă întreprindere în această direcție, se știe, a dat-o Adrian Marino, exegeză asupra metodei prin care se încearcă reabilitarea și încadrarea acestei „prime hermeneutici românești, în integralitatea principiilor și aspectelor sale de bază". Este o perspectivă care caută să valorifice interpretările *semnului*, așa cum le găsim în lucrările de specialitate ale lui Mircea Eliade, punînd în evidență o hermeneutică globală, aplicabilă întregii sfere istorice, culturale și utilitare: „În cadrul său, evenimentele istorice, curentele culturale, atitudinile practice își au deopotrivă locul alături de totalitatea comportamentelor religioase. Disciplină apărută și situată, ea însăși, sub semnul totalității, hermeneutica integrează niveluri tot mai cuprinzătoare și totale de semnificații. Finalitatea sa ultimă este descifrarea întregului «cosmos» de semnificații. Obiectiv tradițional pe care Mircea Eliade îl redescoperă prin întreaga sa experiență științifică și filosofică"[22].

Adrian Marino ne înfățișează pe larg în ce constă pansimbolismul lui Mircea Eliade, descriind „cercul hermeneutic" prin care istoricul religiilor explorează dimensiunile existențiale ale ființei umane, și pledează cu fervoare pentru metoda și creația de tip hermeneutic, analizînd relațiile acesteia cu istoria, arta și literatura. În acest fel, exegetul pledează de fapt și pentru laicizarea demersului hermeneutic. El va sublinia, în acest sens, ca o primă condiție a unei hermeneutici, ce se dorește activă și eficientă, necesitatea ca ea să fie *pe deplin adaptată individului și epocii moderne, spiritului și necesităților sale*: „O hermeneutică modernă

---

[20] C. Noica, *Adevărul înțeles al „sacrului"*, în „Săptămîna culturală a Capitalei", nr. 261, 262, 263/1975. și *Hiérophanie et sacralité*, în *L'Herne*, nr. 33/1978, pp. 105—109.

[21] *Ibidem*.

[22] A. Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1980, p. 45.

pentru oamenii moderni ai epocii actuale, capabilă să fructifice totalitatea achizițiilor istorice tradiționale de care dispune, în vederea unei cît mai depline și complete înțelegeri a prezentului. O hermeenutică a dialecticii *prezent-trecut-prezent (...)*, orientată sistematic spre prezent, elaborată de la nivelul prezentului, capabilă să instruiască despre prezent, Acest activism se înscrie în spiritul hermeneuticii actuale și constituie finalizarea sa practică"[23]. Acest spirit al cercetării hermeneutice se dovedește a fi orientat către acele nivele care descriu comunicarea culturilor, permit estimarea gradului de *universalitate* a culturilor și civilizațiilor și înregistrează o depășire a „provincialismului cultural", prin sublimarea stilului, a tipului specific în *metodă*. El ne apare ca formulă a unui nou umanism, care constă — așa cum arată Adrian Marino — „tocmai în această confruntare și deschidere fecundă și revelatoare a omului ocidental modern spre totalitatea universului spiritual, inclusiv «arhaic», «exotic», «neobișnuit», expresie a unor situații existențiale necunoscute sau dificil imaginabile pentru un cititor modern. Omul dobîndește prin această metodă o altă imagine despre sine, infinit mai vastă și mai profundă, exemplară prin însuși faptul că totalizează integralitatea experiențelor umane spirituale recuperabile în timp și în spațiu"[24]. Descoperim aici calea prin care istoricul religiilor și al societăților tradiționale devine filosof al culturii, punînd bazele unei antropologii integrale.

[23] *Ibidem*, pp. 294—295
[24] *Ibidem*, p. 329.

STUDIA UNIV. BABEŞ—BOLYAI, PHILOSOPHIA, XXXIV, 2, 1989

S. KIERKEGAARD ÎN INTERPRETAREA LUI FR. NIETZSCHE

GHEORGHE TOMA*

ABSTRACT. — S. Kierkegaard interpreted by Fr. Nietzsche. This study is focused on Fr. Nietzsche's viewpoint about the doctrine of Kierkegaard, underlining the enthusiastic feelings he was seized with when reading the writings of the Danish philosopher. He was shocked by some resemblances existing between his standpoint on the unlimited, infinite prowers of the subjectiveness and that of the subjective philosopher, providing an antropological, almost atheistic interpretation for the "religious" of Kierkegaard. It is a mater of course that his interpretation is one based on the philosophy of life — the endless, infinite subjectivity is a mode to affirm the uninterrupted life.

Considerăm necesară, pentru a înţelege mai bine conţinutul acelui moment în care Nietzsche îl descoperă pe Kierkegaard, o expunere a punctelor lor de vedere asupra cotiturii socratice în filosofia europeană. În ambele cazuri este adusă în discuţie problema obiectivităţii şi raţionalităţii adevărului, sarcină care merge mînă în mînă cu aceea a revizuirii vechii ontologii, după cum va constata ulterior şi M. Heidegger.

Un motiv de interes, un alt impuls de meditaţie constitutivă, a fost, deci, pentru Kierkegaard, personalitatea lui Socrate pe care l-a considerat cel mai mare gînditor „în afara creştinismului", meditînd în special asupra reducţionismului faimoasei *ironii socratice*. Nu întîmplător s-a spus că toate tratatele scrise de el timp de 20 de ani sînt anunţate în teza *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, după cum esenţa concepţiei nietzscheene asupra valorilor va fi prefigurată în *Originea tragediei*.

Interesul pentru antichitatea greacă se concentrează, deci, de data aceasta asupra momentului cotiturii înfăptuită de idealismul etic, de natura negaţiei socratice cuprinsă în acea bine cunoscută propoziţiune: „Ştiu că nu ştiu nimic"! Ca şi celelalte concepte ale sale, concepte cu care va articula existenţialul, concepte am putea spune negative, *ironia* este pentru Kierkegaard fondatoare de subiectivitate, deoarece în actul ironiei valoarea eului, a subiectivităţii, se accentuează în mod deosebit. Ironia este pentru el o metodă afirmativă, capabilă de a ne conduce pe calea relevării „existenţei autentice", spre deosebire de ironia romantică care se încheie, aşa cum credea şi Hegel, într-o pură negativitate, avînd numai „o valoare poetică" şi nu practică, etică: „Îndoiala, spune Kierkegaard, nu este decît o categorie conceptuală, în timp ce ironia este un comportament interior al subiectivităţii; în sfîrşit, ironia este esenţialmente *practică* şi ea nu comportă un moment teoretic decît pentru a recădea pe plan practic; în alţi termeni, că ironia nu se ocupă de obiect ci

* Universitatea din Cluj, Facultatea de Istorie—Filosofie, 3400 Cluj, România

numai de propria sa determinație" fiind „conștiința faptului că existența obiectivă nu are nicio realitate"[1]. Ironia socratică este, deci, în primul rînd, negativă întrucît prin ea este negată realitatea obiectivă. Dar ceea ce este negativ revine ca ceva pozitiv deoarece atrage după sine afirmarea pasiunii subiectivității creatoare, ideea că adevărul este subiectivitatea pasionată și nu reflectare a realității obiective.

Putem spune că meritul lui Socrate va fi și pentru Kierkegaard acela de a fi întors reflexivitatea de la lumea, viața obiectivă, spre universul subiectiv al existenței umane, de a fi fost și el un „geniu al patosului subiectiv", de a fi împletit existențial adevărul conștiinței cu destinul omului concret, deoarece *ironia socratică* nu este numai un „mod al gîndirii" ci și un atribut al existenței, un dat existențial. Existența lui Socrate, va spune Kierkegaard, este ironie, ironistul „aparține determinării personalității", adevărul ultim al oricărui dialog, al oricărei interogații, este acela că individul interogat trebuie să dețină adevărul, și anume să-l dețină prin el însuși, prin efort personal și, în final, prin risc și prin suferință. E bine să reținem că unii interpreți au făcut legătură între această atitudine socratică și convingerea kierkegaardiană că „expresia indirectă" în comunicarea umană, în determinarea categoriilor, evitîndu-se cît mai mult definițiile științifice, este calea cea mai bună și e o dovadă de tact spiritual la el[2]: „Atunci cînd pretinde că nu știe nimic Socrate știe totuși ceva, întrucît cunoaște ignoranța sa; pe de altă parte, această știință nu este o știință a unui subiect despre un anumit lucru, cu alte cuvinte, aceasta nu are conținut pozitiv; în această măsură ignoranța lui Socrate este ironică"[3].

În ignoranța lui Socrate ne apar relevate două elemente esențiale ale eticii, altele decît acelea indicate de Aristotel: pe de-o parte se afirmă întreaga incertitudine obiectivă, vidul ironiei ne arată ca acesta neutralizînd, suspendînd obiectivul, necesarul, temporalul, ne situează în fața nimicului, a neantului, pe de altă parte e liberată și capacitată, într-o maniera nouă, întreaga pasiune și libertate a interiorității, a subiectivității, eliberată de orice determinism real. El va vorbi în *Conceptul de ironie* despre trei forme ale neantului sau nimicului: „nimicul speculativ", „nimicul mistic" și „nimicul ironic" sau ironia socratică.

Este demn de remarcat iarăși faptul că după Kierkegaard în ironia socratică omul, în căutarea binelui, a frumosului și a adevărului pur, deci a valorilor eterne, trebuie să treacă dincolo de neant, realizînd saltul în *etern*, singurul concept în stare să dea un sens pozitiv vieții. Dar acest salt, prin care s-ar putea depăși distanța, diferență calitativă, paradoxul, golul dintre temporal și veșnic, nu se poate realiza pe cale logică, prin mediație, prin reflexie rațională ci numai prin credință, printr-o „credință permanentă". Dar pentru Kierkegaard, „poet al religiosului" și „dialectician al credinței", Socrate rămîne totuși dovada spiritului condamnat

---

[1] S. Kierkegaard, *Sa vie, son oeuvre*, Paris, 1963, p. 45.
[2] Jean Wahl, *Hegel et Kierkegaard*, „Revue philosophique de France et de l'étranger", novembre—décembre, 1931, 11—12, p. 360.
[3] Kierkegaard, *Sa vie, son oeuvre*, p. 45.

în imanență, în timp ce în creștinism Cristos este martirul spiritului transcendent coborînd din iubire pentru om în timp. Între revelația dumnezeului imanent, care îl situează pe a ști înaintea lui a trăi, simbolizînd în glasul interior al daimonului său, și revelația dumnezeului transcendent prin Isus Cristos, există după Kierkegaard și ceva comun: în ambele ipostaze e grija de a conduce pașii omului pe calea regăsirii de sine prin conștiință, urcînd, deci, pe treptele existenței interioare pînă la existența sa însingurată, „mută înaintea lui dumnezeu". „Încercarea noastră, spune el, merge, fără discuție, mai departe decît socratismul, fapt ce se vădește cu fiecare punct. Este ea mai adevărată decît cea socratică? Aceasta este o altă chestiune ce nu se poate decide dintr-o singură suflare, fiindcă aici avem un organ nou: credința, și un nou dat, conștiința păcatului; o decizie nouă și un nou stăpîn: dumnezeu în timp. Fără tovărășia lui mă îndoiesc că aș cuteza să fac vizita marelui ironist admirat de milenii și de care, mai mult ca oricînd, mă apropii cu inima bătînd de entuziasm". „Ironia este logosul solitarului"[4].

Pe de altă parte, deși Socrate o rupe, din anumite puncte de vedere, cu modul de gîndire al „fizicienilor", a căror mentalitate explicativă o regăsise cu surprindere prezentă și în determinarea *Nousul* anaxagorean, el nu se desprinde de credința generală la greci că începutul filosofiei este contemplația, *mirarea* și nu angoasa și disperarea, cum va considera Kirkegaard și restul existențialiștilor. Tema aceasta după care filosofia are la bază nu contemplația ci *disperarea*, determinarea deci a adevărului prin neliniște, revine constant într-o serie de lucrări ale sale, mai ales în cele scrise după ruperea logodnei cu Regine Olsen, un eveniment care a jucat în viața „gînditorului subiectiv", în precipitarea ideilor sale, un rol important, Regine fiind, cum s-a spus, „un personaj al teatrului său interior", rol însă exagerat de unii interpreți care, nefiind înarmați cu o metodă științifică de analiză, au rămas tributari interpretării psihologiste.

Pe o pagină a *Jurnalului* său din 1843—46 jocul acesta al gîndirii sale este motivat în termenii următori: „Eu nu pot rămîne în categoriile umane obișnuite. Am ajuns la concluzia că sarcina mea este aceea a extraordinarului. Aici e obstacolul în raporturile mele cu Regine".

Pe de altă parte, deși Fr. Nietzsche, care va fi cuprins de-o adevărată explozie de bucurie citind prin 1888 unele scrieri ale lui Kierkegaard, atunci cînd tocmai lucra la planul *Voinței de putere*, îl privește pe Socrate dintr-un alt unghi, critica sa merge în fond în aceeași direcție cu cea kierkegaardiana. El îl critică pe Socrate în *Originea tragediei*, pe care de altfel îl va considera, pentru unele din inovațiile sale filosofice, „una din axele istoriei universale și noua ei cotitură", pentru faptul de a fi situat pe *a ști* înaintea lui *a trăi*, adică de a fi adus gîndirea înainte și mai presus decît realitatea vitală, sabotînd astfel prin „optimismul său teoretic" cursul gîndirii grecești, provocînd destrămarea tragicului dionisiac prin constituirea unui model de om, de umanitate, abstract, neautentic, care conținea germenele decadentismului contemporan. „Mă refer, spune

[4] *Ibidem*, p. 45—46.

el, la acea credință de nezdruncinat, că gîndirea, urmînd firul conducător al cauzalității, pătrunde pînă în cele mai adînci abisuri ale realității și că gîndirea nu poate numai să recunoască realitatea ci și s-o îndrepte. Această nobilă iluzie metafizică se adaugă ca un instinct științei și o mișcă iarăși spre limitele ei, unde ea trebuie să se prefacă în artă; acesta și este adevăratul șel al întregului proces", „victoria asupra optimismului latent, ascuns în esența logicii, baza culturii noastre", „se transformă în resemnarea tragică și în nevoia de artă[5].

Parcurgînd o succesiune de etape, cele trei etape ale evoluției sale, gîndirea lui Nietzsche, antihegeliană și antiteologică în esența ei totală, se fixează într-o critică a „gînditorului pur", descărnat, devorat de „cunoașterea imaculată", a gînditorului care încearcă să-și sustragă gîndirea experienței, contingențelor existenței și climatului istoric. O adevărată filosofie, aceea care ar trebui după el s-o rupă cu sfatul pe care l-a dat mereu religia și metafizica omului de a-și „vîrî în sine simțurile", nu poate fi decît aceea ce se formează în îmchietudine și angoasă, pornind de la experiența și vicisitudinile vieții individuale, de la paradoxul și misterul existenței individuale ,traducînd deci în gîndire drama cea mai personală a omului: „Eu îmi scriu cărțile mele cu propriu meu sînge", obișnuia să spune acest gînditor. Trebuie spus că adevărul nu ne va mai fi definit în concepția lui Nietzsche în spiritul principiului raționalist al adecvației, adică prin presupunerea coincidenței gîndirii cu absolutul, critica sa urmărește „ruina absolului", renunțarea definitivă la „iluzia obiectivității", denunțarea mistificării ineitiste, aprioriste în general, și abandonarea distincției clasice dintre adevăr și fals, distincție pur metafizică, disctincție care nu spune și nu rezolvă după el nimic. Adevărul tinde să devină, printr-un salt metafizic, de fapt printr-un subterfugiu tipic gîndirii sale relativiste, o formă a credinței și pasiunii personale, concretizată într-o totalitate de „construcții", de „ficțiuni" ale acomodării și ale traducerii experienței și existenței concrete în limbajul gîndirii.

Trebuie spus iarăși că la Nietzsche avem de-a face cu o critică a vechii metafizici, vizînd în mod direct hegelianismul, critică asemănătoare în esență cu aceea pe care au exersat-o la rîndul lor și existențialiștii, și în primul rînd Kierkegaard, urmărind ceea ce s-a numit „exhumarea secretului ontologic al gîndirii tradiționale"[6]. El nu va pune însă această problemă în termeni kantieni, adică întrebîndu-se cum este posibilă metafizica, sau cum ar putea fi ea posibilă ca știință, ci care este esența modului metafizic de gîndire, care este natura și esența acelui *Meta* de provenienței aristotelico-medievală. Estența modului de gîndire metafizic, așa cum este cuprinsă în ansamblul gîndirii occidentale, gîndire care n-a reușit după el să releveze cu adevărat ființa existenței, adică a omului în principal, începe să ni se descifreze numai atunci cînd

---

[5] Fr. Nietzsche, *Nașterea tragediei*. De la Apollo la Faust, Ed. Minerva, Buc., 1978, p. 245, 247, 264, 265.

[6] J. Granier, *Le problème de la vérite dans la philosophie de Nietzsche*, Aux Editions du Seuil, Paris, p. 18.

analizăm conceptul tradițional al adevărului, cînd reusim să destrămăm aprioricul, să dezvăluim natura ontologică a acelui „dincolo de fizică" și „dincolo de experiență", cînd concepem, pe de altă parte, esența adevărului deasupra distincției antitetice, rigide, adevăr-fals. Neajunsul fundamental al metafizicii „păcat originar al tuturor filozofiilor", subliniază el, este credința ei stabilită în antinomia valorilor, faptul că neglijează ideile de geneză, de devenire, că nu acceptă nuanțele, trecerile, gradele, cu alte cuvinte evoluția, și accentuiază peste tot în trama fenomenelor ruptura, „lipsa de sens istoric".

Este de înțeles că ceea ce am spus acum despre direcția nietzscheeană dată filosofiei, despre tentativa acestuia de revizuire radicală a sistemului modern de valori, n-a putut fi decît o prezentare sumară. Conceptul de filosofie la Nietzsche, reluat, regîndit, într-o perspectivă mai largă decît cea existențială, rămîne o temă care se impune în continuare cercetărilor istorico-filosofice. Prin rediscutarea viziunii sale asupra filosofiei ni se deschide o poartă largă în înțelegerea mai clară a ceea ce înseamnă subiectivismul și nihilismul nitzscheean, drumul invers pe care a încercat să-l parcurgă criticismul său de la subiectivitatea negatoare la un nou mod de a concepe realitatea, valorile, existența umană ca atare. În sensul acesta ni se par deosebit de interesante și cele cîteva puncte de vedere ale sale asupra doctrinei kierkegraardiene, înțelegînd odată în plus de ce unii exegeți contemporani au încercat să stabilească originile existențialismului și în filosofia lui Fr. Nietzsche.

Dintr-o corespondență din ultima perioadă a vieții sale rezultă că Nietzsche l-a cunoscut pe Kierkegaard după ce scrisese *Așa grăit-a Zarathustra*, *Știința veselă* și *Genealogia moralei*, fiind impresionat de unele asemănări dintre punctul său de vedere, cunoscut și popularizat în Danemarca prin Gorges Brandes, și unele aspecte ale învățăturii lui Kierkegaard: „Între ei și mine, spune Nietzsche, există o înrudire certă, care explică pentru ce ei sînt primii care mă recunosc ca cel mai mare filosof al timpurilor moderne. Sören Kierkegaard mă uimește. Trebuie să vă trimit opera...

Sînt acuzat de a fi unul dintre cei mai înspăimîntători adversari ai creștinismului și „inventatorul unei metode de atac necunoscută de Voltaire". Dar eu descopăr la Kierkegaard o mașină de război contra creștinismului cu mult mai virulentă decît tot ceea ce am putut propaga: subiectivitatea, Kierkegaard este unul din cei mai periculoși adversari ai creștinismului, ca și mine, pentru că el nu este deschis și că tot ce zice poate fi interpretat pe dos de propria sa gîndire". Pentru el, considerîndu-se lectorul ideal al operei lui Kierkegaard, „subiectivitatea ascuțită" care caracterizează aportul său principal în filosofie, aceea care îl situează pe om înainte de orice, înaintea lui însuși, „subiectivitatea creatoare de infinit, capabilă de a inventa pe dumnezeu și pe urmă de a se posta înaintea lui", arătîndu-ne că „omul este făcut din infinit, că puterea sa creatoare este ilimitată și că el este cuprins de neliniște și cutremurare înaintea imensității libertății sale", că existența sa se definește între „iubirea propriei sale posibilități, pe care o numește iubirea de dumnezeu, acesta este esențialul, subiectivitatea cu logica, cu categoriile și „fi-

gurile" sale, subiectivitatea dezontologizantă eliberată de condițiile prescrise de vechea metafizică.

Putem spune că sînt analizate în această ordine de idei modalitățile sau momentele destructiv-constructive ale conceptului subiectivității creatoare de tip kierkegaardian, existențialist, apăsîndu-se, după cum se vede, pe ideea lor comună că „absolutul obiectiv", „dumnezeul obiectiv", transcendent, „dumnezeul biblic", odată ce s-a retras, a dispărut din viziunea asupra lumii, lasă loc subiectului, eului uman cu puterea acestuia de pasiune, capabil de a crea un dumnezeu nou, un „dumnezeu subiectiv", care-i aparține lui și care nu poate exista fără el: „Omul este mare din punctul de vedere al puterii prin decizia sa infinită de a afirma totul sau de a nega totul și dumnezeu pentru a exista trebuie să treacă prin această subiectivitate a sa creatoare, independentă și atotputernică". „Atotdistrugătorul, criminalul este în același timp creatorul. Ceea ce spune Zarathustra se află la Kierkegaard"[7]. Prin urmare, subiectivitatea pasională sau adevărul pasional, duce, după interpretul lui Kierkegaard, spre aceeași consecință; „moartea lui dumnezeu", o idee în care putem vedea începutul unei interpretări antropologice, liberă de restricții transcendente, a credinței și a religiei prin reînscrierea sensului existenței umane, în efortul creator al acesteia: „Adevărul său se măsoară în intensitatea iubirii sale. Dumnezeul obiectiv, dumnezeul istoric, acela al fidelilor, este mort. Acela pe care îl regăsește în elanul spre credință este el însuși, omul și dumnezeu în el", „dumnezeu nu este cu Abraham și fiul său Isaac, omul și supraomul, omul și dumnezeu în Abraham. Dumnezeul lui a murit, e mort"; de aceea el tace pe drumul acesta, nu răspunde la întrebări, nu-i spune lui Abraham ce trebuie să facă. În următoarea sa scrisoare către Peter Gast, Nietzsche continuă într-un mod relevant pentru ideea de mai sus subliniind deci marea asemănare între punctul său de vedere și cel kierkergaardian, adică între ateismul său și acest subiectivism existențial: „Comparați mai ales prezența lui dumnezeu în textele biblice și în ceea ce devin acestea la Kierkegaard. În biblie este vorba de o voință atotputernică, care aproape îl neagă pe om și-i impune o supunere oarbă și spontană". Acest dumnezeu biblic există indiferent dacă omul există sau nu pe cînd la Kierkergaard dumnezeu nu există fără om, acesta devine condiția existenței lui dumnezeu. „Omul etse mare din punctul de vedere al puterii prin decizia sa înfinită de a afirma totul sau de a nega totul, iar dumnezeu pentru a exista trebuie să treacă prin subiectivitatea sa creatoare; prezența înseși a eului creator". Dumnezeu nu există fără om și are nevoie pentru a exista de această bază antropologică. „Există doi Abraham. Cel din biblie și acela al lui Kierkegaard. Unul ascultător și supus, altul îndoindu-se și întrebîndu-se. Amîndoi au credință, îmi veți spune. Dar ce diferență între credința formată din supunere oarbă și spontană, cuprinsă de neliniște în fața lui dumnezeu, capabil de a se răzbuna și a doborî omul revoltat și credința care trece prin îndoială, angoasă, disperare și care este îna-

[7] *Revue de Méthaphysique et de Morale, n. 4, 1966*, (Sils Maria, 5 iulie 1888), p. 465.

inte de toate o decizie liberă și infinită a unui subiect capabil de a spune nu!

Între Abraham din biblie și Abraham al lui Kierkegaard există o întreagă aventură a subiectivității secolelor de istorie în care Eul se eliberează, crește, se afirmă, se constituie ca un dumnezeu capabil de a spune da sau nu lui dumnezeu însuși"[8].

Nu este greu de sesizat în această interpretare neitzscheeană a filosofiei lui Kierkegaard, de altfel una dintre cele mai generoase priviri ale sale asupra unei alte filosofii, voința sa antidogmatică de a elimina total din discuție credința într-o existență în sine, transcendentă, a unei substanțe obiective ce s-ar ascunde în spatele fenomenelor. Dacă gîndirea lui S. Kierkegaard nu se poate explica decît „prin prezența lui dumnezeu", printr-o căutare a lui dumnezeu, aceasta nu înseamnă, după el, că dumnezeu este transcendent și infinit, ci că omul este „făcut din infinit", că subiectivitatea sa, așa cum rezultă din destrucția ontologică a necesității obiective, este „creatoare de infinit", ca puterea sa creatoare devine nelimitată, iar *teama* și *cutremurarea* se nasc „înaintea imensității libertății sale". În cazul acesta și faimoasa „maladie mortală" kierkegaardiană, sau „boala de moarte", ar putea fi interpretată, concordant unui aspect esențial al neitzscheanismului, în felul următor: a muri încontinuu, a muri la infinit, făcînd astfel din moarte o speranță, un mod esențial de perpetuare a tensiunii, a vieții.

•

În încheiere vom reține cîteva din criticile lui M. Heidegger asupra activismului nietzscheean în ideea de a releva mai bine cursul pe care l-a luat aici această afirmare antiontologică a subiectivității. După Heidegger esențialul ca intenție este și aici „răsturnarea metafizicii", a unei mentalități care a dominat cursul gîndirii europene începînd cu Platon. Prin apriorismul ontologic al acestuia, și restabilirea „adevărului ființei" sacrificată în folosul existentului luat „în totalitatea sa", ca existent. Prin răsturnarea platonismului și prin acea critică vehementă a „suprasensibilului" Nietzsche n-a reușit însă să distrugă jugul acestui destin historial. Dimpotrivă în *Voința de putere*, ca pură „voință de voință", cartesianul *ego cogito* se metamorfozează în *ego volo*, devenind, după Heidegger, expresia cea mai radicală a „subiectivității metafizice", inaugurîndu-se astfel ultima etapă a „imperiului planetar" al tehnicii. Pe de altă parte, deși s-a declarat un critic și un negator al valorilor Nietzsche „gîndește integral în perspectiva noțiunii de valoare"[9], deci a înrădăcinării gîndirii în subiectivitatea metafizică și în subiectivizarea axiologică, reconsiderînd problema în spiritul trecutului unde a fost dată uitării ființa. Nihilismul său rămîne, după Heidegger, „în uitarea ființei și se limitează la a afirma existentul", ca nihilism al voinței de putere retrasă în sine, al acelei subiective tragi-comică „voință de voință" și nimic altceva: „Invers, spune Heidegger, a ajunge în mod expres cu întrebarea

---

[8] *Ibidem*, p. 466, 467.

[9] M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, 1967, p. 202.

despre ființă pînă la limita neantului și a-l include în întrebarea asupra ființei este primul pas și singurul fecund pentru o adevărată depășire a nihilismului"[10].

În fine, mai trebuie menționat faptul că la Nietzsche negativul are două realități, funcționalități, distincte și antagonice: în ambivalența sa corespunde mai întîi voinței de răzbunare a decadenților, a nihilismului care discreditează lumea, a calomnierii vieții cu ajutorul ficțiunilor morale, religioase și reprezentărilor metafizice abstracte: „denaturarea *valorilor*. Negarea valorilor. *Valoile detașate de real*, idealiste, în loc de a domina și de-a conduce acțiunea se întorc contra acțiunii și-i poruncesc"[11]. Există după el și o negativitate, o formă pozitivă a destrucției, aceea a ritmlei dionisiace, a manifestării forței unei vitalități care nu devastează, nu neagă prin resemnare pentru a neantiza, ci neagă pentru a renova, fiind cea mai mare forță arhitectonică a lumii, iar aceasta nu este alta decît „voința de putere"[12]. Acesta a fost motivul, evident un motiv constitutiv, configurativ al viziunii sale care l-a condus în ultima scrisoare către Peter Gast la următoarea concluzie: „Ceea ce-mi place la Kierkegaard este ambivalența unei gîndirii proiectată de la un pol la altul, este necesitatea mereu prezentă, nenorocirea jeluitoare, care face din opera sa un dialog cu sine însuși, considerînd interpretările opuse la fel de posibile. Astfel opera lui Kierkegaard imi pare a spune și a susține tot ceea ce am respins și susținut eu. Secretul acestei abivalența este subiectivitatea ascuțită ce caracterizează aportul său filosofic... Cei doi poli nu se concep unul fără celălalt..."[13].

---

[10] Ibidem, p. 203.

[11] Fr. Nietzsche, *Humain, trop humain, Paris*, Mercure de France, 1943, tom. I, p. 18; apud J. Granier, *Le problème de la vérite dans la philosophie de Nietzsche*, p. 53.

[12] Fr. Nietzsche, *La volonté de puissance*, t. II, Gallimard, 1947—48, p. 224.

[13] *Revue de Métaphisique et de Morale*, n. 4, 1964, p. 467.

STUDIA UNIV. BABEŞ—BOLYAI, PHILOSOPHIA, XXXIV, 2, 1989

UNE HYPOTHÈSE SUR L'APPORT DES ENFANTS À L'ÉCHANGE D'INFORMATIONS ET DE BIENS DANS LE MILIEU RURAL

MIHAI PASCARU*

ABSTRACT. — A Hypothesis on the Contribution of Children to the Information Exchange in Rural Area. Proceeding from an investigation carried out in the rural complex of Mușca, Alba County, the author advances and argues the hypothesis that the sum of the level stages of children's contribution to the exchange of goods and of information is a constant.

L'échange d'information et de biens constitue un facteur important dans la conservation et le développement du milieu rural. Bien qu'il se réalise d'une manière différente d'une communauté à l'autre, il sollicite, plus ou moins, l'apport de toutes les générations. Nous y sommes intéréssés par l'apport des enfants. En délimitant l'échange d'information de l'échange de biens, nous voulons mettre en valeur le rôle des enfants comme *intermédiaires* entre les adultes dans les deux catégories d'échanges. La principale question que nous nous posons, c'est: *quelle liaison se trouve entre la participation des enfants à l'échange d'informations et leur participation à l'échange de biens?*

Dans un travail de recherche éffectué dans le complexe rural Mușca, le département d'Alba, nous avons sollicité aux enfants de répondre, parmi d'autres, aux questions que voilà:

(1) *Est-ce-que vos parents vous envoient* dire *quelque chose à quelqu'un?*

(2) *Vous envoient-ils, vos parents,* pour porter *quelque chose à quelqu'un?*

Comme peut-on observer, la première question fait la référence à l'échange d'informations et la seconde à l'échange de biens. À ces deux questions ont repondu 54 enfants entre 12 et 14 ans, en indiquant une de ces variantes: 1) très souvent, 2) souvent, 3) rarement, 4) très rarement et 5) jamais. Nous présentons dans le tableau ci-dessous la manière dans laquelle les enfants sont groupés en rapport avec les réponses données à ces deux questions:

L'echange / Réponses	Informations	Biens
1) très souvent	3	6
2) souvent	7	13
3) rarement	14	18
4) très rarement	23	15
5) jamais	7	2
Total	54	54

* Université de Cluj, Faculté d'Histoire—Philosophie, 3400 Cluj, Roumanie

Pour obtenir une image plus claire de l'apport des enfants à ces deux catégories d'échange, nous accorderons à chaque fréquence proposée comme réponse un certain pointage, comme ça: 1) très souvent — 4 points, 2) souvent — 3 points, 3) rarement — 2 points, 4) très rarement — 1 point et 5) jamais — 0 points. Si tous les enfants avaient répondu par „très souvent" à ces deux questions, en somme, pour chaque question on aurait obtenu 54 × 4 = 216 points. Cela aurait été conforme au niveau maximum de leur apport à une ou autre des categories d'échange. Si tous les enfants avaient répondu par „jamais", on aurait obtenu O points ce qui aurait indiqué un niveau O de l'apport des enfants à l'échange d'informations et l'échange de biens, c'est-à-dire exactement le manque de n'importe quel apport. Dans notre cas, *le niveau réel* est indiqué par 84 points pour l'échange d'informations et 114 points pour l'échange de biens. Le résultat a été obtenu en apliquant la formule:

$$N_r = \sum_{i=1}^{n} n_i \cdot f_i$$

ou N_r = niveau de l'apport des enfants à une ou autre des échanges, n_i = le nombre des enfants qui avaient indigué dans leur réponse une certaine fréquence et f_i = le pointage accordé pour chaque fréquence. Quel est le rapport entre le niveau réel ainsi calculé et le niveau maximum possible (N_{max} = 216 points)? Dans le cas de l'apport des enfants à l'échange d'informations N_r represente 38% de N_{max}, mais dans le cas de l'apport des enfants à l'échange de biens N_r représente 52% de N_{max}. Maintenant, nous pouvons affirmer que dans le complexerural où on a réalisé la recherche, *les enfants sont plus sollicités dans l'échange de biens que dans l'échange d'informations.*

Le niveau maximum peut être divisé dans plusieurs *degrés de niveau.* Nous y employerons la division en 10 degrés, notés par T_1, T_2, T_3, T_4, T_5, T_6, T_7, T_8, T_9, T_{10}. Chaque degré ajoute aux degrés antérieurs un nombre de points égal avec 216 : 10 (= 21,6 points). C'est ainsi que nous avons:

$0 < T_1 \leqslant 21{,}6$	$108 < T_6 \leqslant 129{,}6$
$21{,}6 < T_2 \leqslant 43{,}2$	$129{,}6 < T_7 \leqslant 151{,}2$
$43{,}2 < T_3 \leqslant 64{,}8$	$151{,}2 < T_8 \leqslant 172{,}8$
$64{,}8 < T_4 \leqslant 86{,}4$	$172{,}8 < T_9 \leqslant 194{,}4$
$86{,}4 < T_5 \leqslant 108$	$194{,}4 < T_{10} \leqslant 216$

Ayant donné ces degrés de niveau, nous observons que le niveau réel de l'apport des enfants à l'échange d'informations est situé au 4-ème degré et le niveau de l'apport des enfants à l'échange de biens est situé au 6-éme degré. En faisant la notation par T_{si} le degré de niveau de l'apport à l'échange d'informations et par T_{sb} le degré de niveau de l'apport à l'échange de biens, nous obtiendrons:

$$T_{si} + T_{sb} = T$$

où T signifie la chiffre totale des degrés du niveau maximum, dans notre cas $T = 10$. Conformément à cette chose-là, nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle *la somme des degrés de niveau de l'apport des enfants du milieu rural à l'échange de biens et à l'échange d'informations est égale avec la chiffre répresentant les degrés établis pour le niveau maximum possible de l'apport des enfants à ces deux catégories d'échanges*, c'est-à dire *c'est une constante*.

Cette hypothèse peut être confirmée ou non par des recherches effectuées dans d'autres communautés rurales. Nous soumettons au jugement des personnes intéressées son contenu, étant convaincus que cela peut constituer un intéressant point de départ vers de nouvelles investigations et méditations sur la vie dans le milieu rural contemporain.

STUDIA UNIV. BABEŞ—BOLYAI, PHILOSOPHIA, XXXIV, 2, 1989

THE INNOVATION IN HIGHER EDUCATION

MIRON IONESCU

ABSTRACT. — The object of this survey lies with a topic of university pedagogy namely the innovation in higher school, and stress is laid on the need to vary the work methodology with students as well as the technical aids employed in teaching — which have turned out ever more useful means to assist in training the future specialists. The momentous idea upheld by the author lies in that it is not the perception itself to account for the starting point of the universe of science as the positivists of all shades hold, the *action* is instead, the perception is nothing but an instance of action. Thereby, it is essential that teaching should rely on action — the student cannot acquire experimental skills by mere attending experimental demonstrations, he himself must be envolved in such activities, that is laboratory and scientific research work. It is also underlined that basic teaching activities — as lectures and seminars — may turn up interesting and of actuality providing the students are engaged in a sound dialogue based on ideas, theories and trends in contemporary world, offering guidelines for correct orientation in the receptting and reckoning of the opinions handled by varied information sources.

Studies on the psychopedagogical shaping of the teaching staff point to the occurrence, with time, of tendencies towards the sublime, stereotypy in teaching, or even of some regression in the work mode. Concurrently, there occur self-sufficiency, training-halt and own work stereotypes which the instructor comes to project as a "measure of all things", having the effect to shade out pedagogical imagination, to make the interest for novelty disappear.

Lacking to face the novelties of the university didactics, as well as other experience, the teacher is self-satisfied. To break the deadlock which the teacher often fails to realize calls for change, that is for innovation.

The teaching innovation, in general, or the innovation of only one particular aspect of the teaching process should objectify in terms of human comportment, of interpersonal relationships — which requires the molding of psycho-moral features, of engaging attitude necessary for progress. The attributes of such an attitude are: *even temper*, respectively, capacity to accept novelty, to keep balanced in uncommon situations, to keep temper in limiting situations; *courage* in taking decisions and the risk; *initiative*; *creative imagination* associated to intelligency and competence; *sense of humor*, of which G. Berger said: "... one should not forget that the sense of humor is achievable by culture, everybody has felt its value, but today it is more indispensable than ever, in a world thrilled by technics and in which, however, the most critical issues are those arising from man himself".

Unlike the spontaneous change, *innovation* poses deliberate, volunteering and planned features. It is a "... creative use of the human and

University of Cluj, Faculty of History-Philosophy, Psychology-Pedagogy-Mathematics Department, 3400 Cluj, Romania.

material resources following methods unemployed so far, which makes it possible to reach higher standards in achieving the envisaged aims" (A. M. Huberman, p. 50). Therefore, it consists in the accepting, instituting and employing of a change with positive effect.

It has been assertained that an innovation necessitating individual acceptation (individually accepted knowledge) is much more easily applicable than the one calling for collective or general acceptance (collectively accepted knowledge). It is thus easier to pursuade a teacher to employ the epiprojection and diaprojection complementarily in his teaching, than to impose adoption of team work etc. To put it differently, it is easier to encourage individually administrated information or procedures than practice, attitude or value modifications.

By very essence, the teaching process is subject to permanent changes, novelties, however, paradoxically at the same time it tends to relative stability, preservation, which eventually favours stagnation. The tendency of the contents and of the work manners to knit together in a system, to be considered a long term offer and opposed trend, to assimilate new experence, comes to some disfunctioning state which calls for a change.

There is a series of factors with positive, negative respectively, influence on the changes in teaching. Persons and institutions fall with the positive influence factors. Individual innovators are the teaching cadres, researchers, the people with sound speciality training creative persons of live intelligence and emotional stability, who hardly stand restraining, conformism and adaption to standards, failure in the innovating activity. To this category belong persons receptive to the innovating ideas of others; they among the first feel the sense and the applicability modes of the new ideas/methods, reevaluating them in their own activity. Among novatory institutions we mention the departments of the Ministry of Instruction (M.I), research institutes, university departments etc.

On the other hand, factors opposing to innovation are: weak connection between theory and practice, insuficently developed scientific and research base, conservatism, clearness-lacking objectives of the teaching staff; insufficient stimulation of innovators, difficulties in time diognose of issues (and) results evaluation, lack of models, passivity of rather numerous teaching cadres etc.

In context, it is worthwile to give an account on the innovation-restraining stages, which will enable us to intuit the stages of introducing innovation, such as to get minimum opposition and perturbation. As a matter of other course, innovation can be defined as restraint-lacking necessity.

So far, in education the following stages of restraint to innovation have been identified:

— *Massive, undifferentiated restraint*, — few are those taking the change seriously;

— *Partial restraint*, some are for innovation/change, others are against. These groups can be easily identified, and so can also be evaluated the restraint and force of each;

— *Conflict between the two parts*, the restraint appeals to every resource, — this is the decisive stage;

— The necessity for change becomes more obvious, those introducing the change win over agreement of even those among former adversaries;

— The so-called *closed circle*, of which characteristic lies in that the adversaries of inovation are as few and isolated as were at the beginning its backers. However, quite interesting is that the supporters and achievers of an innovation can oppose to a new change.

To be successful with an innovation in teaching calls for observance of certain exigencies, among which we mention:

— Those called upon to apply an innovation should be devoted to their profession, they should have the desire for self-perfectioning and for perfectioning of the teaching activity;

— The innovation should be fully accepted before its being employed;

— Changes in behaviour, in the maner of classwork should be preceded by changes in the conception and attitude of those at the desk;

— The teaching staff should acquire good theoretical knowledge and practical training in the sense called for by the innovation;

— Trustful relationships, respect and cowork should be promoted in the teaching collectives, which should come in support to promotion of novelty.

Out of the dialogue between J. Piaget and N. Chomski, we hold the "idea force" that the starting point of the universe of science does not consist in perception itself, as the positivists of all nuances uphold, but in *action*, perception is but a moment of the action, whence the important conclusion, namely to build up teaching on action. Students cannot acquire the experimental spirit by merely attending experimental demonstrations, they themselves should be involved in such an activity, in laboratory work and scientific research, respectively.

Therefore, an adequate methodology imposes itself, which should include this imfusion of the student's own investigation, without endlessly repeating the same subjects for generations on end.

Obviously, to repeat the same works/subjects with every series of students is more easy-going for the teaching staff, as laboratory settings get to be well outlined. But some pedagogical imagination is ever more self-imposing, in respect of projecting new assignments and lesson settings to keep pace with the nowadays science. Let us take, for instance, the moulding of a young researcher: there is no ideal model to the standard measure of today. A question arises: How are we to shape the new researches?, because we cannot stick to old formulae. Today, for example, no advanced research is possible without the assistence of computers. Few are those among the older generation who can avail themselves of the computer, and, consequently, there is little effort to train youngsters to this end. It goes without saying that it is a *must* that everyone should acquire such skills, despite that the adults' receptivity is weaker than the youngsters'. 'Learning is doing', this is a principle of the action where we have proceeded. Sound assimilation lies in only what one acquires by own activity.

Along the lines just stated, and particularly the responsability coming to society in the shaping of the *man social*, the higher school is called for

to anchor more deeply in life's realities, concurrently with a comprehensive offer of answers to its needs. Beside the old undertaking to recreate, to reproduce material and spiritual values, life itself has imposed a new pursuit namely to introduce novelty, to innovacte to invent and to ration in the field of every speciality.

The nursing of the pursuit to recreate, to merely reproduce values calls for a *type of teaching* which prepares men only for adaptation to an external reality; it does not prepares the specialist for the unforseen, for the ever chainging life, for anticipation of the future. The skills to innovate, to invent and to ration cannot be cultivated by mere transmitting and recepting information, therefore by exercising the memory and language. This is rather acquired concurrently by developing in the individual the comprehension capacity, the creative thinking and receptivity to novelty. Nowadays, education can no longer be preponderently a process of information transmission and reception. It is supposed to afford the students with necessary instrumentation to descover the truth of the technics, to get informed and to learn. Then, it is a matter of course that along the renewing of the content and improvement of the school curriculums and syllabuses, intensified preocupation is implied for *aspects of methodology*. The unity between *information* and *methodology*, between *informative* and *formative*, achieved by the teacher-student dyad 'en dialogue', should pervade like a red thread all the forms of activity in the educational institutions, either traditional and the so-called modern. "We teach a subject — — said Brunner — not with a view to produce a live library in that domain, but to develop in the student the capacity to think alone according to mathematical principles, to approach issues from the same ventage point of an historian, that is to assimilate the *process* of acquiring knowledge. Cognition is a process, not a product. It is a matter of course that this does not imply any diminution in the importance of information, but a change in respect of the ratio *information* and *methodology*, in favour of the latter.

University lecture — against the background of the above given exigencies — undergoes obvious, substantial renovations. The more so as this method, and other expositive ones as well, meets with ever increasing criticism. It is warned that ex-chair knowledge is taught, authoritatively, by these methods — therefore, lecture included —, where the student's head is thought of as "a box full of autonomous ideas, of which number can be increased by merely opening the box and bringing in new ones" (G. Mialaret, p. 54). Thus, ready-made facts, knowledge is fed and elaborated descriptively, in an encyclopaedic way, sticking to provide complete information. On the other hand, with expositive methods the activity centers around the teacher; he exposes, while the student listens, "receives", usually by mere nores taking, facts which postpone, or even are substitutes for the insight by self-thinking, and which delay the restructuring of the material within the context of own information. It si a matter of course that a lecture embodying the above mentioned characteristics is beyond the higher education exigencies.

However, along the lines just stated the *lecture in general* is exceptional in that this method is still liable to improvements, its share in achieving an active and formative teaching can be increased.

Expositive methods, on the whole, despite their shortcomings, have also advantages that must be considered in projecting and developing the teaching process. Thus, the lecture is a particulary economical means in the transmission of information. The audience can be presented with a rather large amount of knowledge in a relatively short time. Too, many disciplines of study convey the information, knowledge in blocks, which cannot be approached outright by the students; they call for beforehand decoding, interpretation and systematization on the part of the teacher. At the same time, the teacher's exposition turns a model of scientific approach to an issue, phenomenon or complex proces (I. Cherghit 1980). Such a lecture acquaints the student with the methodology to understand the processes in the natural and social Universe; they learn to critically approach to novel 'problematiques'; all in all, they learn to reason. By content, convincible note and emotional subtext, the lecture brings its share to the understanding and the accepting of standards, of social-moral values. Whence, together with the information imparted, the lecture turns conscience-and moral-civic comportment-molding.

The instructive-educative valencies of the *lecture* render it as one of the main modes of the university teaching activity. But at the same time, its imperfections require substantial improvement. The concrete approach to renovations in the field of the university lecture is conditioned on a large scale by the profile of the faculty, by the content of the taught subjects, as also by the capabilities and the training level of the students.

Against the background of permanent pressure by the shower of information upon school curriculums and syllabuses, it is paramount that some more careful essentialization of the knowledge should be operated, that discipline invariants and that what is prime in the field of science, technics, arts, of culture in general should ne selected and structured. The lecture concentrating unjudiciously selected facts, data, figures, lacking logic and systematization, leads — in the students' oppinion — to "fidgets, in a first instance, and then to apathy and drowsiness". The formative side is crushed by the round of information which undoubtedly the audience cannot comprehend. The restraint from learned historism, encyclopaedism, and the retention of well selected, particularly important points within the lecture enable the teacher to stress and present by diversified means the guiding lines for the student's independent activity, which is essential in his forming as future specialist and researcher.

Nevertheless, the lecture is not the only information source for students; it conjugates with other forms of learning: seminars, practical works and, especially, with various forms of individual work. The exhibited lecture on no account should reproduce the printed course or the textbook, but is should become a 'fulcrum' in studying them independently. Moreover, the lecture brings in recent information, dwells upon difficult issues, and provides an insight into the scientifical approach to the phenomenon studied, assisting the stimulation and guidance of the students' indepen-

dent work. In fact, inquiries conducted amond students fully disclosed that no appreciation enjoys a lecture where "the teacher reads out the printed course", where he either dictates or exposes the material freely or in a confused manner, or where the notions engaged are not explained etc. It is a matter of course that appreciations enjoy lectures that "arise the interest for further documentation", those where "analogy is made to previously taught knowledge, and examples are used to explain concepts" etc.

The university pedagogy suggests various activating ways to surmount the passive character of a teaching exposition: *debate-lectures, dialogue-lectures, question-answer lectures*. The exposition can acquire a more active character by securing "on-the-way" dialogue. As a matter of fact, a double dialogue takes place during a lecture namely of the teacher with himself and, concurrently, with the audience (A. Negucioiu 1987).

Also, procedures of the "oratorical dialogue" may add to accentuation of the active feature of a lecture, to transformation of the monologue into dialogue. The teacher asks questions, then in a self-controversial-like manner he brings in *pros* and *cons*, and finally he gives the proper answers himself. To this end we recall the formulation of some problem-questions, the analysis of problem-situations, of typical cases, the advance of hypotheses etc. Procedures of the comparison, of the counter-position, analogy, thesis and antithesis, as well as the use of and comments on statistical data, sketches, projections etc. may assist, too, in an active participation. Such lessons are meant to spontaneously stir the students' "mental and affective participation", as they themselves asserted. An effective dialogue can be initiated by question-requesting opinions, by test-questions, creating thus peak instances and promoting an efficient exchange of opinions. Depending on the number of the students, a group discussion can be provided, either at the beginning or at the end of the lesson.

The *university seminar*, together with other group or individual activities, contributes to the building up and enlargement of the specialty culture; to the teaching of students how to learn; to their multilatural education etc. At the same time, the session also turns a balance instance of the independent activity and its results, and has a control function as well; it provides data relative to the quantum and value of the knowledge aquired by students.

The success of a university seminar is dependent on various factors, such as: the forms and methods employed; the students' training level; the atmosphere in the seminar; the number of students in the class; the ability of the seminar moderator to draw the students into effective debate etc.

Depending on the year of study, on the specific of the theme, subject of study and the scope pursued, there are different approaches in a seminar: preseminar-type discussion, dialogue between two parteners; the debate; pro and con dispute; discussion on the basis of essays; debates on thematic plans, problems resolving, working-out of papers, text analysis, the colloquium etc.

Opinion soundings among students reveal it clearly that they favour seminars where "cowork is achieved between teachers and students, where at least half of those present are drawn in". Also appreciated are the seminars where the teacher stimulates interesting discussions or when they are put to think, the debate-like seminars or those with practical character" etc.

The successful outcome of a seminar depends on a series of factors. The *seize of the seminar group* is set not only on the basis of pedagogical criteria, in larger groups, for instance, it is quite difficult to draw all the students in the debate, sometimes this is unachievable. The case is not less frequent when the training level of the students of one and the some group is quite different. More often than not, with such groups the discussion is "monopolized" by two-three or three-four students. In fine, the relation between the lecture and the seminar does not always embody the requirements of an optimum. It is a matter of course, as the opinion soundings among students have disclosed, that no attention and active participation enjoy the seminars which "merely reproduce things dealt with in lectures", those where "irksome exercises prevail", or in which the "student is hindered to speak out his viewpoint, even if he is wrong, he is interrupted and rebuked by the moderator". Too, far less efficient are considered by students the seminars relied on essays or papers, for only 2—3 students make preparations for these.

The university didactics records as successful seminars where the moderator directs the debate in accordance with the content of the 'thematique' and of the objectives pursued, where students are allowed and stimulated to expose their opinions, to complete and correct one another in resolving the issue in question. But for this, the moderator should acknowledge the student the right to "make mistakes" in the seminar, to tactfully insist when the students fail to discern the fault, to stimulatingly interfere in case the debate comes to a deadlock, to make clear the unelucidated issues when the students' possibilities have been exhausted. Thereby the necessity for initiation in conducting group discussion, and to do away with the simplist opinion that discussion — like walking, breathing — would be something that anybody could carry out without effort or knowledge of the method.

Experience and the studies undertaken in this field have imposed certain requirements to be met in conducting seminar debates, which must be known by the moderator.

It goes without saying that in respect of the theoretico-methodologic aspect, the seminar must not merely repeat the contents of the lectures. On such sessions some of the ideas exposed in lecture are to be *explained* and *deepened*. Then, the seminar must also add new aspects to the study of the subject, uninculded in lectures; it is in the seminar that the students are initiated in research science, methodology and technique. By method and way of development the seminar must provide for students the possibility to express their point of view, to clarify and appraise critically the arguments broupht in favour of an idea or the other etc.

Lectures and seminars can become even more interesting and of actuality when ideas, theories, and trends in the contemporary world are engaged, which is meant to offer the students criteria for just orientation in recepting and appraising the opinions circulated by varied information sources.

The recent years have known enrichment and diversification of both the studies in university pedagogy and the preocupations for substantialization of the projecting and carrying of activities specific to higher education namely: lectures, seminars, practical/laboratory works, consultation hours, the working-out of diploma theses, periodical and continual evaluation of the students' training, their initiation in scientific, research, in the preparation and carrying of extrauniversity activites etc.

Such actions have been organized by the Ministry of Education, as well as by higher education institutes in the country to sensitize with regard to the new 'problematique' of the training of students — future specialists and citizens —, and especially to make it understood that the university professor is above all a moulder and not only a specialist, that the main result of his endeavours is the standard of the intellectual, ethic and civic capabilities of the student, the value of his competences, his aptitude to learn permanently, to investigate and innovate.

REFERENCES

1. Antal, A., *Igiena şcolară. Teoria şi practica promovării sănătăţii copiilor şi tinerilor din colectivităţi* (School Hygiene. The Theory and Practice on Health Promotion among Children and Youngsters in Collectivities), Bucureşti, Ed. medicală, 1978.
2. Boroş, M., *Modalităţi de participare a studenţilor la dezbaterile din seminarii* (Modes of the Students' Participation to Debates in Seminars), in: „Forum", 4, 1983.
3. * * * Consfătuirea organizată de M.E.I. la Universitatea din Cluj-Napoca pe tema: *Metodologia examinării şi verificării pe parcurs a studenţilor. Evaluarea şi susţinerea lucrărilor. Acordarea calificativului* (Conference Organized by M.E.I. at the Cluj-Napoca University on: The Methodology for the in-Between Examination and Testing of the Students. Evaluation and Presentation of Papers. Granting the Qaulification), 14, III. 1986.
4. Gheorghe, S., Popescu, J., *Căi şi metode de sporire a eficienţei învăţării ritmice la studenţi* (Ways and Methods to Increase the Students' Rhythmical Learning), in: „Forum", 7—8, 1985.
5. Huberman, A. M., *Cum se produc schimbările în educaţie* (On the Way Changes Occur in Education), Bucureşti, E.D.P., 1978.
6. Mackenzie, N., *Arta de a preda şi arta de a învăţa* (The Mastery of Teaching and the Learning Skill), Bucureşti, E.D.P., 1975.
7. Neacşu, I., Tomşa G., *Seminarul didactic universitar. Tipuri şi structuri de seminar* (University Didactic Seminar. Types and Structures of Seminars), Universitatea din Bucureşti, 1985.
8. Negucioiu, A., *Seminarul universitar şi exigenţele actuale ale şcolii superioare* (The University Seminar and the Presentday Exigencies of the Higher School), in: „Forum", 7—8, 1987.
9. Roşca, Al., *Igiena mintală şcolară* (The School Mental Hygiene), Cluj, 1939.
10. * * * *Studiul individual al studentului* (The Student's Individual Study), Universitatea Babeş—Bolyai, Cluj, 1960.
11. Zlate, M., *Metode activ-participative de grup utilizate în activitatea seminarială* (Group Active-Participative Methods Employed in the Seminar Activity), Universitatea din Bucureşti, 1986.

12. Bruner, J., *Pentru o teorie a instruirii* (For a Theory of Learning), Edit. Did. şi Pedagogică, Bucureşti, 1970.
13. Cerghi, I., *Metode de învăţământ* (Teaching Methods), Edit. Did. şi Pedagogică, Bucureşti, 1980.
14. Chomski, N., Piaget, I., *Teorii ale limbajului. Teorii ale învăţării* (Theories of the Language, Theories of the Learning), Editura politică, Bucureşti, 1988.
15. Drăgănescu, M., *Filosofia tehnologiei sau viziune filosofică asupra tehnologiei* (The Phylosophy of Technology or the Phylosophical View on Technology), in: „Forum", 1, 1985, p. 75–80.
16. Muchielli, R., *La conduite des réumans*, Paris, 1970.
17. Popescu, J., Gheorghe S., *Căi şi mijloace de sporire a eficienţei învăţării ritmice la studenţi* (Ways and Methods to Increase the Students' Rhythmical Learning), in: „Forum", 12, 1987, p. 22–29.

STUDIA UNIV. BABEŞ—BOLYAI, PHILOSOPHIA, XXXIV, 2, 1989

MISCELLANEA

UNELE CONSIDERAŢII PRIVIND „DECONSTRUCŢIA" FILOSOFIEI

Este vehiculată astăzi tot mai mult ideea eroziunii fundamentelor viziunii moderne asupra lumii şi cîştigă teren încercarea de a preciza contururile unei noi viziuni: post moderne. Critica lumii moderne a fost instituită ca obiectiv al mai multor modalităţi culturale de la teoria politică la artă, dar o asemenea sarcină devine fundamentală pentru o filosofie ce se vrea, explicit sau implicit, un mod teoretic al autoedificării umane.

„Calea regală" a criticii filozofice a lumii moderne este critica reflexului ei spiritual — filosofia modernă — sau chiar mai mult: tentativa de „deconstrucţie" a filozofiei însăşi, ca mod greşit de orientare a cercetării teoretice, ce conţine în chiar substanţa sa viciile viziunii moderne asupra lumii. Dacă filozofia modernă a vizat întemeierea categoriilor fundamentale ale lumii moderne (obiectivitate, raţionalitate, certitudine etc.), critica post-modernă nu poate decît să procedeze la „deconstrucţia" filosofiei.

Încercăm prin studiul de faţă o analiză a demersurilor actuale în direcţia „deconstrucţiei" filozofiei, argumentînd ideile că tentativele „deconstructiviste" actuale (1) au adînci rădăcini istorice, ele fiind o caracteristică a filozofiei europene şi (2) metodele folosite sînt deficiente, întrucît au la bază o relativizare nefondată teoretic a categoriei de discurs.

(1) Întreaga filozofie post-hegeliană poate fi interpretată ca, cel puţin, o pregătire a tranziţiei de la modern la postmodern. Kirkegaard, Feuerbach, Marx au respins teoretizările moderne ale obiectivităţii şi raţionalităţii scoţînd în prim plan existenţa istorică a individului (Kirkegaard), existenţa sensibilă a naturii (Feuerbach) sau plasînd filozofia în contextul tentativei de suprimare practică a existenţei alienate a producătorului (Marx). Marx a pus problema depăşirii lumii moderne prin suprimarea proprietăţii private ca şi condiţie fundamentală a realizării proiectului emancipării umane depline. Analiza sa asupra bazelor producţiei şi reproducţiei condiţiilor materiale ale vieţii a fost dublată de demontarea mecanismelor de formare a imaginii auto-justificatoare a lumii moderne (burgheze) (evidenţiind dependenţa ideologicului de economic), a iluziilor ce împiedică formarea unei conştiinţe de sine lucide a umanităţii şi, în consecinţă, realizarea proiectului de transformare a umanităţii. Astfel, Marx arată că principalul defect al materialismului anterior constă în aceea că „obiectul, realitatea, sensibilul nu sînt sesizate decît sub forma *obiectului* sau *contemplării* şi nu ca *activitate umană senşibilă*,

ca practică, deci nu subiectiv"[1], iar suprimarea înstrăinării ia forma suprimării „caracterului de lucru" (Gegenstandlichkeit)[2].

Dintr-o altă perspectivă, critica lumii moderne pornește de la teza că raționalitatea modernă este expresia perversă a „voinței de putere". Astfel, Nietzsche consideră că „atunci cînd rațiunea nu e suficientă, trebuie pus la contribuție și *mitul*, pe care l-am considerat chiar ca o consecință necesară, ba chiar ca un scop al științei"[3]. Conștiinței moderne, bazată pe reprezentarea istoriei ca produs uman, pe ideea unui sens al istoriei, pe reprezentarea oamenilor ca ființe ce pot descoperi generalul și pot urma norme cu valabilitate universală, Nietzsche îi opune o conștiință bazată pe resurecția „vieții". În scrierile sale, Nietzsche analizează lumea modernă sub diverse aspecte (filozofic, etic, estetic, etc.) și propune în final o „reevaluare a tuturor valorilor", în perspectiva realizării „autenticității" vieții.

În secolul nostru, critica lumii moderne beneficiază de analize de mare acuitate și adîncime, prin lucrările lui Spengler, Lukács, Heidegger, Horkheimer, Adorno, etc. De la Heidegger rămîn cîteva teme de referință pentru orice critică a lumii moderne și a filozofiei moderne: centrarea ontologiei pe categoria de nimic; critica umanismului; critica metafizicii și încercarea de a elabora un nou vocabular filozofic. Împotriva ideii moderne de raționalitate, bazată pe controlabilitate și succes, Heidegger arată că „gîndirea transgresează acțiunea și producerea nu prin amploarea unei înfăptuiri, nici prin rezultatele unei acțiuni ci prin simplitatea împlinirii, care se dispensează de succes"[4], iar „gîndirea viitorului nu va mai fi filozofie deoarece ea gîndește mai original decît metafizica..."[5].

Radicalizînd pozițiile lui Nietzsche și Heidegger, reprezentanții „criticii neo-structuraliste a rațiunii" (Foucault, Derrida) s-au constituit într-o orientare deosebit de vehementă. Obiectivul lui Foucault este critica modului în care societatea modernă controlează și disciplinează populațiile sale sancționînd pretențiile cognitive și practicile științelor umane. El atacă mările „adevăruri" ale filozofiei moderne pentru a legitima „diferența", cunoașterea specifică și locală, ruptura, contingența, subminînd vechi regiuni dogmatizate ale certitudinii. Derrida consideră că trebuie construit un asemenea vocabular teoretic încît să dispară metafora reprezentării, noțiunea de progres (epistemologic și social-istoric), specifice gîndirii moderne[6].

Tematizarea limbajului a introdus o nouă perspectivă în filozofia contemporană. Îndeosebi prin analiza logică a limbajului este realizată o critică intensă a filozofiei tradiționale, însă, în ciuda acestui fapt, con-

---

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, 1957, p. 575.
[2] *Ibidem*, p. 578.
[3] Fr. Nietzsche, *Nașterea tragediei*, în: *„De la Apollo la Faust"*, Ed. Meridiane, București, 1978, p. 247.
[4] M. Heidegger, *Scrisoare despre „umanism"*, în: M. Heidegger, *Originea operei deartă*. Ed. Univers, București, 1982, p. 1982, p. 365.
[5] *Ibidem*, p. 367.
[6] Vezi O. Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in the Humamn Sciences*, Cambridge, 1985, p. 67—81 și 41—64.

ţinuturile sale fundamenale (certitudine, obiectivitate, progres, etc.) sînt prezervate cu obstinenţă. De-abia prin Wittgenstein din *Investigaţii filozofice* se realizează condiţiile unei desprinderi de premisele filozofiei anterioare, iar semnul unei atari desprinderi este faptul că limbajul nu mai este cadru de referinţă pentru cercetarea obiectivităţii, a sensului, nu mai este tablou al lumii ci un instrument. („Funcţiile /limbajului — n.n./ sînt la fel de diverse ca cele ale uneltelor", spune Wittgenstein[7]). Corelarea limbajului cu acţiunea, cu o „formă de viaţă"[8], conduce la reconsiderarea conceptelor de semnificaţie („Pentru o *mare* parte din cazuri — deşi nu pentru toate — în care folosim cuvîntul" „semnificaţie", el poate fi definit astfel: semnificaţia unui cuvînt este folosirea lui în limbaj"[9]), proces mental; înţelegere („Încercaţi să nu gîndiţi deloc înţelegerea ca un „proces mental" — Pentru că *aceasta* este expresia care vă produce confuzii"[10]), limbaj („O paralelă înşelătoare: expresia durerii este plînsul — expresia gîndirii, o propoziţie"[11]), etc.

În prelungirea poziţiei wittgensteiniene tîrzii şi sprijinindu-şi demersurile pe întreaga filozofie analitică, Richard Rorty desfăşoară o „deconstrucţie" încă mai radicală în raport cu antecesorul său. Dacă la gînditorii apropiaţi filozofiei de tip neoromantic critica fundamentelor filozofiei moderne este aproape o obişnuinţă, „deconstrucţia" filozofiei devine surprinzătoare în spaţiul obişnuit cu certitudini al filozofiei analitice. Tentativa lui Rorty este puternic destabilizatoare întrucît nu se sprijină pe o poziţie filozofică anume, ci foloseşte sugestii din mai toate poziţiile filozofice importante (hermeneutica existenţială, pragmatism, filozofia analitică); încă mai mult deconstrucţia se realizează în chiar vocabularul (şi, deci, chiar pe asumpţiile teoretice ale) filozofiei analitice, care se consideră ca fiind cea mai aptă să stăvilească ofensiva relativismului şi scepticismului.

În lucrarea sa *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty porneşte în mod declarat de la Wittgenstein, Heidegger şi Dewey, de la care valorifică operele lor tîrzii, mai degrabă terapeutice decît constructive (sistmatice, menite să prevină împotriva pericolelor filozofiei „fundaţioniste" (moderne), clădită pe „teoria cunoaşterii", „procese mentale" „spirit"[12]. Intenţia demersului deconstructivist al lui Rorty este „de a submina încrederea . . . în „spirit" ca ceva despre care cineva ar avea o viziune „filozofică", în „cunoaştere" ca ceva despre care trebuie să fie o „teorie" şi care are „fundamente" şi în filozofie „aşa cum a fost concepută de la Kant încoace", iar odată cu filozofia trebuie criticată şi noţiunea de „filozofie analitică"[13].

---

[7] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blakwell, 1953, § 11.

[8] „Voi numi, de asemenea, întregul constînd din limbaj şi acţiunile în care e ţesut, „joc de limbaj" (*ibidem*, § 7) şi „. . . . a imagina un limbaj înseamnă că imaginezi o formă de viaţă" (§ 19).

[9] *Ibidem*, § 43.

[10] *Ibidem*, § 154.

[11] *Ibidem*, § 317.

[12] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Basil Blackwell Princenton University Press, 1980, p. 4—6.

[13] *Ibidem*, p. 7—8.

Metafora oglinzii este găsită ca esențială pentru filozofia modernă și critica acestei metafore (de fapt, a conceptului de „reprezentare") este firul de legătură între Wittgenstein, Heidegger și Dewey. (Ultimul oferă criticii o perspectivă socială, în societatea sa ideală cultura nefiind dominată de idealul cunoașterii obiective, ci de cel al sporirii estetice). Rorty prezintă traiectoriile intelectuale ale acestor trei filozofi ca simptomatice pentru starea filozofiei. Fiecare din ei a încercat să găsească o nouă cale de „fundare" a filozofiei (o teorie a reprezentării care să nu aibă nimic comun cu mentalismul, noi categorii care să evite cererea carteziană de certitudine și, respectiv, o versiune naturalizată a viziunii hegeliene a istoriei) însă au eșuat și au imprimat demersurilor lor o intenție deconstructivă. Iar cum și filozofia analitică se află în prelungirea tentativei de a furniza un cadru permanent și neutral al cercetării și culturii, în general, și ea trebuie să fie supusă unei deconstrucții filozofice.

Rorty reproșează filozofiei moderne reducerea libertății la natură, a alegerii la cunoaștere, propriul său demers trebuind să depășească distincțiile anistorice natură-spirit, știință obiectivă-reflecție, epistemologie-hermeneutică, prin traducerea lor în termenii istorici și tranzitorii ai distincților familiar-nefamiliar, normal-anormal.[14]

(2) Dacă Derrida folosește nedecidabilitatea și diseminarea, iar Foucault „arheologia cunoașterii" ca metode ale deconstrucției, Rorty apelează la metoda istorică, plasînd cunoașterea, spiritul, filozofia în împrejurările socio-istorice care l-au generat. E vorba însă de o metodă istorică relativizată, căci în spatele ei stă distincția discurs normal-discurs anormal (o generalizare a teoriei kuhniene a istoriei științei). Astfel, tentativa modernă de a explica „raționalitatea" și „obiectivitatea" în termeni de reprezentare adecvată este un efort decepționant de a eternaliza discursul normal al zilei[15]. (De aceea filozofii luați ca punct de plecare de către Rorty sînt dintre cei a căror concepție este menită să „edifice", să provoace eliberarea de vechile vocabulare și atitudini. Filozofia lor „terapeutică[16]", se opune, în acest fel, filozofiei „fundaționiste", menite să justifice intuițiile și obiceiurile prezentului.)

Modul efectiv de realizare a „deconstrucției" la Rorty este „ocolirea". Rorty nu furnizează teorii alternative, ci pur și simplu demonstrează în ce fel e considerată mare problemă (temă) filozofică nu este o problemă (temă). El scoate din filozofia analitică tot ceea ce era constructiv (sistematic), tot ceea ce era menit să contribuie la indicarea temeiurilor cunoașterii, pentru a păstra cu precădere zelul ei „terapeutic". Dacă discută, de exemplu, „teoria referinței", el o face numai pentru a arăta că aceasta este, în fapt o teorie greșit orientată.

Dacă filozofia analitică a pus, spre deosebire de cea modernă, accentul pe limbaj, metodele folosite pentru deconstrucția ei folosesc chiar instrumentele oferite de analiza limbaj limbajului, îndreptate de astă dată

---

[14] Vezi Rorty, *op. cit.*, p. 387 și urm.

[15] *Ibidem*, p. 11.

[16] „Tratamentul filosofului asupra unei probleme este ca tratamentul unei boli", spune Wittgenstein, *op. cit.*, § 255.

împotriva propriilor ei cadre în care a fost dezvoltată. Însă Roty depășește cadrele filozofiei analitice prin cercetarea conexiunilor filozofiei cu socialul. Analiza sa asupra filozofiei moderne relevă că una din presupozițiile acestea este existența unei „constrîngeri a priori" pe care el, sprijinindu-se pe cercetările lui Dewey, o consideră un fenomen social. Mai mult: filozofia modernă este o încercare de a scăpa de istorie, iar intuițiile ce stau în spatele dualismului cartezian corp-spirit au origine istorică.

Rorty consideră că intuițiile raționaliste pot fi schimbate dacă un control atent înlocuiește metodele psihologice[17]. De asemenea „teoria cunoașterii" în întregime este bazată pe confuzia între justificarea pretențiilor de cunoaștere și explicația lor cauzală, adică între practicile sociale și procesele psihologice postulate[18]. Noțiunea de cunoaștere ca „reprezentare adecvată" nu este necesară, de neînlocuit; ea este numai „opțională", căci este proprie unei epoci istorice anumite.

Pentru Rorty, încercarea de a elabora o teorie a referinței este sortită eșecului întrucît autoîncrederea realismului modern (și implicit a lumii moderne) în capacitatea sa de a cunoaște realitatea obiectivă este numai tendința discursului normal, justificator, de a bloca conversația prezentîndu-se pe sine drept furnizor unic al vocabularului canonic pentru orice cercetare; este aceasta tendința filozofiei epistemologice centrate de a se prezenta pe sine ca vocabular pentru orice discurs rațional posibil[19].

Spre deosebire de alți filozofi din direcția „deconstructivistă", Rorty nu este un adept al ideii „sfîrșitului filozofiei". În studiul *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, Rorty pune tranșat problema: „dacă filozofia lingvistică nu poate fi o știință strictă, dacă ea are o funcție mai mult critică, dialectică, ce se poate spune despre viitorul ei?"[20]. Sau, mai general formulată: „Este o cultură post-filozofică realmente acceptabilă?". În acest context, Rorty consideră că filozofiei viitorului i se deschid mai multe căi: a fenomenologiei, a hermeneuticii existențiale (datorită respingerii nominalismului metodologic și, respectiv, a criteriilor clare de acord) a furnizării unor propuneri — și nu descrieri — despre cum să vorbim (datorită respingerii însăși a criteriilor: Waismann), a reducerii filozofiei la artă și știință (în maniera lui Wittgenstein), a reducerii filozofiei la lingvistica empirică (Austin, Urmson), a descoperirii condițiilor necesare pentru posibilitatea limbajului însuși (Strawson)[21]. În orice caz, cum se arată în *Philosophy and the Mirror of Nature*, conversația trebuie continuată[22].

---

[17] *Ibidem*, cap. II.

[18] *Ibidem*, cap. III.

[19] Vezi Rorty, *op. cit.* p. 383 și urm.

[20] R. Rorty, *Metaphilosophycal difficulties Of Linguistic Philosophy*, în: R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, The Uninversity of Chicago Press, 1967, p. 33.

[21] Ibidem, p. 34 — 35

[22] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell Princenton University Press, 1980, p. 394.

Categoria de conversaţie aşa cum este folosită de Rorty este cea care precizează mai bine slăbiciunile metodelor deconstructiviste.

Conversaţia este considerată contextul ultim al cunoaşterii. Nimic nu se poate aserta cu privire la ceva ce depăşeşte cadrele dicursului, iar căutarea unui *arhé* dincolo de discurs este manifestarea dorinţei de a vedea practicile sociale ale justificării mai mult decît sînt — adică simple practici fără o valoare universală[23].

În acest context, Rorty se raportează la Habermas, criticînd încercarea acestuia de a găsi în discurs un cadru general şi invariabil al cercetării. În opinia lui Rorty, nu avem nevoie de o analiză sinoptică a funcţiilor cunoaşterii în activitatea practică, ci de o antropologie culturală în sens larg.

Dar, respingînd orice cadru general şi necesar al cercetării, „deconstructiviştii" resping însăşi ideea de „conversaţie" sau „discurs" pe care ei totuşi şi-o asumă şi care este lipsită, astfel, de finalitatea ei.

Putem aprecia, în final, că demersul „deconstructivist" este expresia crizei prin care trece filozofia contemporană datorită limitelor încercărilor sale de a furniza un cadru general valabil de cercetare a obiectivităţii şi raţionalităţii, datorită imposibilităţii sale de a oferi un *Weltanschanung* în conformitate cu exigenţele paraxisului social-istoric contemporan.

Orientarea „deconstructivistă" nu trebuie, însă, asimilată pe de-a întregul cu nihilismul. „Deconstrucţia" filozofiei este o etapă inevitabilă pentru dezvoltarea filozofiei, o experienţă necesară impusă de chiar necesităţile dialogului. Ea poate fi considerată de asemenea, ca o „provocare" adresată umanităţii de a-şi reconsidera valorile în urma noilor experienţe istorice, de a-şi regîndi mijloacele de realizare a auto-edificării umane.

ION COPOERU

---

[23] *Ibidem*, p. 390.

STUDIA UNIV. BABEŞ—BOLYAI, PHILOSOPHIA, XXXIV, 2, 1989

PROFILUL UNUI SOCIOLOG

O analiză atentă şi obiectivă a scrierilor lui George Em. Marica, ne dezvăluie un cercetător erudit şi onest în documentare dar şi un creator în adevăratul sens al cuvîntului. Sociolog de formaţie germană (studii la Universitatea din Berlin în 1928—1929, cu W. Sombart, A. Vierkandt şi M. Dessoir, la Köln în 1929—1931 cu L. V. Wiese şi N. Hartmann şi cu E. R. Curtius la Bonn în 1931), George Em. Marica este un gînditor în care spiritul analitic se îmbină armonios cu cel sintetic-constructiv. Activitatea ştiinţifică i-a fost remarcată încă din tinereţe. Excelenta sa lucrare de doctorat *Emile Durkheim, Soziologie und Soziologismus*, susţinută la Universitatea din Köln în 1931 sub conducerea ştiinţifică a sociologului de renume mondial L. Von Wiese şi publicată la Jena în 1932, s-a bucurat de o deosebită preţuire în Germania, Franţa şi America[1]. Ea continuă să fie citată şi astăzi în lucrările de specialitate, cînd este necesar să se apeleze la contribuţia lui Durkheim în sociologie[2].

Anii petrecuţi în Germania l-au orientat spre o atentă cercetare a creaţiei celei de a doua generaţii de sociologi germani, fondatorii gîndirii sociologice germane, burgheze, ne referim la Tönnies, Simmel şi Max Weber. Rezultatele investigaţiilor sale constituie obiectul celei de a doua cărţi: *Problema culturii moderne în sociologia germană contemporană* (1935). Prin această lucrare aşa cum afirmă Petre Pandrea, George Em. Marica a intronat „adevăratele valori ale muncii, ale gîndirii sistematice şi ale onestităţii în documentare", cartea fiind „un îndreptar în problemele centrale ale culturii moderne, scrisă cu o artă veritabilă a portretului[43].

George Em. Marica se va dedica apoi cercetării ştiinţifice a realităţii româneşti. Vor apare astfel valoroasele sale lucrări: *Conducerea la copii* (1942), *Încercare de definiţie a satului* (1942) *Despre patrie* (1942), *Satul ardelean, Premisele cercetării lui sociologice* (1944), *Phihosociologia mahalalei* (1945), *Fenomenul tradiţiei* (1945), *Conceptul de social* (1946), *Satul ca structură psihică şi socială* (1948) şi alte studii şi articole publicate în diferite reviste de specialitate din ţară şi străinătate. În anii ce urmează, cu deosebire după 1955 Marica s-a orientat în cercetările sale spre probleme de istoria ideilor sociale. Preocupările sale sînt concentrate spre istoria culturii române ardelene din secolul XIX, rezultatele fiind concretizate în lucrările: *Scrieri social-politice*, în colaborare

---

[1] Cf. Gaston Richard, Marica George Em., *Emile Durkheim, Soziologie und Soziologismus*, în: „Revue internaţionale de sociologie", III—IV, Mars-Avril 1933, p. 192—199; Alfred Weber, *Einfühung in die Soziologie*, München, 1935, p. 160—161; Der Grosse Brockhaus, vol. XXI, 1935, p. 259.

[2] Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, 1968, The Free Press, New York, vol. I, p. 40; Wörtenbuch der Soziologie, Ed. II, 1969, p. 1091; Friedrich Jonas, Geschichte der Soziologie, III, 1969, p. 249.

[3] Petre Pandrea, *De la estetism la sociologism*, „Revista de studii sociologice şi muncitoreşti", II, 1936, p. 15.

cu V. Cheresteşiu şi Camil Mureşan (1962), *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, în colaborare cu I. Hajos, Călina Mare şi C. Rusu (1968), *Foaie pentru minte, inimă şi literatură* — studiu monografic şi indice analitic, cea mai completă şi mai temeinică bibliografie a unei reviste (1969), conceput din perspectiva unei sociologii a culturii şi *Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea*, lucrare apărută în trei volume la editura Dacia în anii 1977—1980. După 1968, George Em. Marica, continuînd să se consacre problemelor culturii ardelene din secolul trecut, a reluat şi preocupările sale iniţiale de sociologie, care au căpătat astăzi o importanţă considerabilă. Interesul său principal s-a îndreptat, îndeosebi spre cercetările sociologice concrete.

Preocupările lui George Em. Marica pe tînărul sociologiei sînt diverse. Încercînd să elaborăm o clasificare a contribuţiilor sale în funcţie de specificul tematic, considerăm că ele pot fi structurate astfel: 1) sociologia cunoaşterii şi istoria sociologiei universale (Emile Durkheim, *Soziologie und Soziologismus, Problema culturii moderne în sociologia germană contemporană, Conceptul de social*), 2) sociologia comunităţilor umane (*Încercare de definiţie a satului, Despre patrie. Satul ardelean, Psihosociologia mahalalei, Fenomenul tradiţiei, Satul ca structură psihică şi socială*); 3) istoria, şi sociologia culturii române ardelene (*Scrieri social-politice. Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania, Foaie pentru minte, inimă şi literatură şi Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea*).

Orice problemă este abordată pe baza filiaţiei de idei, în evoluţia ei istorică, fapt ce-l aşază pe G. Em. Marica printre cei mai competenţi istorici ai sociologiei universale din România. De altfel în întreaga sa activitate de cercetare George Em. Marica s-a orientat după o concepţie istorist-deterministă. Istoria reprezintă, pentru sociologul clujan nu un scop în sine, ci o metodă de cunoaştere a oricărui domeniu din viaţa socială. Referindu-se la studiul sociologic al ţărănimii, Marica apreciază că „a sosit timpul să introducem şi în cercetarea ţărănimii metoda istorică (...) fiindcă ţărănimea cu toată aparenţa ei de atemporalitate, e intens legată de istorie"[4]. În exegezele sale de istoria sociologiei universale, teoriile nu sînt prezentate izolat ci în relaţie unele cu altele, accentul fiind pus nu pe enunţarea lor ci pe explicare şi interpretare. „În filozofie şi în ştiinţele spirituale — scrie Marica — nu se poate face abstracţie de analiza teoretică. Aici discuţia intelectuală nu va putea fi niciodată cu totul depăşită, pentru că materialul cu care se lucrează sunt forme existenţiale pătrunse de semnificaţii, adică de valori; ceea ce implică cu necesitate intervenţia continuă a funcţiunii interpretative. Mai mult, un lucru, o acţiune, o instituţie sînt definite de accepţiunea pe care o au în context"[5], de aceea susţine alături de Eduard Spranger că „a înţelege înseamnă să pătrunzi în constelaţia axiologică specială a unui conex spiri-

[4] *Satul ardelean*, Extras din „Saeculum", Anul II, 2, 1944, p. 8.
[5] *Conceptul de social*, Extras din Revista de psihologie, vol. IX, nr. 1—2, 1946, p. 6.

tual..."[6]. Referindu-se la cartea sa despre Durkheim, sociologul francez Gaston Richard scria: „Niciodată credem, opera lui Durkheim nu a fost studiată cu atîta grijă pentru exactitate. Cu excepția tezei latine asupra lui Montesquieu, greu de găsit, George Em. Marica, nu lasă în afara examenului său nici o pagină. El dă despre fiecare operă, fie carte, memoriu, comunicare la Societatea de filozofie, etc., o analiză sobră, dar totdeauna plină, clară și imparțială. Avem astfel istoria unui spirit așezat într-un mediu istoric definit și care reacționează asupra sa[7].

George Em. Marica este un erudit cu mult simț al istoriei. Dar erudiția sa este doar un punct de plecare, premisa de la care ajunge la idei originale. Nu dintr-un interes pur istoric, cum uneori i s-a reproșat[8], ci unul sistematic, ieșit din dorința de a sesiza veracitatea unor categorii sociologice și a implicațiilor lor ideologice au fost scrise *Emile Durkheim, Soziologie und Soziologismus* și *Problema culturii moderne în sociologia germană contemporană*. Din aceeași nevoie de a pune de acord cercetarea sociologică din diferite țări, utilizînd categorii aparte, neconvertibile la o primă examinare a lor, adică din dorința de a găsi un numitor comun, în scopul eliminării subiectivismului din sociologie, a ieșit și lucrarea *Conceptul de social*.

Critica pe care o face pretinsului obiectivism sociologic durkheimian, caracterului său abstract, care nu poate constitui punctul de plecare cel mai potrivit pentru realitățile sociale, constituie, pentru George Em. Marica, un prilej de a releva limitele antifinalismului și antiindividualismului în explicația sociologică. Mai gravă i se pare sociologului român alunecarea tot mai vădită a lui Durkheim spre filozofie — și încă spre una cu tendințe misticizante, astfel că, în ultimii ani sociologia sa devine sociologism, adică nu o teorie care vrea să explice realitatea socială în mod științific, ci o filozofie neopozitivistă, care reduce toate domeniile spirituale (logica, morala, etc.) la interacțiunea colectivă, înțeleasă în chip mecanicist (în analogie cu sinteza chimică), nesocotind raportul dialectic dintre individ și ambianța sa umană.

Aceeași idee, condiționarea socială și națională a sociologiei, este prezentă și în lucrarea sa consacrată culturii moderne în sociologia contemporană, unde a scos în evidență tezele principale ale sociologiei germane nemarxiste, care colorează, voit și nevoit, conceptele ce le utilizează. Autorul subliniază atitudinea negativă pe care o are gîndirea sociologică germană față de spiritul luminilor și față de orientarea raționalistă modernă, sub toate aspectele ei: economică, politică și științifică[9].

Problema culturii moderne în sociologia germană contemporană se înscrie pe linia orientării sale inițiale de către Virgil Bărbat de la Univer-

---

[6] *Ibid.*

[7] Gaston Richard, artic. citat, p. 192.

[8] D. Gusti, *Raportul pentru verificarea titlurilor lucrărilor și activității candidaților la catedra de sociologie a Universității din Cluj*, în „Sociologie românească", 3, 1936, p. 15—16; vezi și *Istoria filozofiei moderne*, vol. V, *Filozofia românească de la origini pînă astăzi*, Omagiu prof. I. Petrovici, București, 1941, p. 552.

[9] George Em. Marica, *Problema culturii moderne în sociologia germană contemporană*, Cartea românească, 1935, p. 123—124.

sitatea din Cluj, spre problemele de sociologie a culturii. Autorul a încercat să deslușească natura și cauzele marasmului și pesimismului care cuprinsese societatea și cultura apuseană, în special cea germană, după primul război mondial. Fără o înțelegere a condițiilor care au dus la o asemenea situație i se părea că efortul poporului român spre modernizare este inhibat în chip simțitor (ne îndreptăm spre un ideal tot mai mult tăgăduit în lumea în care a luat naștere și se afirmase mai întîi, în toată plenitudinea sa). În acest sens trebuie înțelese afirmațiile din prefața cărții că studiile sociologice comparative constituie „nu numai o necesitate științifică, ci și una națională", că astfel de studii „ne poate ajuta să vedem ce noțiuni pot fi aplicate și ce rezultate pot fi întrebuințate în studiul realității românești" și nu, cum greșit au fost interpretate ca o renunțare la studiul direct al realității românești[10].

Unele idei din *Emile Durkheim, Soziologie und Soziologismus* și *Problema culturii moderne în sociologia germană contemporană* sînt continuate în *Conceptul de social*, lucrare de sociologia cunoașterii prin excelență.

Plecînd de la multiplele semnificații ale socialului, George Em. Marica arată că acestea sînt determinate, pe de o parte de anumite presupoziții și preferințe — implicațiile ideologice în sociologie mergînd pînă în sîmburele categoriilor de bază — pe de altă parte de contextul în care apare el, care „le dă realitatea deplină"[11], cu alte cuvinte, de realitatea social-istorică, idee, după cum am observat, prezentă și în lucrările anterioare. Dar pluralitatea socialului nu poate fi eliminată complet, întrucît rezidă în însăși natura sa, de aceea este necesar ca atunci cînd operăm cu el, să realizăm o analiză conceptuală, funcție de cazul cercetat „sensul pe care îl are un fenomen social face parte din însăși natura lui și, schimbîndu-l pe acesta, de cele mai multe ori am schimbat și fenomenul. Un obiect material oarecare, ce are o relevanță umană, își schimbă — mai mult sau mai puțin — de atîtea ori natura, de cîte ori își schimbă și intenționalitatea. *Conceptul de social* reprezintă prima tentativă de acest gen.

Cea de a doua direcție de cercetare a profesorului George Em. Marica — sociologia comunităților umane — își are izvorul în dorința sa, des exprimată, de a realiza o sociologie pozitivă, de a da expresie științifică realităților sociale. Astfel, în studiul *Despre patrie*, reacție față de Dictatul de la Viena din august 1940, găsim o analiză științifică a patriotismului, raportat la problema complementară a națiunii. Pentru Marica patria „reprezintă o categorie existențială a speței umane"[12]. Dacă punctul de plecare în elaborarea acestei lucrări a fost subiectiv, analiza ideii de patrie a fost realizat cu o rigurozitate științifică rar întîlnită. Sînt studiați aici, factorii de bază ai patriotismului (economici, geografici, istorici, psihologici), raporturile dintre patrie și alte colectivități umane, tipuri și

[10] G. Gusti, artic. citat, p. 16.
[11] George Em. Marica, *Conceptul de social*, Cartea Românească, Cluj, 1946, p. 86—87.
[12] George Em. Marica, *Despre patrie*, p. 24.

formele de patrii (vatra, căminul, patria mică, patria mare, funcțiile patriei, ambianța patriotică, atitudinea patriotică și etica ei).

Problematica vieții sociale rurale, căreia George Em. Marica începe să-i acorde o importanță deosebită din 1939, constituie obiectul de bază al lucrărilor *Încercare de definiție a satului, Satul ardelean, Fenomenul tradiției, Satul ca structură psihică și socială.* Demersul metodologic enunțat de sociologul clujan în cercetarea satului ar putea fi cu eficiență utilizat și în investigațiile actuale. *În Încercare de definiție a satului* elaborată spre a fi prezentată la cel de al XIV-lea Congres internațional de sociologie ce urma să aibă loc la București în vara anului 1939, ne oferă o definiție complexă, sintetică, operațională a satului din acea perioadă. În forme mai ample și mai aprofundate a analizat viața rurală în *Satul ca structură psihică și socială* în care pe baza materialului monografic românesc existent a realizat o primă sinteză teoretică asupra satului, binevenită atît din punct de vedere didactic, cît și al cercetării concrete. Lucrare cu caracter tipologic, ea schițează în ultimul său capitol și o periodizare a vieții țărănești.

În 1943, George Em. Marica a condus ancheta întreprinsă de seminarul de sociologie al Universității clujene la Rîu-Bărbat (jud. Hunedoara). Din păcate, cercetarea n-a putut fi terminată din cauza războiului. Rezultatele sale au fost însă consemnate în *Satul ardelean,* al cărui subtitlu, *Premisele cercetării lui sociologice,* marchează faptul cum George Em. Marica înțelegea să fie cercetat satul), viața rurală în general, în comparație cu modul de lucru al Școlii sociologice de la București. Dacă Gusti cerea celor ce vor să cunoască viața rurală să se dea importanță în aceeași măsură tuturor cadrelor (cosmologic, istoric, biologic și psihic), manifestărilor (economice, spirituale, juridice și politice) ca și studiului unităților sociale, relațiilor sociale și proceselor sociale, Marica își concentrează cercetările pe probleme strict sociologice. „Punctul nostru de plecare — scrie sociologul clujan — a fost analiza satului privit ca unitate a proceselor sociale ce au loc înăuntrul său, ca și a raporturilor sale cu alte colectivități. Numai în al doilea rînd ne-am interesat și de condiționările vieții sociale: de geografie, biologia și istoria satului, ca și de problemele culturale strîns legate de cele sociale, cum sînt credințele și folclorul. Excepție am făcut numai pentru problemele de psihologie socială dată fiind intima conexiune între aspectul social și cel psihic fiindcă fără de considerarea atitudinilor respective, nu poate fi înțeleasă nici semnificația unei instituții sau a unui obiect, adică nu poate fi sesizată — însăși realitatea lor"[13].

Studiul despre tradiție a pornit de la marea importanță în viața satului și în special în lumea satului a acestui fenomen. În *Fenomenul tradiției,* George Em. Marica a încercat să surprindă specificul tradiției, analizînd natura, condițiile, mijloacele de afirmare, temeiurile, consecințele, variația și valoarea ei pentru societate.

---

[13] George Em. Marica, *Satul ardelean,* Premisele cercetării lui sociologice. Extras din „Saeculum" anul II, nr. 2, 1944, p. 2.

Studiul asupra mahalalei prezintă interes atît prin subiectul său inedit— atenţia sociologilor era îndreptată pe vremea acea mai mult spre sat decît spre oraş — cît şi prin felul cum a tratat problema, năzuind să dea o imagine exhaustivă, punînd paralel în lumină aspectul social-psihologic şi cel sociologic (în sensul limitat al cuvîntului). Prin *Psihosociologia mahalalei*, George Em. Marica se situează printre primii sociologi urbani din ţara noastră. Această carte, ca şi *Satul ardelean* şi *Conducerea la copii*, exprimă interesul permanent ce l-a acordat George Em. Marica cercetărilor sociologice concrete[14].

În explicarea existenţei şi dezvoltării comunităţilor umane, în general, George Em. Marica se apropie de teoria factorilor. El nu caută să dezvăluie factorii determinanţi ai vieţii sociale, considerînd că „nu există fapte ultime, independente de celelalte: toate sînt determinate şi toate determină. Ceea ce se poate discuta este numai greutatea determinatoare a lor. În adevăr, se poate spune că unele joacă un rol mai mare decît altele în procesul cauzal, fără însă să avem pretenţia că am dat cu aceasta o soluţie unică pentru toate cazurile. Depinde şi aici de situaţii. În unele împrejurări şi constelaţii istorice, sînt unii factori mai importanţi, în altele alţii"[15].

Ca şi D. Gusti, George Em. Marica nu consideră în scrierile sale de început, că factorii materiali ar fi primordiali celor spirituali. Există, totuşi, mari deosebiri în ceea ce priveşte modul cum cei doi sociologi văd acţiunile factorilor în societate. Se ştie că şeful şcolii sociologice de la Bucureşti, considera că toate „manifestările" acţionează în societate în mod egal, „echilibrul social" ar fi periclitat în cazul că o „manifestare" sau alta ar fi determinantă. Şi apoi, întreg sistemul sociologic al lui Gusti este centrat pe ideea de „voinţă socială", deci pe un factor ideal. „Realitatea unităţilor sociale — scrie Gusti se bazează pe fenomene de voinţă (...). Voinţa este esenţa vieţii sociale, astfel încît, potrivit situaţiei şi acţiunii forţelor voinţei sociale, realitatea socială ca formă de opoziţie, de luptă, de echilibru, de concurenţă, de organizare sau de coordonare"[16].

Marica susţine o teză a „alternanţei". Un factor determinant într-o etapă a dezvoltării sociale poate avea o importanţă redusă într-o altă etapă, de unde decurg unele implicaţii de epistemologie sociologică. „Recunosc că pentru analiza satului mai primitiv — scrie Marica — trebuie procedat altfel decît în analiza satului mai civilizat. În primul caz, determinarea factorilor naturali (geografici şi biologici) şi umani (istorici-tradiţional) jucînd un rol mult mai mare, aceştia trebuiesc consideraţi mai

---

[14] Primul contact al lui George Em. Marica cu terenul a fost în 1930, în cadrul seminarului de sociologie de la Köln, cercetînd timp de o săptămînă ghettoul din Amsterdam.

[15] George Em. Marica, *Satul ca structură psihică şi socială*, vol. I, Editura Universităţii din Cluj, 1948 (litografiat), p. 33.

[16] D. Gusti, *Principiile unui sistem de sociologie, etică şi politică*, în: D. Gusti, *Opere I*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1968, p. 239.

de aproape, dar numai atît cît e necesar pentru înțelegerea vieții sociale nu în sine și pentru sine"[17].

Vom menționa însă că toate scrierile lui Marica din ultimele trei decenii au ca fundament teoretic cele mai noi cuceriri ale gîndirii sociologice contemporane. Dovadă, în acest sens, o reprezintă și instructiva corespondență-polemică avută cu eseistul și scriitorul maghiar Szenczei László unde sociologul clujean și-a exprimat deschis adeziunea față de materialismul dialectic și istoric. Cităm cîteva fragmente care ni se par mai concludente. Referindu-se la argumentele lui Max Weber asupra relației dintre religia calvină și capitalism, Marica scrie: „Pe mine nu m-au convins, așa că rămîn mai departe la părerea că nu doctrina calvină ca atare a determinat capitalismul ci ea e numai unul din aspectele noii structuri sociale — fiind în primul rînd consecință, rezultat și, doar în al doilea rînd cauză — ce se instaurează în Anglia din secolul al XVI-lea înainte. În tot cazul să nu pierdem din vedere că o corelație nu implică în mod necesar un raport cauzal între cele două elemente ale sale. N-aș vrea să fiu rău înțeles. Eu nu contest că acest curent religios n-a avut o influență însemnată asupra societății englezești, dar nu-mi pot însuși teza primordialității factorului religios, susținută de M. Weber, în explicația socială"[18]. „Deocamdată rămîn mai departe pe poziția că în nici un moment istoric nu predomină suprastructura, dar în orice moment ea joacă un rol în contextul social"[19].

Din concepția sa deterministă derivă viziunea sa sistemică asupra comunităților umane, asupra fenomenelor sociale. Ele îi apar ca realități structurate: „Satul — scrie George Em. Marica — nu este o unitate labilă, ci e unitate bine integrată. Deși el conține o serie de subunități, tot așa de bine conturate și independente ca și el, mai exact: deși indivizii care alcătuiesc satul formează și o serie de unități subordonate, în care ei se integrează tot atît de puternic ca și în el, cum sînt familiile, formațiuni sociale durabile, bine închegate, autarhice, care se pot dispensa de ajutorul și aportul celorlalați, totuși el nu e mai puțin o unitate solidă"[20]. Dacă satul este conceput aici ca sistem, în studiul *Despre patrie* el ne apare ca subsistem. Patria este un sistem structurat în diverse subsisteme ca: vatra, căminul, patria locală, patria mică, patria mare[21]. Ea se găsește în relații cu națiunea, statul și străinătatea; este deci o comunitate ce face parte din categoria sistemelor sociale hipercomplexe.

Pînă și tradiția este concepută sistemic „Ansamblul de tradiții care se întîlnește în realitate — scrie George Em. Marica — nu e un conglomerat, ci un sistem; dar un sistem bine diferențiat, cu o structură stratificată (...) sistemul nu e unidimensional, ci multidimensional[22]." Tra-

---

[17] George Em. Marica, *Satul ardelean*, p. 9.
[18] Scrisoare către Szenczei László, din 14 martie 1976, p. 1 în manuscris.
[19] Scrisoare către Szenczei László, din 25 iunie 1976, p. 2, în manuscris.
[20] George Em. Marica, *Încercare de definiție a satului*, Cluj—Sibiu, 1942, p. 18.
[21] George Em. Marica, *Despre patrie*. Studiu sociologic, Sibiu, 1942, p. 18.
[22] George Em. Marica, *Fenomenul tradiției*, p. 12.

diţiile acumulate de un popor în diferitele sale perioade nu rămîn între ele separate, ci se întrepătrund de aproape, uneori chiar fuzionează, formînd un tot inextricabil, aşa că devine o problemă foarte dificilă identificrea provenienţei părţilor"[23].

În aproape toate lucrările lui George Em. Marica este vizibilă strădania sa de a realiza din sociologie, „disciplina care se ocupă cu viaţa socială, cu studiul faptelor sociale"[24] o ştiinţă pozitivă. Ea, crede sociologul clujean, nu poate fi constituită decît printr-o judicioasă joncţiune între cercetarea empirică şi teorie, ultima avînd raţiunea de a elabora concepte, scheme operaţionale şi de a face ordine în haosul materialului faptic adunat. „Cred că nu e nevoie să spun prea tare că vechiul empirism de a lăsa să vorbească faptele e astăzi cu totul depăşit; nu se porneşte pe teren — continuă George Em. Marica — fără o concepţie sociologică, adică fără anumite temeiuri care ne dau indicaţiile necesare cercetării"[25]. Ideea unităţii dintre empiric şi teoretic este reluată apoi în lucrarea sa despre social: „analiza teoretică îşi are un rost bine fondat, alături bineînţeles de cercetarea empirică. Dacă concepţia speculativă a fost depăşită în sociologie, apoi nici empirismul nu se poate astăzi susţine. Ambele puncte de vedere sînt deci necesare, integrîndu-se foarte bine"[26]. Cu acest prilej, al apelului la teorie în cercetare, George Em. Marica şi-a exprimat şi orientarea sa raţionalistă — de altfel caracteristică gîndirii româneşti interbelice — în explicarea fenomenelor sociale: „toată investigaţia pozitivă de astăzi — scrie Marica — n-ar fi fost posibilă fără strădania gîndirii speculative de odinioară. Drumul de la practică la ştiinţă a trecut prin intermediul raţionalismului; fără acesta din urmă saltul de la empiric la cercetarea metodico-empirică nu s-ar fi putut efectua"[27].

Cea de a treia direcţie a cercetărilor efectuate de George Em. Marica, istoria şi sociologia culturii române ardelene, prezintă interes nu numai pentru sociologie ci mai ales pentru istorie, filozofia istoriei şi istoria literaturii. Rezultatele cercetărilor întreprinse în acest domeniu îl recomandă ca pe un foarte bun cunoscător al acestei perioade, ca pe un interpret sensibil la adevărul de nuanţă şi fidel faţă de faptul autentic. Însuşindu-şi o metodă ştiinţifică riguroasă de cercetare el reuşeşte prin calităţile sale de observator profund şi migălos să adîncească unele probleme dificile ale culturii transilvane, domeniu în care s-a afirmat cu autoritate.

Postulatul de la care porneşte sociologia culturii este că actul de creaţie nu constituie doar un fenomen individual ci şi social. Pornind de la această aserţiune, este normal ca fenomenul cultural să nu fie redus doar la creator şi creaţie, ci şi la publicul receptor. Fiind un act de comunicare, cultura trebuie concepută şi din perspectiva teoriei comunica-

---

[23] *Ibid.* p. 15.
[24] *Conceptul de social*, p. 1.
[25] George Em. Marica, *Satul ardelean*, p. 1.
[26] *Conceptul de social*, p. 8.
[27] *Ibid.*, p. 5.

ţiei care presupune trei termeni: emitent (autorul), mesaj (opera) şi recepţie (publicul cititor). Dacă istoria culturii româneşti s-a oprit pînă în prezent cu deosebire, asupra primelor două elemente ale acestui triptic, George Em. Marica, fără a subaprecia valoarea cunoaşterii creatorului şi a creaţiei (operei) a analizat în *Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea,* vol. I, cu rigoarea ce-l caracterizează, cea de a treia dimensiune a triadei: publicul cititor.

Oportunitatea unor asemenea demersuri a fost reclamată şi la noi, dar Marica nu s-a limitat doar la a sublinia necesitatea unor astfel de investigaţii, ci a transpus necesitatea în realitate, realizînd o pertinentă şi nuanţată analiză a publicului cititor pe baza listelor de abonaţi ale mai multor reviste ardelene din secolul al XIX-lea. Ne referim la „Gazeta Transilvaniei", „Foaie pentru minte inimă şi literatură", „Biblioteca românească" (a lui Carcalechi), „Organul luminării", (editat de Cipariu), „Amicul şcoalei", „Familia" şi altele. O astfel de abordare nu este deloc uşoară. Dacă cercetarea concretă (empirică) a publicului cititor din zilele noastre, acum cînd sociologia dispune de o metodologie suficient de rafinată, nu mai constituie o problemă, o similară investigaţie proiectată în trecut pune cercetătorului obstacole greu de învins, deoarece subiecţii investigaţi nu mai sînt demult în viaţă, iar studiile sociologice speculativ-filozofante asupra realităţilor sociale nu mai pot să ne mulţumească.

Prin substanţă, lucrarea aparţine viziunii sociologiei moderne asupra culturii. Acordînd importanţă celui de-al treilea element al triadei — publicul — cultura românească din Ardeal ni se înfăţişează ca un dat determinat social; ea ne apare în strînsă legătură cu structura socială individuală dar şi — folosind o expresie a lui Lucien Goldmann — al „conştiinţei colective". Cititorii din Ardeal ca şi cei din Principate, care erau în număr considerabil abonaţi la publicaţiile provinciei româneşti din Imperiul Austriac, au avut o mare influenţă asupra publicisticii ardelene din epocă. Intelectualii, creatori ai culturii spirituale au depins în mare măsură de publicul cititor care „i-a încurajat, i-a stimulat, le-a dat probleme şi teme, apoi i-a întreţinut sub diferite forme (prin subsidii, funcţii, achiziţionarea operelor, premii etc.)"[28] contribuind astfel la succesul şi supravieţuirea publicaţiilor româneşti din Ardeal. Menţinerea sau dispariţia unor publicaţii ardelene reflectă deci un fenomen în cea mai mare parte social.

Fenomenul cultural din Ardeal apare în concepţia lui Marica într-o perspectivă dinamică, diacronică şi nu statică. Sprijinit de tabele statistice încărcate cu cifre riguros adunate, ne oferă preţioase date începînd cu anul 1821 pînă la 1910. Apoi, din aceeaşi perspectivă „istorismică" relevă procesul de trecere, de la recepetarea elitei la cea a maselor cu toate implicaţiile politice şi sociale ale fenomenului[29].

Însemnătatea studiilor de istoria şi sociologia culturii ardelene constă nu atît în informaţiile noi pe care autorul le furnizează, cît şi în perspec-

---

[28] George Em. Marica, *Studii de istorie şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea,* vol. I, Edit. Dacia, Cluj, 1977, p. 107.

[29] *Ibid.,* p. 11.

tiva de abordare, prin centrarea „materialului" pe o perspectivă sociologică a istoriei. Strîns legate de această perspectivă sînt: încercarea autorului de a desprinde curentele principale care au fructificat cultura ardeleană (luminismul, liberalismul, romantismul și chiar pozitivismul); evidențierea procesului de pendulare a culturii ardelene între raționalism și cultura populară; tendința de a dezvălui structura democratică a societății ardelene care a constituit o contrapondere orientării raționalist-lingvistice a vremii.

Deși contribuțiile sale la istoria și sociologia culturii ardelene sînt formate dintr-o culegere de studii, ele nu lasă impresia unei incoerențe structurale. Dimpotrivă, perspectiva sociologică de abordare le oferă unitate. Unitate care desigur se explică și prin conținut. Cultura ardeleană din secolul trecut ca și intelectualii analizați au avut, în general, aceeași orientare: *promovarea conștiinței comunității culturale românești*, care pentru George Em. Marica a constituit un leit-motiv în considerațiile sale.

Conchizînd reflecțiile noastre asupra contribuțiilor aduse de George Em. Marica la istoria și sociologia culturii române ardelene din secolul trecut nu putem lăsa neremarcată analiza documentară, observațiile pertinente, aparatul critic complex, bogăția și calitatea informației utilizate.

Acest foarte sumar studiu, nu a epuizat problemele pe care le suscită scrierile lui George Em. Marica. Ele se impun a fi analizate cu rigurozitatea cu care au fost scrise de către autorul lor, pentru originalitatea și varietatea informației, pentru înalta lor ținută științifică.

GH. CORDOȘ

STUDIA UNIV. BABEŞ—BOLYAI, PHILOSOPHIA, XXXIV, 2, 1989

CONTURAREA SOCIOLOGIEI DREPTULUI ÎN PRIMELE LUCRĂRI ALE LUI EUGENIU SPERANTIA

Eugeniu Sperantia s-a format la şcoala românească de sociologie, în tradiţiile şi orientările autohtone ale acestei discipline.

La Universitatea din Bucureşti, la ale cărei facultăţi studiase, avuse în timpul studenţiei lui renumiţi profesori de filozofie şi sociologie. Unul care-i cîştigase simpatiile în timpul specializării a fost P. P. Negulescu, transferat de la Universitatea din Iaşi. „Cum eram înscris la doctorat — îşi amintea el —, am urmat de aici înainte şi cursurile şi seminariile noului profesor"[1]. O personalitate covîrşitoare a fost acest profesor uimind pe tînărul doctorand prin aerul savant şi prin certitudinea convingerilor sale asupra unităţii materiale a lumii şi apărarea concepţiilor evoluţioniste, ca şi prin lucrările tipărite din opera vastă ce avea s-o realizeze[2]. O oarecare înrudire între lucrările pentru obţinerea licenţei, a primului, şi a titlului de doctor al lui Eugeniu Sperantia, există. Amîndoi preocupîndu-se de categoria apriorismului, din alte unghiuri şi pledînd pentru alte concluzii[3]. Dar mai era în vremea aceea profesor cu largă audienţă la sufletele studenţilor C. Dumitrescu-Iaşi, cel ce schimbase paşii vieţii tatălui său, Theodor D. Sperantia, la răspîntii de drumuri[4], şi care în 1897 inaugurase cursul de sociologie la Universitatea din Capitală. O mare afinitate avînd cu acesta, la rîndu-i vor avea un ecou nu numai cunoştinţele profesorului, ci însăşi pioneratul ce-l deschidea în cultura românească pe tărîmul sociologiei, influenţîndu-l. Numele cu care va merge paralel în aceeaşi specialitate a profesiei didactice e cel al lui Mircea Djuvara: „El devenise profesor de filozofia dreptului la Universitatea din Bucureşti — scria Sperantia —, eu devenisem profesor la filozofia dreptului şi sociologie la facultatea de drept din Oradea, apoi la cea din Cluj"[5]. Profesorul Djuvara nu ţinuse însă un curs de sociologie şi faptul acesta se resimţise sub forma unui hiatus în opera sa, obligat să-l înlocuiască prin aprecieri de circumstanţă. Succesorul acestuia la catedră a fost Virgil L. Veniamin, dar lucrări cu implicaţii teoretice şi vagi abordări sociologice au mai publicat Dumitru Drăghicescu, Alexandru Vallimarescu ş.a. Facultatea de drept din Iaşi

---

[1] Eugeniu Sperantia, *Figuri universitare*, Bucureşti. E.T., 1967, p. 73.

[2] Pînă la acea dată P. P. Negulescu tipărise: *Critica apriorismului şi empirismului*, Bucureşti, 2892 (prezentată mai întîi ca teză de licenţă); *Psihologia stilului, 1896*; primul volum din *Filozofia Renaşterii* ş.a.

[3] Prin intermediul acestui concept amîndoi au pornit (sau au ajuns) de la raţionalismul critic al lui Kant, de la izvoarele căruia îşi reclamă orientarea şi ţinuta idealist—obiectivă în gîndirea filozofică; amintind că teza de doctorat a lui E. Sperantia se intitulează *Apriorismul pragmatic* (1912).

[4] „Terminînd seminarul însă n-a voit să devină preot şi s-a înscris la Facultatea de ştiinţe, trecînd apoi la cea de filozofie, atras de prelegerile strălucite ale profesorului Dimitrescu-Iaşi". (Margareta Sperantia, *Th. D. Sperantia, evocare comemorativă*, în manuscris, pp. 1—2.)

[5] Eugeniu Sperantia, *op. cit.*, p. 75.

pentru contribuţii la teoria dreptului se reţine dintr-un început numele lui Virgil C. Arion, apoi al lui Ioan Lupu, Gheorghe Baileanu, Octavian Ionescu; ultimul se remarcă prin disponibilităţi şi preocupări în plan sociologic. Dar nici unul din colegii lui E. Sperantia, cu excepţia lui Damian Constantin, nu a predat studenţilor de la drept şi un curs de sociologie. Iar preocupările pentru problemele de sociologia dreptului, frecvenţa şi consecvenţa apropierii socialului şi juridicului, în plan ştiinţific, în conturarea unei noi ramuri, erau practic inexistente.

Se detaşează, de aceea, Eugeniu Sperantia prin preocupările lui pe acest tărîm, incluse în cărţile cu tematici diverse şi pe măsură ce lucra şi tipărea, evidenţiind bogate problematici ale sociologiei dreptului.

După întregirea filozofiei dreptului cu sociologia în cadrul catedrei şi prin predarea cursului la studenţii de la Academia de drept din Oradea (pînă în 1934 — perioadă care o avem în vedere), sociologia dreptului o fixează prin cîteva repere ce vor rămîne statornice pe tot parcursul activităţii ştiinţifice. Se cristalizează mai întîi viziunea asupra sociologiei şi a raporturilor ei cu dreptul precizîndu-se un cîmp al interacţiunii. Acest embrion, care îl consideră ca rezultînd din împletirea celor două elemente, va fi punctul de plecare şi dezvoltare a teoriei sale transmise sub forma unor teze şi idei, contribuind nemijlocit la conturarea, mai întîi, a ramurei sociologiei dreptului, despre care în vremea aceea aproape că nu se amintea. O face şi el destul de timid la început şi nu o va numi cu acest titlu niciodată, însă o gîndea şi o exprima în procesul instructiv al studenţilor de la drept.

Pornind de la specificul celor două discipline, convergente în investigarea manifestărilor sociale, el arăta că: „Sociologia caută explicaţia cauzală a faptelor şi instituţiilor sociale, pe cînd punctul de vedere juridic caută justificarea instituţiunilor"[6]. Analiza amănunţită aplicată faptelor sociale cu cît este mai completă e cu atît mai utilă cunoaşterii specifice. Pe aceste date ale informaţiei şi ale lărgirii ştiinţelor de ramură se realizează apropierea lor în zone foarte înalte. La urma urmei ce sînt atîtea discipline noi într-un domeniu ca al sociologiei sau ca al dreptului dacă nu expresia dezvoltării ştiinţelor respective pînă la detaliu şi amănunt ca urmare şi reflectare a complexităţii procesului social-istoric. Iar bogăţia acestor date asupra unui domeniu privit din unghiuri diferite naşte şi ştiinţa interdisciplinară sau de ramură care se emancipează şi-şi conturează un obiect al său. Aşa a fost şi în problema de faţă: „Între ştiinţa dreptului şi sociologie este desigur o strînsă legătură — constată E. Sperantia —, căci ambele presupun viaţa socială, însă nu tot ce este social este şi juridic şi nu tot ce e juridic e sociologic. Ambele se referă la acelaşi cîmp de realităţi, dar punctul de vedere sociologic şi punctul de vedere al filosofiei juridice sînt adînc diferite"[7]. Iată un adevăr conform realităţii, rostit în urmă cu mai bine de patru decenii, privind „acelaşi cîmp de realităţi" în plan social care vizau originile învecinate şi tangente în

---

[6] Eugeniu Sperantia, *Curs de filosofia dreptului*, partea I. Oradea, 1932, p. 3.

[7] *Ibidem*.

plan ştiinţific ale sociologiei şi dreptului. A putut să continue acest paralelism cît timp nu s-a ajuns la o nouă ramură a ştiinţei. Dar viaţa pe de o parte şi ştiinţa pe de altă parte au fost factorii hotărîtori care au impus şi au propus noi abordări şi detalieri în cunoaşterea realităţii sociale. În curgerea vremii şi desfăşurarea istoriei au mai apărut două componente care au îmbogăţit ştiinţa, conştiinţa şi sufletul omului. Adăugarea de noi date ale cunoaşterii la tezaurul omenirii a accentuat şi accentuează raportul trecut-prezent, sub aspect istoric, sau tradiţie-inovaţie în planul acţiunii sociale. Conexiunea elementelor în timp a fost şi rămîne o lege a progresului şi dezvoltării, iar: „O »noutate« tehnică, juridică, politică, artistică, religioasă — spune E. Sperantia —, nu poate deveni socialmente »vie« decît intrînd, fuzionînd, confundîndu-se în sinergia datelor preexistente"[8]. Ar fi nejustificat efortul în căutarea şi descoperirea „noutăţii" dacă n-ar avea o raportare socială şi n-ar sluji omului". Astfel înţelege autorul zonele de contact ale vieţii, ale fenomenelor suprastructurale, ale progresului ştiinţelor, iar: „Dacă istoria trebuie să înregistreze şi să semnaleze toate evenimentele şi modificările produse în viaţa omenirii şi în viaţa diverselor ei subdiviziuni, sociologia este obligată să utilizeze toate aceste informaţii pentru a înţelege şi caracteriza manifestările sociale"[9]. Ajunse constatările aici, se apropie evident de intuirea acelei realităţi sociale care să constituie zonă a investigaţiei noii discipline sociologice. Convingerile lui despre o ştiinţă cu caracter particular ni le relatase în în atîtea lucrări de filozofia dreptului. Dacă era pentru o astfel de viziune a dreptului şi scria necontenit, atunci de ce nu şi o viziune a dreptului din unghi sociologic? Cu alte cuvinte, o sociologie a dreptului. Este el aplicat şi avizat de realităţi asupra constituirii acesteia? Pe cele sociale, s-a văzut că le sesizase, le intuise şi se reflectau în gîndirea lui. Iar cele de ordin ştiinţific era imposibil să scape eruditiei sale. Dovadă o face citind literatura contemporană franceză în care diversele domenii ale vieţii sociale se studiau într-un cadru general, propedeutic: „Prin capitole dedicate sociologiei economice, domestice, politice, juridice, morale, religioase, ştiinţifice şi artistice"[10]. Aşadar, la vremea aceea se contura şi numele disciplinei. Acest citat dovedeşte că mişcarea ideilor în ştiinţe îi era foarte bine cunoscută. El nu era pentru o preluare mecanică, ci totul raportat la realităţile, la gradul de dezvoltare a ştiinţelor din atîtea domenii în care a scris rezultă străduinţa de umplere a golurilor în cultura românească şi ridicarea ei la nivelul culturilor înaintate europene.

Luînd cunoştinţă de o problemă sau alta din literatura mondială de specialitate (cu care se confrunta şi-i era accesibilă în multe limbi străine), el nu o prelua direct dezvoltînd-o într-o lucrare cu asemenea temă. Din acest punct de vedere şi-a respectat aceeaşi ţinută şi are un soi de originalitate chiar faptul că nu a împrumutat subiecte şi nici şabloane

---

[8] Eugeniu Sperantia, *Tradiţia şi rolul ei social*, Oradea, 1929, p. 110.
[9] Eugeniu Sperantia, *Problemele sociologiei contemporane*. Bucureşti, 1933, p. 10.
[10] *Idem*, p. 31.

(dovadă sînt zecile de titluri de cărți și lucrări), ci le-a cuprins în generalitatea lor și au fost mereu prezente în cercetările lui. Este și cazul sociologiei dreptului. Cu toate că avea o convingere clară în problema tezaurului spiritual spunînd că acesta este al omenirii, întrucît originea lui se raportează la însuși datul vieții, rezultînd din însușirile ființei umane, în plan psihic și sociologic, el arăta: „Cursul ideilor și jocul sentimentelor sînt fenomene ale vieții, tot atît cît descendența speciilor"[11]. Cu alte cuvinte, toate produsele spiritului trebuie să curgă în aceeași matcă a cunoașterii, fiind și aceasta o formă a evoluției umane.

În perioada orădeană, pe care o putem identifica și aprecia ca fiind aceea de conturare a ariei și obiectului sociologiei dreptului, sînt interesante delimitările și circumscrierea conținutului social al disciplinei. Este deosebit de judicioasă constatarea cu privire la sfera aplicabilității dreptului în raport cu alte procese bunăoară, față de al educației, scriind: „Dacă prin educație înțelegem numai o acțiune exercitată asupra generațiilor tinere, atunci sfera ei e mai restrînsă decît a dreptului, care se adresează la toți indivizii participanți la viața de stat organizată"[12]. Are în vedere existența statelor în desfășurarea istoriei omenești, iar ca raport nemijlocit al participării în primul rînd situează exercitarea dreptului electoral pentru desemnarea reprezentanților în organele de conducere. Se aplică un drept, în aceste relații, care vizează o parte a cetățenilor statului respectiv și prin acesta se asigură o sociabilitate distinctă în raport cu restul cetățenilor. S-a stabilit un cadru socio-uman în care se aplică dreptul, normele sale, și este astfel de interpretat noua realitate socială infuzionată prin reguli de conduită obligatorii. Funcțiile sociale ale dreptului sînt în repetate rînduri subliniate și acestuia îi revin mari îndatoriri, în concepția autorului, față de societate: „Socialmente, dreptul apare ca un mijloc de conservare a grupului social. De aceea primele dispoziții juridice au fost cele penale"[13]. Chiar dacă nu afirmă caracterul de clasă, prin calificarea normelor de drept penal ca mijloace de apărare a grupului, înseamnă că se apropia de baza reală a conflictului social, de lupta dintre clasa exploatatoare (care elaborează normele) și clasa exploataților (căreia i se aplică dreptul penal). Încorporarea ideii de ordine se realizează cu instrumente create în acest scop; căci nu prin declarații afective se menține dominația unei clase. Este cît se poate de temeinică analiza faptului social în contextul fenomenului juridic: „Numai acolo găsim ordine juridică, unde găsim organe speciale de sancționare și constrîngere, pentru că ele implică un sistem de norme, cu caracter rațional și intenționat"[14]. Nu există, așadar, un joc al hazardului nici în edictarea normelor, nici în respectarea și nici în aplicarea lor, totul se datorează unei organizări juridice deliberate, pornind din ascuțișul lor tăios

---

[11] Eugeniu Sperantia, *Unitatea spirituală ca scop și mijloc de educație*, Extras din „Revista de filosofie", București, 1929, nr. 3, p. 3.

[12] Eugeniu Sperantia, *Fenomenul social ca proces spiritual de educație*, Oradea, 1930, p. 130.

[13] Eugeniu Sperantia, *Curs de filosofia dreptului*, Oradea, 1932, p. 98.

[14] *Idem*, p. 7.

— regula penală ca apărătoare a dreptului, a instituțiilor de aplicare a lui și a activității desfășurate pe acest tărîm, se datorează aceleași motivații sociale — antagonismul din societate. Nu-l definește ca un produs istoric, de clasă, dar nici nu-i minimalizează prezența de vreme ce reclamă și pune în mișcare un mecanism de stat specializat. Pornind de la aceeași concepție kantiană, el formulează scopul dreptului, al justiției care e chemată să readucă echilibrul, arătînd modul cum se materializează: „Combinînd tendințele raționale cu antagonismul, justiția tinde să realizeze armonia socială"[15].

Innoirea dreptului, împrospătarea și vitalizarea lui, vine din partea factorilor sociali dinamici, expresie a realităților schimbătoare, care impun noi măsuri legislative, adoptarea unor noi norme pentru a se păstra acea „armonie" ce se poate citi: dominație de clasă. Dovadă că nimic în istorie nu se produce întîmplător, și nici în domeniul acesta nu fără motiv apar alte norme, e și argumentul teoreticianului astfel formulat: „Legile noi se datorează în considerația că sînt mai utile"[16]. Aici însă intervine necesitatea alinierii la spiritul și caracterul lor novator a factorului de interpretare și aplicare. Între conținutul obiectiv și aplicarea subiectivă pot apărea discrepanțe și de obicei se manifestă mai mult sau mai puțin dăunător. Aceste minusuri sînt în funcție de receptivitatea și sensibilitatea practicianului față de ineditul legii și fără îndoială în funcție de conștiința socială (ca să nu o numim în acest stadiu juridică) a acestuia, ca stare și atitudine psihologică: „Magistratul în deliberare (și militarul în campanie), lucrează cu atît mai conform cu normele generale cu cît ei înșiși sînt mai puțin osificați psihologicește"[17]. În alți termeni osificarea înseamnă rutină și plafonare profesională; racile atît de dăunătoare organismului social și cu consecințe dramatice pentru soarta individului implicat în vreun raport de drept penal. (S-ar putea compara numai cu urmările unui tratament medical greșit, dăunînd și aici naturii fizice și psihice a omului.) Cauzele care duc la asemenea împrejurări pot să vie de la norma de drept fiind una și aceeași, indiferent de realitatea socială, care în concepția autorului e supusă unei evoluții continue, și la care cel ce o aplică reacționează uniform situîndu-se pe poziția interpretării stricto senso. Dar dăunătoare este și cealaltă extremă, a schimbării dese a normelor de drept prin abrogarea frecventă și adoptarea de noi legi, devenind practică obișnuită. El este pentru o relativă stabilitate legislativă și prin urmare și a normelor juridice, căci: „Schimbările prea dese de legislație și de constituție, reformismul prea zelos al guvernanților sînt de natură să îngrijoreze pe cei ce doresc perseverarea ființei unei națiuni. Tot de aceea, prea frecventa schimbare a mentalității conducătoare sau așa zisul «program de guvernare» sînt un simtom morbid"[18]. Din cîte se vede, el dovedește și în acest plan al acțiunii sociale un

---

[15] *Idem*, p. 22.
[16] *Idem*, p. 14.
[17] Eugeniu Sperantia, *Tradiția și rolul ei social*, Oradea, 1929, p. 91.
[18] *Idem*, p. 96.

spirit moderat, echilibrat, cerînd profunzimea gîndirii și cumpănire multă înainte de a se lua măsuri ce privesc societatea și bunul mers al ei. Pledează neobosit, și în aceasta constă rolul sociologului, pentru rigurozitate față de fenomenul juridic; acesta are atîtea puteri și implicații încît vizează însăși soarta unui popor într-o anumită perioadă. Un adevărat tur de forță întreprinde pentru a demonstra înțelegerea adevărată, exactă, științifică și sociologică, a termenilor problemei. După epuizarea atîtor argumente și în sprijinul demonstrației în încheiere, recurge la rîndurile lui Gustav Le Bon (cu care are o anume similitudine și nu o dată îl citează), avizînd și el în acest sens: „Popoarele cele mai civilizate sînt acelea ale căror idei călăuzitoare au știut totdeauna să se țină la o egală distanță de variabilitate și de fixitate"[19]

Fiind un adept al evoluționismului și convins de desfășurarea ascendentă a istoriei unui popor, Eugeniu Sperantia concepea dezvoltarea fenomenelor suprastructurale ca o continuare de la inferior la superior (citindu-l textual în acest sens), ca o îmbogățire a spiritului național, iar în probleme de etică, moravuri, drept, le concepea originile pornind din straturile etnicității și specificității poporului. Sînt revelatoare pentru știință și rar s-au scris asemenea rînduri: „Înainte de existența legilor și a normelor de organizare decretate expres, termenii «datină» și «tradiție» erau singurii întrebuințați în acest domeniu"[20]. Este o poziție a sociologului, a istoricului și filozofului totodată, extinsă și asupra elementelor concrete de drept, normele, izvorîte și ele dintr-o tradiție (juridică), ca expresie a unei stabilități relative și atît de necesare dezvoltării și progresului multilateral. „Totalitatea normelor privitoare la organizarea politică, juridică, religioasă — spune Sperantia —, cuprind și ele convențiunea fixă și cu atît mai mult n-ar putea exista și trăi cu cît, prin însăși destinația ei, norma implică o anumită durabilitate și deci implică un caracter de relativ tradiționalism"[21]. Teoria generală cu privire la acest concept „tradiția" (ce aparține istoric oricărei discipline sociale), discutabil în multe aspecte, îl aplică cu multă iscusință și îl circumscrie creator în problemele de drept. Face și prin această interpretare un pas înainte în conturarea sociologiei dreptului. Fiindcă ceea ce izbutește în primul rînd este detașarea de interpretarea filozofică, în care profesase și scrisese mult pînă la acea dată, și situarea pe poziția sociologică în explicarea atîtor fenomene aparținătoare teoriei și practicii dreptului, legislației și justiției — ca matrice ale ordinei juridice.

Prin lucrările tipărite cu diverse tematici, pînă la părăsirea orașului de pe Criș, Eugeniu Sperantia reușise să contureze în liniile cele mai generale și problematica și conținutul (foarte vag încă) al unei noi disci-

---

[19] Citat după Eugeniu Sperantia, *op. cit.*, p. 97.

[20] Eugeniu Sperantia, *Tradiția și rolul ei social*, Oradea, 1929, pp. 88—89.

[21] *Idem*, p. 88.

pline — Sociologia dreptului, într-o măsură care încă n-o probase nimeni în literatura românească de specialitate. Venea în capitala Transilvaniei (1934) cu o listă bogată de titluri: cărți, numeroase studii în revista din țară și străinătate — prin care se afirmase, venea cu avînturi și visări pe tarîmul creației spirituale, deschisă fiind o perspectivă și sociologiei dreptului; concretizînd-o în perioada care a urmat.

TEODOR TANCO

RECENZII

Anne-Marie Guillemard, Le déclin du social. Presses Universitaires de France, 1986, 396 pag.

Le titre indiqué peut facilement tromper celui qui n'a pas étudié l'oeuvre de l'auteur français: le livre n'est pas consacré à l'un des aspects du *social* compris comme une notion de sociologie générale, mais partie de la vie des individus, à l'âge de la vieillesse. Il ne s'agit pas des aspects bio-psychiques du vieillissement, mais des aspects sociaux de ce processus. Le soustitre, *Formation et crise des politiques de la vieillesse* est 'éclaircissant: il s'agit d'une recherche des conditions sociales du vieillissement, d'une étude sociologique de la politique sociale envers les personnes âgées. En décrivant toute la période d'après la deuxième guerre mondiale (plus exactement celle entre 1945—1981), l'étude envisage spécialement la société française, mais sa rélévance semble être plus générale: il s'agit des situations spécifiques — avec des variations, certainement — aux sociétés industrielles de l'Europe occidentale. La tendance d'augmentation de la durée moyenne de la vie, associée au fait que la majorité de la population active travaille aujourd'hui dans la condition de salarié, avec la perspective d'une rente à l'âge de la retraite, explique l'ampleur sociale du problème.

L'auteur avait publié auparavant plusieurs livres consacrés au même problème: *La retraite, une mort sociale*, 1972; *La vieillesse et l'état*, 1980; *Old Age and the Welfare State*, 1983. Le présent volume succède aux précédants, décrivant avec réalisme et ésprit critique les conditions sociales, bien différenciées à l'intérieur de la société francaise, de la vie à l'âge de la retraite. Car, aux difficultés inhérantes du déclin des facultés bio-psychiques, au déclin de l'état de santé et de vigueur, s'associent les difficultées générées d'une manière différenciée par le statut social des individus. C'est, d'après mon avis, l'une des données les plus importantes de l'étude présentée. La croissance économique a permis aux catégories sociales les mieux rémunérées de garder, dans les circonstances de la retraite, leur niveau cocial précédant; par contre, les catégories sociales qui avaient les revenus les plus bas subissent une réduction sévère des revenus à la suite de la retraite. Et — ce qui est encore beaucoup plus significatif — celles-ci obtiennent par leurs rentes un pourcentage moins élevé du total des cotisations qu'elles ont versées au cours de leur période active, à cause du délai plus court dont ils bénéficient de leur retraite, ayant en vue que chez cette catégorie la durée moyenne de la vie est moins longue.

Dans le préface du livre, Alain Touraine écrit que la société française évolue sous le signe de deux valeurs fondamentales: la croissance économique et la sécurité sociale. Notre auteur présente une suite d'aspects des efforts de la société (respectivement de l'état) pour développer le système de l'assurence sociale pour l'âge de la vieillesse: les dépenses dans ce domaine représentent environs 40 pour cent du total des dépenses sociales, dépassant celles destinées à la santé (23%), à l'instruction (20%) et aux aides de chômage (un peu plus que 5%). Et pourtant, précisément, le phénomène de plus en plus important et ménaçant du chômage parait être une des principales causes des difficultés éprouvées par les personnes âgées, contraintes fréquemment d'accepter une retraite prématurée et en même temps le rabais drastique de leurs revenus.

Dans ce contexte, l'auteur propose une voie d'humanisation des conditions de la retraite: l'extension jusqu' à la généralisation de la retraite partielle, basée sur l'option bénévole, la possibilité de travailler le trois-quart, la moitié ou le quart du temps de travait avec un salaire correspondant au travail effectué, complété par la rente. Cette solution ne serait seulement avantageuse au point de vue matériel pour les personnes âgées, mais elle leur offrirait d'importants avantages psycho-sociaux, en diminuant le risque de l'isolement et de la marginalisation, risque inhérent à la retraite totale.

ANDREI ROTH

L'âge de la science. Lectures philosophiques. 2. Épistémologie, Editions Odile Jacob, Paris, 1989, (335 pagini).

Al doilea număr al volumului *L'âge de la science*, cu subtitlul *Épistémologie* (după ce primul număr fusese dedicat etici și

filosofiei politice), editat sub direcția lui Pierre Jacob și apărut în martie 1989, reunește o colecție de recenzii și studii referitoare la filosofia științei. Alăturarea acestora nu este nici întîmplătoare nici de complezență: dincolo de similitudinile tematice — care au determinat gruparea lor în cinci secțiuni — există și un scop comun, implicit sau explicit al acestora, anume o pledoarie pentru sau o justificare a epistemologiei. Aparent, un astfel de proiect pare inutil astăzi, cînd epistemologia este un domeniu bine constituit. Cu toate acestea, epistemologia este supusă periodic ironiei membrilor mai sceptici ai comunității științifice. La ce bun, se întrebă judecătorii ei, să dublăm știința cu o reflexie secundă și esoterică dacă aceasta nu poate nici să ghideze oamenii de știință pe calea descoperirii nici să se prevaleze de rezultate tangibile? Răspunsului recent furnizat de Giles—Gaston Granger: „pentru a onora spiritul uman", acest volum își propune să-i aducă o suplimentare justificativă care evidențiază, pe de o parte, caracterul auto-destructiv pentru epistemologie al unui „regionalism radical" (doctrina care neagă existența conceptelor generale comune diferitelor științe) și, pe de altă parte, îndreptățirea demersului de explorare a formării teoriilor științifice și a unor termeni generali precum: „concept", „teorie", „observație", „experiență", „fapt", „cunoaștere", „explicație", „predicție", „lege", „probă", „confirmare", „justificare", „știință", „adevăr", etc.

În *Prezentarea* făcută volumului, P. Jacob face referiri și la modul în care este conceput aici *statutul epistemologiei:* ea nu este o știință în sensul comun al termenului, ci, în același timp o întreprindere reflexivă (cum spunea un epistemolog) sau circulară (cum spunea un savant sceptic) și o disciplină de ordin secund.

Prima secțiune, cu titlul *Există o logică inductivă?*, este consacrată unei probleme centrale pentru filosofia generală a științei: *problema inducției*. Acest interes este justificat de faptul că inferența inductivă este sursa nu numai a cvasitotalității convingerilor comune dar și a teoriilor științifice. Faptele care justifică această dezbatere sînt acelea că inducția nu are un fundament logic precum și inexistența pînă în acest moment a unei logici inductive care să fie pentru raționamentul inductiv ceea ce logica deductivă este pentru raționamentul demonstrativ.

În acest sens, s-a considerat că soluțiile aduse de Popper problemei inducției merită o reexaminare atentă. De aceea, prima secțiune este deschisă de recenzia efectuată de P. Jacob, sub titlul *Ce este autoritarismul epistemologic?*, lucrării lui Popper *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge* (1963), apărută în traducere franceză în 1985. În această lucrare, Popper urmărește implicațiile „dogmatice" ale „inductivismului" și ale idealului probabilității maximale. Unitatea dintre temele abordate în această lucrare rezidă în opoziția făcută de Popper autoritarismului și în rolul central pe care îl oferă criticii acestuia și dogmatismului. După cum stă mărturie faimoasa dezbatere Popper—Kuhn, ponderea dogmatismului și a spiritului critic în demersul științific este o problemă larg dezbătută în filosofia științei. Dar, se întreabă autorul recenziei, este întotdeauna irațional să încercăm concilierea unei teorii cu un contraexemplu aparent (deci să o imunizăm împotriva respingerii) grație ipotezelor auxiliare, după cum lasă să se înțeleagă critica popperiană a dogmatismului? De altfel, Popper respinge fenomenul autoritarismului intelectual, dar nu-i explică existența. De aceea, P. Jacob consideră instructivă schițarea în cadrul acestei recenzii a unei explicații în acest sens, printr-o apropiere între filosofia științei și psihologie. Lista problemelor abordate de Jacob în substanțiala sa recenzie poate continua: examinarea soluției popperiene la problema demarcației între problemele științifice și non-științifice, a tensiunii între raționalismul și scepticismul lui Popper — care se manifestă în respingerea probabilității și a „mitului inductivist" — a realismului său conjectural și a teoriei „verisimilitudinii", a „panproblemismului" său precum și a criticii autoritarismului epistemologic fondat pe paralelismul între epistemologia raționalistă și etica liberală.

Acestei recenzii îi urmează studiul autorilor Denis Zwirn și Hervé P. Zwirn consacrat — sub titlul *Argumentul Popper—Miller împotriva justificării probabiliste a inducției* — examinării în detaliu a controversei suscitate recent de o notă a lui Popper și David Miller publicată în 1983 în revista *Nature*. Aceștia aveau drept scop demonstrarea incompatibilității între sporirea probabilității unei ipoteze și ideea intuitivă că datele empirice favorabile ipotezei ar servi drept justificare inductivă sau drept rațiune a adoptării ipotezei. Concluzia acelui articol mergea mult mai departe decît oricare din argumentele precedente ale lui Popper: inducția ar acționa, dar în sens invers

decît cred inductiviştii naivi. D. Zwirn şi H. Zwirn analizează şi critică această concluzie oarecum sibilină a lui Popper. Dar, dincolo de aceasta, controversa suscitată de argumentele lui Popper şi Miller este semnificativă pentru calea tehnică pe care o poate apuca filosofia ştiinţei: precum fizica şi matematica, ea pare susceptibilă să ne ofere, la sfîrşitul unui anumit număr de calcule, rezultate surprinzătoare care să forţeze înlocuirea intuiţiilor noastre naive cu revelaţi demonstrate. Această posibilitate — subliniază autorii studiului — reprezintă în mod cert un punct forte pentru raţionalizarea acestui domeniu filosofic, cu o restricţie însă: să nu se dizolve reflexia filosofică într-o retorică matematică eludînd astfel problemele de fond. De altfel, analiza desfăşurată de cei doi Zwirn stă mărturie asupra rolului privilegiat pe care continuă să-l joace în epistemologie intuiţia şi interpretarea sensului conceptelor, în ciuda aparenţei strict formale a înlănţuirii argumentelor.

În a treia lucrare recenzată în această secţiune (Frederick C. Benenson, *Probability, Objectivity and Evidence*, 1984) de către Jean Dubucs sub titlul *În ce constă obiectivitatea judecăţilor de probabilitate?*, filosoful britanic F. Benenson încearcă reunificarea celor două aspecte — epistemice şi obiective — ale probabilităţii în sînul unei teorii logice a probabilităţii străbătută de consideraţii extrase din filosofia anti-realistă a matematicii a lui Michael Dummett şi Crispin Wright. Secţiunea se încheie cu o recenzie, *Enigma epistemologică*, efectuată de Alain Boyer lucrării vechiului discipol al lui Popper, John Watkins (*Science and Scepticism*, 1984). Ambiţia lui Watkins este, nici mai mult nici mai puţin, de a reuşi acolo unde Descartes a eşuat: în supunerea cunoaşterii noastre asupra lumii exterioare probei scepticismului şi explicarea posibilităţii raţionalităţii ştiinţifice. Deşi acest demers este clasic prin conţinutul său, forma lui şi tehnicitatea mijloacelor folosite ne aruncă în revaşa — cum ne asigură A. Boyer — în inima epistemologiei contemporane. Watkins, discipolul lui Popper, crede că problema inducţiei trebuie reevaluată deoarece aceasta nu a rezolvat-o. *Science and Scepticism* ambiţionează să ofere o „abordare neo-popperiană" a cunoaşterii, în particular a cunoaşterii ştiinţifice. Dar ce vrea să spună acest „neo"? În primul rînd, Watkins vrea să debaraseze „falsificaţionismul" de toate urmele inductivismului; de aici, noţiunea problematică de „verisimilitudine" nu mai joacă nici un rol în teoria sa; în fine, aspiră la o reînnoire în întregime a teoriei bazei empirice. În concluzie, prin amploarea dezvoltării critice şi claritatea stilului, *Science and Scepticism* este o lucrare semnificativă a epistemologiei acestui deceniu.

În cea de-a *doua secţiune*, intitulată *Epistemologia fizicii*, din cele patru contribuţii trei se referă la interpretarea mecanicii cuantice. Motivul pentru care mecanica cuantică face o categorie aparte printre teoriile fizicii este caracterul ei deconcertant, dacă nu chiar enigmatic. Deconcertant, deoarece la ora actuală beneficiază de un suport experimental neegalat în istoria ştiinţei şi enigmatic, deoarece de mai bine de şaizeci de ani nu a primit o interpretare în întregime satisfăcătoare.

Secţiunea este deschisă de o excepţie la acest interes, anume recenzia lui Henri Hugonnard—Roche *Ipotezele în astronomia lui Kepler*, la o lucrare ce ţine mai mult de istoria decît de filosofia ştiinţei: ediţia critică şi traducerea în limba franceză a lucrării lui Kepler *Mysterium cosmographicum* (1596) (*Le secret du monde*, 1984). Cu toate că astronomia este o ştiinţă de observaţie iar fizica cuantică una experimentală, şi în ciuda distanţei istorice care separă justificarea kepleriană a heliocentrismului copernican de controversele asupra fundamentelor mecanicii cuantice, prezenţa acestei recenzii a părut interesantă din perspectiva alăturării ei recenziei lui Henri Ruegg asupra cărţii lui Bernard d'Espagnat *Une incertaine realité* (1985), deoarece această alăturare pune în relief permanenţa unei teme majore în epistemologia fizicii: *tema realismului*.

Dat fiind caracterul atît de deconcertant al teoriei cuantice, pentru mulţi fizicieni a fost tentantă „suprimarea" dificultăţilor interpretării teoretice şi cantonarea în simpla constatare a eficacităţii sale experimentale, adică adoptarea unei interpretări instrumentaliste asupra mecanicii cuantice. O astfel de interpretare este repudiată însă de un specialist în fizica particulelor elementare — Bernard d'Espagnat — care, în urma a cincisprezece ani de studiu asupra fundamentelor teoretice şi filosofice ale fizicii cuantice, urmează o *interpretare realistă nuanţată*. Această interpretare este inspirată nu din idealul „realismului apropiat", nici din realismul simţului comun, ci din idealul unui „realism îndepărtat" („réalisme lointain" — Ruegg), care revelează realitatea ca „voalată". Această interpretare este legată de consideraţii asupra relaţiei filosofiei cu ştiinţa. Astfel, consideră d'Espagnat partizanii realismului matematic nu trebuie

să erijeze în dogmă absolută principiul după care realul este total inteligibil, iar alții să nu condamne — printr-o referință implicită la calificativul „metafizic" utilizat n spiritul Cercului de la Viena — ideea lcă activitatea filosofiei de analiză a realității în sine are sens. Filosofia, conchide d'Espagnat, este indubitabil utilă fizicienilor în reconcilierea controverselor din fizică.

A treia contribuție din această secțiune aparține Catherinei Chevalley. Sub titlul *De la Bohr și von Neumann la Kant: Școala germană de logică cuantică*, acest studiu luminează calea urmată de „Școala germană de logică cuantică" sub impulsul a trei fizicieni și filosofi: Carl Friedrich von Weizsäcker, Erhard Scheibe și Peter Mittelstaedt. Acestui studiu amplu îi este adăugată o scurtă *Notă asupra Școlii germane de mecanică cuantică* de Jules Vuillemin. După cum afirmă autoarea studiului menționat, dacă logica cuantică s-a născut din punerea sub semnul întrebării a capacității logicii clasice de a exprima anumite situații ale fizicii, ea nu s-a limitat la atît ci a antrenat o nouă înțelegere a relațiilor dintre logică, teoria cunoașterii și ontologie. Originalitatea cea mai frapantă a Școlii germane ar fi, în acest sens, concilierea expunerii riguroase a dificultăților logice ale teoriei cuantice cu explicarea consecințelor acesteia din urmă pe planul teoriei cunoașterii. O astfel de procedură ar deschide pentru logica cuantică posibilitatea discutării fundamentelor și semnificațiilor sale filosofice.

După primele două secțiuni — mai extinse, ocupînd jumătate din volumul prezentat — în *secțiunea a treia*, consacrată *epistemologiei biologiei*, patru recenzii oferă o perspectivă generală asupra varietății problemelor epistemologice puse de patru domenii de cercetare din științele vieții: clasificările botanice și zoologice (lucrarea lui Scott Atran *Fondements de l'histoire naturelle. Pour une anthropologie de la science*, 1986, recenzată de François Duchesneau sub titlul *Cunoaștere empirică și clasificări biologice*), histologia sub forma teoriei celulare (Francois Duchesneau — *Genèse de la theorie cellulaire*, 1987, recenzată de François Dagognet în *Analiza unui sistem*), teoria evoluției speciilor (Elliott Sober — *The Nature of Selection: Evolutionary Theory in Philosophical Focus*, 1987, recenzată de Jean Gayon sub titlul *Epistemologia conceptului de selecție*) și neurobiologia sau studiul sistemului nervos (Jean—Pierre Changeux — *L'homme neuronal*, 1983, prezentată în recenzia lui François Duchesneau *Epigeneza funcțiilor cerebrale în concepția lui Jean—Pierre Changeux*).

În prezentarea acestor volume s-a ridicat problema luminii proiectate de *analiza istorică* și *analiza conceptuală* asupra formării teoriilor științifice. Trei dintre aceste lucrări au adoptat un demers istoric complet sau parțial: Scott Atran studiază istoria clasificărilor zoologice și botanice ale florei și faunei din antichitate pînă la evoluționismul lui Darwin; François Duchesneau analizează în detaliu formarea, în comunitatea biologilor germani de la jumătatea secolului al XIX-lea, a teoriei celulare datorate lui Th. Schwann, iar analiza lui J—P Changeux asupra științelor sistemului nervos — cu toate că mult mai puțin direct decît celelalte două — este o privire parțial istorică. Analiza conceptuală este prezentă, în schimb, în lucrarea lui E. Sober, care examinează teoria contemporană a evoluției prin selecția naturală. Despre cartea lui Sober, Jean Geyon afirmă că „este o pledoarie în favorea reconcilierii filosofiei biologiei cu epistemologia generală", autorul ei susținînd că „nu mai este cazul să conferim noțiunilor de explicație sau cauză semnificații diferite după obiectele la care se aplică". De altfel, aceste patru lucrări pun, implicit sau explicit, *problema unității demersului științific*: demersul în științele vieții este același cu cel care predomină în științele fizice? Răspunsurile la această întrebare sînt diferite. Dar, cu toate că această unificare nu e posibilă încă, pare mai apropiată cea dintre biologie și științele sociale, datorată lui J—P Changeux. Referindu-se la metodologia folosită de acesta în lucrarea sa, F. Duchesneau afirmă că „o nouă sinteză filosofică se profilează în orizontul științei: științele omului — ca psihologia, lingvistica, sociologia — își găsesc mijloacele corelării mai strînse cu substratul lor necesar de cunoștințe biologice."

Secțiunea a patra. Modele matematice în științele naturii, este dominată de figura matematicianului René Thom. Aici au fost grupate recenziile a trei lucrări care examinează celebra sa „teorie a catastrofelor": Giles—Gaston Granger recenzează lucrarea lui Thom *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, 1983, sub titlul *Virtuți și limite ale teoriei catastrofelor*; Françoise Létoublon și Jules Vuillemin lucrarea lui Ivar Ekeland *Le Calcul et l'imprevu, les figures des temps de Kepler à Thom*, 1984, iar Pascal Engel lucrarea lui Jean Largeault *Principes classiques d'interpretation de la nature*, 1988,

sub titlul *Filosofia naturii a morții*. Aceste trei lucrări contribuie la elucidarea atît a implicațiilor posibile ale teoriei catastrofelor în științele naturii cît și a implicațiilor sale epistemologice.

În cartea de dialoguri *Parabole și catastrofe*, Thom insistă asupra caracterului „hermeneutic" — cum îl numește el — al teoriei catastrofelor, pe care o prezintă ca o metodă „permițînd organizarea datelor experienței în condițiile cele mai diverse". Spre deosebire de teoriile științifice „în sens uzual" sau de prim ordin, teoria catastrofelor ar fi o teorie epistemologică de ordin secund, ea oferind specialiștilor științelor naturii (precum și celor din științele sociale un rezervor de modele matematice sau o sursă pentru modelarea matematică a fenomenelor naturale. Thom analizează în ultima parte a lucrării și problemele generale privitoare la progresul și semnificația științei și își expune ideile privitoare la aplicarea teoriei catastrofelor la o lingvistică generală. Trei teme generale se regăsesc în aceste considerații: ideea despre știință ca o *morfologie generală*, punerea în evidență a rolului „conceptelor teoretice" în știință și ideea referitoare la *natura progresului științific*. În acest sens, Thom afirmă că, începînd cu revoluția galileană, știința a îmbrățișat un *ideal reducționist*, căruia el îi opune un *ideal structuralist*. Pentru majoritatea specialiștilor din științele naturii, care subscriu reducționismului, explicarea unui fenomen complex constă în caracterizarea constituției unei entități materiale invocînd principiile care conduc comportamentul elementelor discrete componente sau, altfel spus, în descompunerea unei entități materiale complexe în părțile sale componente. Acestui ideal de explicare prin compoziție (fizică sau chimică), Thom îi opune primatul explicării morfologice prin caracterizarea geometrică și/sau topologică a desfășurării continue a formelor și a metamorfozelor lor. El reproșează științelor fizico-chimice contemporane acordarea unei importanțe supraevaluate atît *preciziei numerice* (sau cantificării) cît și *prezicerilor* în detrimentul *comprehensiunii* — după Thom mult mai profundă — care însoțește o abordare *calitativă*, adică morfologică sau morfogenetică.

A treia lucrare recenzată, cea a lui Jean Largeault, promovează un demers global și holistic asupra fenomenelor naturale și încurajează reabilitarea „filosofiei naturii" epurată de idealismul și componenta sa romantică. Largeault subliniază două teze (strîns legate în concepția sa): prima este că numai o filosofie realistă, după care știința descrie o realitate independentă de cunoașterea noastră, ar permite înțelegerea adecvată a unității principiilor și noțiunilor globale precum spațiu, materie, formă, timp, etc. și să le justifice; a doua este că acest realism trebuie să dobîndească noțiunilor de formă și finalitate un statut central, după exemplul teoriilor matematice contemporane precum teoria catastrofelor, care acordă primatul explicației geometrice și calitativului în raport cu explicația „logică" și cantitativă.

În încheierea acestui volum, în *secțiunea a cincea*, au fost incluse recenziile a șase lucrări care abordează *problema statutului epistemologiei*. Aceste lucrări se grupează în jurul a trei teme generale. Prima este privitoare la *rolul epistemologiei în cultură*. Acest rol poate fi el însuși analizat pe trei coordonate. În primul rînd, e sarcina „vulgarizării" științifice care a fost asumată la confluența istoriei științelor cu sociologia științelor, de Pierre Thuillier în cele două lucrări ale sale: *D'Archimède à Einstein, les faces cachées de l'invention scientifique*, 1988, și *Les passions du savoir. Essais sur les dimensions culturelles de la science*, 1988, recenzate de G—G Granger sub titlul *Știința și cultura*. Apoi e dialogul între oamenii de știință și filosofii științei, pentru care stă mărturie lucrarea apărută sub auspiciile Academiei de științe în coordonarea lui Jean Hamburger, *La philosophie des sciences aujourd'hui*, 1986, 1987 și recenzat în prezenta lucrare de Maurice Clavelin. Volumul reunește textele conferințelor din noiembrie 1984, grupate sub trei rubrici principale: o dezbatere asupra metodei științifice și a rolului teoriei și experimentului (Thom, Abragam, Danchin), două expuneri de doctrine (Pierre Jacob, despre filosofia analitică a științei și Daniel Andler despre științele cognitiei) precum și o expunere de o rară densitate a lui G—G Granger asupra modului în care concepe filosofia științei. În fine, există o a treia coordonată — comparația între demersul științific și alte activități culturale făcută de Francois Dagognet în lucrarea *Rématérialiser, matières et matérialisme*, 1985, recenzată de Yves Michaud sub titlul *Neo-materialism sau neo-dinamism?*.

A doua mare temă a acestei secțiuni este tensiunea între analiza „regională" a conceptelor particulare folosite în diferitele științe (în cazul lucrărilor lui Thuillier și Dagognet) și analiza conceptelor generale comune diferitelor științe (în cazul lucrărilor epistemologilor americani Larry Laudan și Alvin Goldman).

Teoria lui Larry Laudan, prezentată în lucrarea sa *Progress and its problems, towards a Theory of scientific Growth*, 1977, și numită — cu o expresie împrumutată din jargonul inteligenței artificiale — a „rezolvării problemelor", este considerată de Maurice Clavelin în recenzia pe care i-o dedică (*Raționalitate și progres*) ca fiind superioară teoriei paradigmelor a lui Kuhn și teoriei programelor de cercetare a lui Lakatos. Scopul proclamat al lucrării lui Laudan este *propunerea unui model reînnoit al raționalității științifice* — la a cărui origine stă constatarea slăbiciunii modelelor trecute sau recente (pentru care stă ca mărturie semnificativă apariția epistemologiilor iraționalului) dar și convingerea că această slăbiciune, departe de a fi insurmontabilă, ține înainte de toate de inadecvarea modului de abordare și a noțiunilor utilizate pentru a da seamă de dezvoltarea științei. Respingînd teza „în genere admisă" că progresul depinde de raționalitatea alegerilor efectuate, Laudan susține că, dimpotrivă, numai o percepere corectă prealabilă a progresului științific poate oferi accesul la o definiție acceptabilă a raționalității. De, aici, ideea că teoria progresului precede elucidarea și confirmarea raționalității. În această răsturnare rezidă ideea principală a lucrării și în același timp originalitatea sa vis-à-vis de tentativele lui Kuhn și Lakatos. Două idei majore conduc această întreprindere a lui Laudan: prima este firul conducător care, metodic urmat, îl conduce la o teorie obiectivă a dezvoltării științei — și aici noțiunea de *problemă* joacă un rol cheie: „Știința, rezumă Laudan, este în mod esențial o activitate vizînd rezolvarea de probleme". Cît despre a doua idee, aceasta afirmă că pentru aprecierea valorii de progres a teoriilor nu servește la nimic să ne întrebăm dacă ele sînt „adevărate", „coroborate", „bine confirmate", etc., întrebări obscure și generatoare de neînțelegeri fără sfîrșit. În concepția lui Laudan, singurele categorii cognitive semnificative în acest sens ar fi cele date de cuplul capacitate/incapacitate de a rezolva problemele.

În fine, a *treia temă generală* este aceea a contrastului între un demers epistemologic nutrit de concepte împrumutate din științele istorice și sociale și un demers nutrit de filosofia analitică. În acest caz, pozițiile extreme sînt reprezentate de lucrările lui Thuillier și Dagognet, impregnate de istorie și științe sociale pe de o parte, și exercițiul filosofiei analitice, reprezentat de lucrarea lui A. Goldman, pe de altă parte. Această lucrare, *Epistemology and Cognition*, (1986), reprezintă — în opinia lui P. Jacob, exprimată în recenzia *Ce este o opinie bine justificată?* — un veritabil tratat de epistemologie, în sensul pe care îl dau filosofii anglofoni termenului — acela de teorie a cunoașterii. Demersul lui Goldman reprezintă fructul împerecherii teoriei cunoașterii în tradiție analitică cu studiul psihologic al proceselor intraindividuale, intenționînd „reorientarea și restructurarea epistemologiei" în direcția științelor cognitive și sociale, care explorează mecanismele psihologice ale formării convingerilor. Altfel spus, scopul său este să imprime epistemologiei o turnură cognitivă. Tot pledoaria se globală în favoarea abordării psihologice a fenomenelor epistemologice individuale apare într-adevăr convingătoare.

Putem aprecia astfel, în încheiere, că acest volum dedicat epistemologiei în cadrul seriei *L'âge de la science* și prezentat în aceste rînduri și-a onorat scopul propus, epistemologia ieșind fortificată în urma acestor ample discuții.

DAN RAȚIU

Denise Brihat, De L'être ou rien, Ed. Tequi, Paris, 1988.

Este un fapt al conștiinței, cotidiene sau sistematice, acela de a trece dincolo de orizontul imediat spre generalizări reflexive, mai mult sau mai puțin elaborate. Cu atît mai mult, filosofia trimite particularul unui mod determinat al existenței la fundamentul prin care își dobîndește „rostul"; faptul este indentificabil mai ales, în condițiile dezvoltării „neliniare" a culturii secolului XX. Fie și numai enumerarea temelor filosofiei contemporane ar permite constatarea unei diversități a problematicii abordate chiar și atunci cînd discuțiile sînt angajate pe fondul continuității celor mai generale planuri ale gîndirii (existență, cunoaștere, etc.). Alături de noutatea soluțiilor date problemelor „vechi", relevantă este lărgirea cîmpului de interes prin intrarea în prim-planul analizei a comunicării, finitudinii ființei umane și importanța considerării acestui fapt pentru reconstrucțiile filosofice, a conștiinței și intenționalității actelor de conștiință, a sensului, ș.a.

Una dintre marile direcții de gîndire ale secolului nostru, chiar dacă nu mai păstrează intensitatea momentului elaborării,

o reprezintă interesul pentru *autenticitatea* existenței omului considerată ca temă fundamentală a filosofiei, făcînd din ontologia socio-umană principala componentă a reflecției. Terenul pe care se desfășoară acest filon ideatic este unul esențialmente post-modern, al destrucției unicității (și unității) rațiunii, al corozîunii acestui principiu așa cum apare în cartezianism, al identificării raționalității cu raționalitatea de tip științific. Profund motivat istoric, expresia conștientizării unei crize adînci a valorilor societății moderne fondate și motiveat în mod „rațional" și cu urmări alienante, noua filosofie încearcă părăsirea acestui teren și o mutare a accentului în mod grav pe problematica ființei. Acestei necesități de „regăsire" a umanului nealterat îi răspunde și cartea lui Denis Brihat, *De l'etre ou rien (Despre ființă sau nimic)*.

Profesorul de filosofie, licențiat în științe și litere, doctor în filosofie, fondează în anul 1978 Centrul de la Lyon al Asociației Internaționale Jacques și Raïse Maritain, de care și răspunde.

Cartea, structurată pe șase capitole, contrapune în cele două părți ale sale două linii de gîndire dintre cele mai marcante privitoare la aceiași temă, a ființei: M. Heidegger și J. Maritain. „Vocația omului, afirmă autorul, este de a fi păstorul ființei, de a sălășlui în locuința ființei" (pag. 8). Scopul cărții este tocmai revelarea a ceea ce „plutește imobil dincolo de lucruri și de timp". Este demersul rațional cel mai potrivit pentru acest fapt? Autorul face apel la afectivitatea profundă, existențială, „a ne adresa în definitiv voinței" (p. 6). Identificînd în fenomenologia existențială heideggeriană o componentă filosofică, una poetică și una mistică, lectura întregii gîndiri a marelui filosof german este făcută din această ultimă perspectivă: „... se pare că se revarsă în ceea ce se numește viață mistică pentru că definiția sa (ființa se retrage și se relevă, ființa este nerostibilul, V. D.), este de a trăi în comuniune cu absolutul, oricare ar fi expresia sa". (p. 8).

Relevarea ființei are caracterul unei experiențe mistice; pe acest traiect sînt analizate inovațiile conceptuale heideggeriene; de la funcția revelatorie a Nimicului originar a cărui pozitivitate, poate marcată printr-o dispoziție afectivă, teama (Angst) prin care ființarea „ne scapă alunecînd în întregul ei" (M. Heidegger, Ce este metafizica?, p. 43), pînă la actul interogării, constituția fundamentală a *Dasein-ului*, experiența ca survenire originară. Dobîndirea vocației autentice a omului, aceea de a „ec-sista" are caracterul unei eszeze: „Pentru a asculta vocea ființei trebuie să părăsim universul ființărilor, să ieșim din cadrul obișnuit spațio-temporal" (p. 22). Staticismului existențial i se opune felul proiectiv al *Dasein-ului*, acest *das Zu-sein* („de a fi"), care trimite mereu la ceva prin dialogul cu „posibilitățile sale de a fi", modalitate desemnată de Heidegger cu termenul de *existență*. Omul trebuie să se reintoarcă asupra esenței sale, (ec-sistenței), fapt care cere un efort lent și continuu pentru a ajunge în proximitatea ființei. „Răbdarea în extaz și perseverarea în această experiență sînt cerute în mod obligatoriu căci trebuie să experimentăm, o știm, raportul omului cu deschiderea ființei care este în același timp raportul ființei cu esența omului" (p. 28). Iar acest raport al omului cu ființa, pe fondul afirmării caracterului transcendent al ființei, interes constant al autorului de-a lungul întregii lucrări, este însuși faptul că *Dasein*-ul este revendicat prin ființă: „ființa este cea care-l cheamă, care-l face să fie, ceea ce înseamnă că ființa este esențialul, și nu omul, și nu *Dasein*-ul" (p.29). Traiectul experienței dobîndirii autenticității, presupune, arată D. Brihat urmînd gîndul heideggerian, o altă componentă a ființării noastre: moartea, moartea *Dasein-ului* „este plonjarea în acest „fără fund", saltul în propriul său neant, în propriul său abis" (p. 31). Saltul se realizează prin angoasă, o tonalitate afectivă existențială pe care noi o încercăm în prezența neantului, angoasa apare cînd totul dispare, „cînd transcendăm toate determinațiile ființărilor" (p. 31), este intrarea în noapte, în experiența prezentată ca o invadare trăită pasiv de către subiect (așa cum apare în *Ce este metafizica*, 1927.) De la un dat, printr-un antrenament progresiv, intrarea în experiență poate trece sub influența voinței, saltul în abis „este în întregime liber și voluntar" (*Einführung in die Metaphysik*, 1948). Transcenderea tuturor determinațiilor, întru răsărirea zilei nedeterminării, trecînd prin noaptea obscură a neantului, este o condiție a regăsirii patriei uitate a ființei pentru care omul „trebuie să sufere încercarea toridă a expatrierii, să părăsească lumea colorată a multiplului pentru a intra în obscuritatea luminoasă a Simplului" (p. 35).

Cartea profesorului Brihat, prin analiza atentă a celor mai importante lucrări heideggeriene, urmărește, în prima sa parte, tot acest traiect al „autentificării", întreaga călătorie spre ceea ce Heidegger numea în *Approche de Hölderlin* (Apropierea de Höl-

derlin), „locul unde bogăția arzătoare a focului cerului își are originea" (p. 37). Sînt inventariate multiplele înțelesuri ale „ființei" heideggeriene: de la „întregul nedeterminat, eminamente determinat", la „de-ne-gînditul care trebuie experimentat în noaptea lumii", „unul și unicul", „imensul, enormul", „pura aparență-a-omniprezenței", pînă la identificarea ființei cu „conștiința ființei care nu este altceva decît experiența ființei" (p. 38) și logosul ca nume al ființei în trecerea spre un „dincolo" de toate cuvintele. Nefiind accesibilă căii discursive, domeniul revelării ființei rămîne limba ca „incintă a ființei", „locuința ființei", ca „adăpostul spiritului", iar pentru a înțelege voceа ființei ascultăm rostirea poetică, rostirea ca tulburare care ne introduce în prezențialitatea pură în care necunoscutul se pune în operă.

Cel de-al treilea capitol al lucrării reprezintă analiza celor trei componente ale gîndirii heideggeriene, mistică, poetică, filosofică, în unitatea lor. Întrebarea despre ființă este, fără îndoială, arată autorul, metafizică dar ca este repede transformată într-o trăire experiențială care „ne conduce dincolo de conceptualizarea și ne face să umblăm prin salturi succesive pînă la informulabil, insesizabil" (p. 47). Este această experiență exclusiv heideggeriană și prin aceasta nouă? Răspunsul filosofului francez este negativ, deoarece o replică a marelui filosof german se întîlnește, cel puțin pe două coordonate în experiența mistică orientală, în „Absolutul nediferențiat". Repetarea anticipătoare a morții și singularizarea *Dasein*-ului la Heidegger evocă moartea realizată psihic prin exercițiile mistice orientale, pe de-o parte; pe de alta, apropierea experienței heideggeriene de mistica hindusă constă în faptul că revelarea ființei (Absolutul) se prezintă ca un „dar" primit în liniștea ascultării.

Posibilele incidențe între contexte culturale diferite nu conduc însă autorul la identificări nepermise, analiza aceloraș concepte („sacru", „divin", „vid", „neant", etc.) este făcută diferențiat pe gînditori și opere, dinspre Heidegger, care rămîne reperul interpretării, spre Lao—Tse, poemul indian Bagavad Cita, mistica creștină — Jean de la Croix, Novalis, Hölderlin, s.a.

Cea de-a doua cale, poezia, nu rămîne ea însăși „în exil", ci duce dincolo de conștient, „unde se originează inspirația, în contextul cu sursele misterioase" (p. 59). Prin aceasta însă poezia nu devine „mistică", cele două tipuri de experiențe fiind deosebite prin natură. După J. Maitain, citat de autor, experiența poetică este orientată de la început spre expresie și se încheie într-o operă produsă în timp ce „experiența mistică tinde spre liniște și se termină într-o revelare a Absolutului" (p. 60).

În fine, cea de-a treia cale, discursul existențial heideggerian este el însuși rezultatul unei experiențe încercate de autorul lor. „Setea de ființă a fost înțeleasă, cum arată D. Brihat, și de influența scrierilor misticii germane (Meister Eckart) precum și incidența în anumite puncte cu lutheranismul după care rațiunea este neputincioasă în a elabora cunoștințe despre divinitate. Așadar, discursul existențial nu se constituie prin înlănțuiri demonstrative, ci pe calea experienței mistice a ființei. „Termenul de *Sein* nu este un semnificat conceptual, ci el desemnează o trăire experențială și *Dasein*-ul este locul însuși al acestei experiențe" (p. 63).

Prima parte încheie și analiza făcută gîndirii lui Heidegger în demersul teoretic-experențial al depășirii inautenticității prin revelația ființei.

Partea a doua a lucrării este o contrapunere a primeia, gîndirii heideggeriene i se opune voluntarismul lui J. Maritain. Reflecțiile autorului trec dincolo de fenomenologia existenței spre o reconsiderare a raportului ontic-ontologic. Ființările au ele însele o dimensiune ontologică, autentică, circumscrise ființei care le constituie. Care este modalitatea de apropiere? Funcția intuitivă a rațiunii, numită inteligență. „Se poate spune că fața vizibilă a fiecărei ființe este un aspect al unui nucleu ontologic invizibil care este prezent și ascuns și pe care intelectul îl luminează și-l degajează" (p. 11). „Irelevanței" ontic-ului heideggerian i se opune acum un traiect unitar prin care fiecare ființare spune ceva despre ființă, despre actul de „a fi" în limitarea sa, trimițînd mai departe la ființa comună tuturor ființărilor, nouă, și, în final, la ființa transcendentă. Este aceasta un iraționalism? Nu, ar fi vorba de „a descoperi că inteligența este capabilă de vederi supraraționale" (p. 11). Corelativul acestui gînd este restabilirea valorii ontologice a gîndirii conceptuale, prin activitatea omului de știință și filosofului J. Maritain. Prin aceasta nu se revine însă, arată D. Brihat, la modelele raționaliste anterioare, ci, păstrînd-se „singura noastră veritabilă armă intelectuală" (intuiția inteligenței care judecă folosind concepte) sîntem conduși la o „raționalitate capabilă să rostească ființa fiecărei ființări" (p. 11)

fără să „pună ființa între paranteze și să ne livreze rațiunea unui simplu joc de oglindire" (p. 11). Utilizînd conceptele „ființa" devine ea însăși concept în și prin care se vizează dubla structură esență-existență a unei ființări. Ființările există, ele sînt *existentul*, au rădăcini ontologice, sînt entități bipolare pe care intelectul le sesizează în singularitatea lor. Abandonarea notelor individuale, fenomenale, se face prin *intuiție* (a ființei) nivelul cel mai înalt al capacității de abstractizare. Intuiția ființei vizează fondul abisal unde fiecare ființare se înrădăcinează în ființă, dincolo de ontic. Denise Brihat prelungește această intuiție cu o metafizică aflată în vecinătatea telogiei, prin care consideră că îl continuă pe Heidegger! Incitant par discutabil. Cartea lui Denice Brihat oferă argumente în favoarea ideii unei solidarități a a lui Heidegger cu imistica si deci, împotriva preluărilor naive ale filozofiei sale

VIRGIL DRĂGHICI

E. Nagel, **The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation,** Routledge & Kegan Paul, London, 1982, 620 p.

Structura științei scrisă de E. Nagel este deja o lucrare clasică a epistemologiei și metodologiei științei. Erudiția vastă împreună cu excepționalele calități pedagogice sînt două componente pe care le cuprinde armonios, tentativa anunțată în *Prefață* de autor, de a ținti spre un public cititor mult mai larg decît studenții sau profesorii de filozofie. Însuși C. G. Hempel o prezintă ca pe o carte de excepție, un veritabil exemplu de sinteză, sistematicitate și interdisciplinaritate.

Luînd știința ca „artă instituționalizată a cercetării" (p. VII), Nagel urmărește la început să distingă domeniul ei specific, ceea ce o separă de simțul comun și o ridică deasupra acestuia. Dintre trăsăturile științei în această accepțiune, amintim: *explicație, estabilitate, non-antropomorfism, abstractizare, „conștiință de sine"* (p. 1—14). De remarcat faptul că simțul comun nu este lipsit de abstracții (sau abstractizări) și raportare la sine, dar știința operează într-un mod calitativ diferit și ireductibil.

Ce este explicația științifică? Întotdeauna pornim de la două elemente: ceva ce trebuie explicat și ceva care explică. Patternuri ale explicației sînt multiple: *deductiv, probabilistic, funcțional (teleologic), genetic* (p. 20—26). Pentru paradigma actuală a științei, în special a științelor naturii, primul tip are o importanță deosebită. Firește, enumerarea nu este exhaustivă.

Pentru ca explicația științifică să poată avea loc în sensul ei propriu, ea trebuie să dea seama de evenimentele sau faptele singulare și de cele generale, repetabile, fiind incontestabilă acțiunea unor legi ale naturii. Termenul folosit de Nagel — *legi* ("laws") — se referă la *legi ale științei*, cu caracter logic (Cap. IV), deci conștientizări și grade de reflectare ale legilor obiective ale naturii, însă existența acestora din urmă nu este contestată de autorul american nicăieri în text și e presupusă subtextual mereu

Veritabil curs de „anatomia științei", opusul nu evită pe parcursul întinderii sale aspecte dificile și controversate ale statutului și metodologiei științei naturii (Cap. VII—X și XII) și științelor socio-umanului (Cap. XII—XV): diferențe metodologice, de grad și stil de teoretizare, specificul obiectului investigat și a naturii sale, criterii de apreciere și validare a actului științific. Firesc, se explicitează conținutul conceptului de „teorie științifică" în articulațiile de bază; componentele teoriei sînt: calculul abstract, setul de reguli de interpretare, interpretarea sau modelul calculului abstract (p. 90). Nu sînt nicidecum neglijate probleme ale filozofiei științei și epistemologiei — statutul cognitiv al teoriilor, legătura teoreticului cu experimentalul (Cap. VI), determinismul în fizica clasică și contemporană (Cap. X).

Bogăția de idei și sugestii a lucrării, importanța și acuitatea temelor tratate, fac de prisos alte comentarii. *Structura științei* demonstrează pregnant că cel mai bun comentariu al unei asemenea cărți este lectura.

IONUȚ ISAC

D. M. Armstrong, **Belief, Truth and Knowledge,** Cambridge University Press, 1981, 225 p.

Deși titlul sugerează o tripartiție a conceptelor investigate în lucrare, totuși, conținutul ne dezvăluie accentuarea deosebită a analizei destinate *convingerii* ("belief"). Este specific, în condițiile în care demersul profesorului australian D. M. Armstrong se plasează pe traiectul temei dominante a epistemologiei anglo-americane din ultimii ani: *relația cunoaștere-convingere*. Realizarea rămîne meritorie, fiind destinată nu numai unei elite specializate, ci și celor care nefiind familiarizați cu filozofia și în particular epistemologia doresc să se apropie de ele; la această realizare contribuie deosebit stilul sobru, elegant și comprehensibil al autorului,

Revendicîndu-şi ideile din surse diferite (Peirce, Wittgenstein şi Ramsey), Armstrong concepe convingerile ca *hărţi* ("maps") ale realităţii, asemănător cu Wittgenstein, care concepea propoziţiile ca imagini. Convingerile generale sînt *hărţi extinse* ("extended maps"), focalizate în harta prezentului; de fapt, convingerile sînt interpretări ale realului care ne ghidează în acţiune (p. 3—4). Modul în care convingerile generale subsumează convingerile particulare parafrazează ideea *Tractatusului* a propoziţiilor cuantificate universal ca nişte conjuncţii de propoziţii particulare (p. 5).

Dar ce sînt convingerile: *dispoziţii* sau *stări*? Autorul delimitează *stările dispoziţionale* ("disposition-states") de *stările de convingere* ("belief-states"), afirmînd despre convingeri că sînt *stări*, mai precis — în cazul convingerilor generale — *stări actuale* ("actual states") ale celui convins (p. 10, 11, 18—19). Cum însă convingerile au la bază cunoaşterea, iar cunoaşterea este relativă şi fragmentară în fiecare moment al ei pentru orice individ uman, rezultă că nici harta convingerilor nu este absolut unitară. Avem atît convingeri puternice, operaţionalizabile, cît şi convingeri slabe, vagi, iar la limită, necunoaşterii îi corespund non-convingeri. Numai convingerile generale, formate ca o generalizare şi depăşire calitativă a cunoaşterii fragmentare, au puterea actualităţii, fiindcă orice om se sprijină pe o concepţie oarecare despre lume.

Ceea ce spunem despre convingeri trebuie spus şi despre limbajul implicat în ele. Dar Armstrong vizează mai degrabă gîndirea decît limbajul, fiindcă determină convingerea ca *propoziţie mentală* ("mental proposition") primară, pe care noi o concepem (p. 43). Deci este atins sensul psihologic al conceptului de „convingere". Gramaticile transformaţionale-generative şi filozofia limbajului a lui Chomsky pot fi continuate (probabil şi depăşite) prin înţelegerea „structurii adînci" a limbajului ca fiind convingerea gîndirii, exprimabilă în cuvinte (p. 31, 37, 43). Principiile generale ale gîndirii sînt şi convingeri generale (p. 89).

Multitudinea convingerilor necesită o ordonare şi sistematizare, la scara reflecţiei teoretice. Autorul vorbeşte despre *niveluri şi grade* ale convingerilor, în perspectiva capacităţii umane de adevăr şi falsitate. Mergînd tot pe filiera ideatică a lui Wittgenstein, dar cu sensibile detaşări, el deosebeşte la nivelul lingvistic *convingeri generale* ("general beliefs"), exprimate de propoziţii cuantificate universal nerestricţiate ("unrestricted") şi *convingeri existenţiale* ("existential beliefs"), exprimate de propoziţii cuantificate existenţial nerestricţiate ("unrestricted"), (p. 77).

Ce teorie a adevărului este adecvată acestei concepţii despre convingeri? Armstrong examinează mai multe teorii ale adevărului şi adoptă în final a varianta a *teoriei corespondenţei*, respingînd nominalismul şi conceptualismul (p. 113—114) şi distincţia dintre adevărurile necesare şi cele contingente (p. 133). Adevărul-corespondenţă satisface exigenţele teoretizării convingerii ca rezultat al cunoaşterii realităţii, respingînd rigiditatea unor dihotomii ale idealismului tradiţional.

Prin conceptul de „cunoaştere" este cuprinsă cunoaşterea în toate ipostazele ei, inferenţială şi non-inferenţială (p. 160 şi urm.), empirică şi teoretică, cu limitele formale şi conexiunile pe care le presupune (p. 216—217). Autorul îşi intitulează viziunea ca „naturalistă", cu toate că este apropiat de materialism, iar în alte scrieri nu a evitat termenul de „materialism". Dar nu ne propunem în nici un fel cazuistici terminologice. Lucrarea *Convingere, adevăr şi Cunoaştere* rămîne oricum o poartă deschisă spre tendinţele noii epistemologii.

IONUŢ ISAC

Nicole Dubois, La Psychologie du contrôl. Les croyances internes et externes, Bessea Universitaire de Grenoble, 1987

Les derniers 25 ans, l'un des plus importants courants affirmés dans la psychologie américaine est axé sur la recherche des convictions, et des représentations que les gens ont en ce qui concerne l'origine des événements dans lesquels ils sont impliqués et leur possibilité d'exercer un contrôle effectif sur eux.

Dans ce contexte, on a mis en évidence deux types d'explications offertes par les individus: des explications externes, conformément auxquelles, le contrôle des événements apparait comme n'étant pas à la portée de la main et des explications internes, dans le cas des sujets qui considèrent pouvoir les contrôler effectivement.

Le livre de l'auteur français offre la première synthèse en français des recherches dans ce domaine.

Elle y suit la mise en évidence des points de vue les plus relevants, développés

dans la psychologie de contrôle et l'essai d'esquisser une nouvelle orientation assumée par ce courant.

L'ouvrage traite successivement sur la nécessité et le caractère bénéfique du contrôle effectif et du sentiment de son existance sur les notions de „croyances internes" et „croyances externes" concernant le contrôle, les instruments d'évaluation des représentations liées à ces aspects, sur les différences principales entre les individus de type „interne" et ceux de type „externe" sur les aspects de la détermination sociale de l'émergence des représentations liées au contrôle, ainsi que leur répartition sur diverses populations caractérisées selon leur sexe, leur âge et leur niveau économique et social.

Cet ouvrage accorde une attention particulière aux aspects pratiques liés aux recherches de ce genre et aux situations réelles visées.

On souligne, le fait que, dans les circonstances de l'existence des deux types d'explications, les gens qui n'ont pas la force de contrôler le milieu deviennent indifférents, déprimés, inclinés un peu vers de nouvelles expériences.

Confronté souvent aux situations de privation du sentiment du „contrôle", les individus peuvent développer une croyance généralisée d'impuissance, finissant pas considérer que ce qui se passe avec eux, est le résultat de l'action de certains facteurs qu'ils ne sont pas capables de contrôler.

Le sentiment du contrôle a un rôle sténique, sa prééminence contribuant au développement de la conviction généralisée dans le réel contrôle des événements.

Les individus axés sur l'idée du contrôle externe peuvent obtenir souvent des performances plus diminuées par rapport à ceux qui appartiennent à la catégorie opposée, ils sont enclins à sous-estimer leurs résultats même s'ils se trouvent en realité égaux.

Ils sont plus sensibles à la persuasion, plus dépressifs et, en même temps, plus exposés aux maladies psychiques.

L'auteur de ce livre propose le transfère le plus net de la psychologie du contrôle du domaine de la psychologie differentielle dans celui de la psychologie sociale. L'étude de la distribution sociale des convinctions et des représentations liées au contrôle, relève, par exemple, le fait que les explications de type interne sont exprimées surtout par les membres des classes sociales favorisées.

Nicole Dubois argumente en fait l'idée qu'il y a une forte désirabilité sociale des explications internes, pour les raisons déjà relevées (d'ordre de l'efficience), ainsi que pour le fait que les individus de ce type sont appreciés mieux que les autres, même dans les circonstances de performances égales. L'abord psycho-social de ces problèmes révèle l'importance des aspects éducatifs dans l'apparition de ces deux types d'explication (respectivement, dans leur induction), offre à la psychologie clinique et à la psychiatrie des modèles explicatifs relevants, et des éléments d'un cadre conceptuel adéquat à une action politique efficace.

L'accent sur le côté social détermine l'auteur ne pas accorder l'attention nécessaire aux aspects individuels qui expliquent en fond, en conjonction avec l'inffluence sociale, les différences intragroupales (par exemple).

Cet onvrage constitue une source d'information excellente dans la psychologie du contrôle, il avance des idées nouvelles dignes d'attention se recommandant ainsi comme très utile aux psychologues, aux pédagogues et aux sociologues, ainsi qu'aux antres catégories de lecteurs intéressés au champ de problèmes abordés par son auteur.

LIVIU MATEI

Peter K. Smith (publ.), Play in Animals and Humans, Basil Blakwell, 1984, 334 pp.

After several decades in which scientific particularly psycholog literature was less concerned with problems regarding *play behaviour*, the theme has been, during the eighties, insistently resumed. Important disciplines are rallied in this application: ethology socio-biology, psychology, anthropology, to which sport sociology, physiology, linguistics and communication sciences, psychoanalysis could also be added.

Peter K. Smith, the publisher of the present work — a psychology professor at the University of Sheffield, rightly pointed out that play may be a source of satisfaction and fascination not only for those ones effectively implied in the act of playing, but also for the mere watcher-by of for the analyst of play behaviour. All these are due to the fact that the act of playing reveals essential aspects of human experience, and their deep psychological, social and cultural significance. According to the same author, play engages the partners in extremely

subtle and motive activities, a fact that obviously has a positive effect on the individual's whole behaviour. Consequently, the interest of science for the theme of play can be explained.

The volume *Play in Animals and Humans*, a result of *18 researchers'* collaboration, contains *14 chapters* in which the theoretical approach sensibly alternates with experimental and observation data. The *14 chapters* offer a minute description of the important moments in the *play behaviour evolution* on the animal scale — first play in reptiles and eventually in man.

The marks of evolution, that belong to the same plan, are grouped, synthetized and represented in the work, in five main parts.

The first part deals with the origins of play in general, answering to questions as: what is play? When did it begin? What factors determined it? What are the psychobehaviouristic functions of play?

The actual examination of play in mammals starts in the *second part* of the work, which describes experimental models on this theme, that may be of a special interest for researchers. *The third part*, entitled *Reflections on Play in Animals and Humans*, is a comparative study which presents both discontinuities and progressive successions regarding play behaviour in its philogenetical evolution.

The *6th chapter* determines sport consideration, as it deliberates upon the contribution of the acquisitions in behaviour due to play practice and upon the problem of evolution/quantification of play conduct, the characteristics of play in humans as opposed to animals.

In the end of the volume, the researchers' attention is drawn on the study of the diversity of play conduct in human subjects: *the fourth part*, dealing with children's imaginative and symbolic plays and *the fifth part*, concerned with the perspectives of evolution in humans' plays, seen from a psychologic and anthropologic point of view.

The work accounts for a rich methodological set: the observation and experiment, mathematical modelling and computer simulation, respectively.

The volume is dense in information, as each presentation aims at a conclusion of practical value, addressed to most varied domains: pedagogy, psychology, sociology, biology, sylviculture, zootechny.

In pedagogy, for example, it is essential to reveal the educational value of play, as an emphasis on the instructive-educational process. In the present book, this aspect is revealed through a progressive succession from children's conducts to adults' ones.

The before-mentioned succession requires two situations:

1. The same conduct appears at both child and adult;

2. One and the same conduct in child may be the basis of several modes of conduct in the adult (pp. 130).

Correlations between different variables emphasized close connections between children's plays and certain conducts in adulthood — such as sociability, symbolization, language communication.

On these grounds, the book *Play in Animals and Humans* may be recommended as an interesting study, containing data that arise attention along its lecture, and also suggest more practical operating in application inthe field of practice.

VASILE CHIŞ

Alexandru Boboc, Adevăr şi conştiinţă istorică, Editura politică, 1988

„Ce este hermeneutica?" — iată o întrebare care poate părea lipsită de fineţe, astăzi, după consumarea atîtor tentative contemporane de reconstrucţie şi circumscriere a metodei; şi care poate lua prin surprindere pe cel bine informat în domeniu, dar fără obişnuinţa de a avea permanent în vedere o definiţie anume, pe cît de simplă tot pe atît de imediat utilă. Felurite răspunsuri, angajate inexplicit în hăţişul erudiţiei, pot fi degajate din cartea *Adevăr şi conştiinţă istorică* aparţinînd lui Alexandru Boboc, profesor de istorie a filosofiei la Universitatea din Bucureşti.

Este cu putinţă ca ea, hermeneutica, să constea în performanţa de „a-l înţelege pe un autor mai bine decît s-a înţeles el însuşi" (Dielthey)? Înţelegerea presupune, firesc, inter-legare; în plan conceptual şi, mai departe, în cel al judecăţilor. Gîndim prin diferenţă!, aceasta este substanţială şi gîndului şi gîndirii; fără diferenţă, ca „fenomen originar", ne-am situa în vacuumul epistemic al unităţii pure, premergătoare oricărui demers cognitiv; n-am putea — şi nici n-ar avea rost — să legăm subiectul de predicat, dacă acestea n-ar fi diferite. Iar întrucît sînt diferite, legarea lor este ferită de arbitrar prin observarea spontană a disciplinei semantice: nevoia de a obţine un sens. Dar mai departe, în planul ideilor,

ce anume va disciplina asociativitatea? Metoda, se va spune, cu bună dreptate. Simpla asociativitate spontană va fi călăuzită — uneori conștient, alteori nu — de o anume intenționalitate, de un orizont de interese alcătuit în limitele unei situații culturale date. Atunci hermeneutica ar trebui înțeleasă ca o tehnică de organizare a asociativității spontane, după norme de congruență și consistență logică, pe linia obținerii unei maxime relevanțe dintr-un fapt cultural dat (text, mentalitate etc.). Firește, autorul poate fi înțeles mai bine decît s-a înțeles el însuși (împotriva părerii despre sine, a unui Hegel de pildă, care spunea, spre sfîrșitul vieții, că *Fenomenologia* sa ar mai putea fi înțeleasă doar de către două persoane: de către el însuși și de către bunul dumnezeu...); aceasta întrucît resemnificările prezentului pun — în joc și în opera dată — un spor de semnificații, mereu altele, angajînd mereu un alt context.

Poate fi hermeneutica o „artă a comprehensiunii" (Gadamer)? — Desigur. Raționalitatea științifică rămîne pînă în prezent modelarea cea mai bine elaborată a raționalității. Și credem că Max Weber nu exagera deloc atunci cînd făcea constatarea că probleme universal istorice au stat numai în preocupările omului lumii culturii europene moderne; că o înlănțuire complexă de împrejurări a făcut ca tocmai pe acest teren să-și facă loc fenomene culturale, care sînt dispuse într-o direcție de dezvoltare de semnificație și valabilitate universală. În primul rînd, de pe pozițiile unei atari anverguri epistemice vor putea fi decodate optim, semnificativ, marile momente culturale ale umanității în ansamblu; opera și metoda unui Mircea Eliade vădesc cu prisosință aceasta. În context obiectul hermeneuticii devine studiul condițiilor de comprehensiune: în particular, modul în care este angajată subiectivitatea individului în procesul de penetrație ideatică presupus de comprehensiune, chestiuni de ordin psihologic mai degrabă, sau ceva mai mult în ordinea dessubiectivizării: raportul semantic/hermeneutic, teoria intensiunii semiotice etc.

Este, oare, îndeajuns să privim hermeneutica în sensul ei originar, doar ca instituire de interpretări alegorice (Origen, Augustin) pentru textele sacre? Performanțele acesteia sînt de netăgăduit, atît în ceea ce privește mijlocirea trecerii de la „litera" la „spiritul" textului, cît și în coordonarea părților în întreg, în interpretarea textului în context, materializate în tehnica „locurilor paralele". Tradiția rămîne, oricum, constitutivă demersului hermeneutic; se schimbă, însă, treptat concepția despre „text" și raporturile interpretului cu textul. Se conturează, în depășirea acestei tradiții, o conștiință de sine metodologică și, în plus, intervine și preocuparea pentru opera de artă, pentru creația umană în genere ca obiect al demersului de tip hermeneutic.

Este, oare, prea mult să concedem că prin hermeneutică ni se comunică, ni se vestește sensul autentic al ființei (Heidegger)? Acest filosof observă că hermeneutica se poate asocia cu numele zeului, „într-un joc al gîndului mai imperios decît rigoarea științei". Analogiile travaliului hermeneutic cu profilul și maniera lui Hermes sînt grăitoare: Hermes era considerat zeu al comerțului (întruchipa ideea de a transmite ceva, un bun, un mesaj); era patronul călătorilor (în care calitate sugerează depărtarea — a cunoașterii de obiect, a omului de esența ființei); era mesagerul zeilor către oameni (și un astfel de mesaj, prin natura sa, presupune nu doar un conținut de ordinul ființei pure, ci și o adaptare la modalitățile de recepție ale omului, o „interpretare"). Interpretarea, în înțelesul lui Heidegger, nu este „luarea la cunoștință a ceea ce este inteligibil, ci elaborarea posibilităților proiectate în comprehensiune", o dezvoltare a acestora pe latura relevării esențelor pline în simplitatea lor.

Iată doar cîteva interogații, schițate sumar, dimpreună cu posibile răspunsuri privitoare la natura hermeneuticii. Pshainaliza, existențialismul, structuralismul — poate că ar putea fi privite ca experiențe metodologice împlinite, dacă nu chiar încheiate, iar discuții pe aceste teme ca aparținînd deja interesului istoric. Hermeneutica este însă îndeosebi actuală, dovadă aprinsele discuții ce se mai poartă în jurul ei și, mai ales, virtuțile pe care le probează în procesul complex de reconstrucție a științelor umane. Reluarea tradiției clasice — scrie Alexandru Boboc — permite păstrarea unui echilibru între modern și postmodern, continuitatea între așezarea de tip clasic a valorilor și refuzul postmodern al raționalității. În stadiul actual al confruntărilor direcțiilor și stilurilor de gîndire, hermeneutica aduce proiecția teoretică a omului ca interpret, constituie o susținută pledoarie pentru umanism și raționalitate; ca și fenomenologia (cu care se solidarizează preferențial), hermeneutica aduce o metodă de lucru și un aparat conceptual necesar demersului critico-interpretativ, evaluării creației umane din lumea de astăzi.

NICOLAE IUGA

Michael Gelven, **Etre et temps de Heidegger** (un commentaire littéral), P.U.F., Paris, 1986

Intervalul de timp în care o operă se clasifică pare a fi determinat direct sau indirect, de ritmul și metodele de adaptare ale contemporanilor la problematica ei. Puține lucrări de filosofie au „incomodat" gîndirea contemporană așa cum a făcut-o *Ființă și timp* a gînditorului german Martin Heidegger. De la limbajul personal de-o incontestabilă autenticitate conceptuală și chiar metaforică, pînă la încărcătura teoretică sfidînd tradiționalitatea, *Sein und Zeit* părea destinată nu numai unei „malentendue" de natură contextuală și valorică, ci risca (și riscă) a nu fi înțeleasă chiar în limitele propriilor coperți (fără a mai vorbi de golirea substanțială de conținut a conceptelor heideggeriene prin traducere).

Cartea comentatorului american Michael Gelven apare ca un răspuns la aceste „dificultăți de adaptare" ale limbajului și gîndirii contemporane la lucrarea din 1927 despre ființă a lui Heidegger, încercînd o apropiere de text într-o manieră de nuanță alexandrină (avînd ve vedere precedențele „literale" ale comentatorilor alexandrini la Platon. Aristotel sau la Biblie) adică de urmărire și decodificare paragraf cu paragraf a textului gînditorului german. Fără a utiliza decît arareori uriașa bibliografie, care în cazul lui Heidegger poate deveni un element de derută. Gelven încearcă o interpretare în „circuit închis", în limita strictă a lui *Sein und Zeit* amintind rar chiar și lucrările ulterioare ale lui Heidegger, cele de după așa-numita „Kehre". Cartea lui Gelven nu este o introducere în gîndirea heideggeriană în ansamblul ei, de tipul isagogei porfirice la *organonul* aristotelic. ci mai degrabă un enchiridion (manual, călăuză) prin *Ființă și timp*.

Teza de introducere a comentatorului este că *Sein und Zeit* este o „descriere fenomenologică a eului transcedental" în raportările sale esențiale la ființă. Ființa (întrebarea asupra semnificației ființei) va fi orizontul în fața căruia și de la/spre care se va îndrepta *Daseinul* cu modalitățile sale de a fi. Eul transcedental, concept de origine kantiană (Heidegger a scris *Sein und Zeit* la Marburg, centru neokantian) va fi abordat din două zone diferite: cea a reevaluării termenului de ființă, care la greci fusese fundamental, și cea de-a doua ,utilizarea metodei fenomenologice husserliene. Analizînd fenomenologic problema ființei (în fapt, a *Daseinului)* Heidegger va pune bazele a ceea ce el însuși a numit „analitica existențială". Intervenția ontologiei (sau mai exact, reconstituirea ei) presupunea reinterpretarea eului, a lumii, a existenței dintr-o nouă situare, acestea ne mai fiind entități obiective (de tip științific) ci moduri de a fi. Starea de obiect va fi înlocuită cu cea de existent, prima nefiind relevantă ontologic. „Ceea ce este lumea cu adevărat nu este important în acest caz, ceea ce este important este ceea ce înseamnă pentru mine faptul-de-a-fi-în-lume", afirmă Gelven.

Pe de altă parte, metoda heideggeriană, definită ca o fenomenologie hermeneutică, a putut fi acuzată, în special de gînditorii fenomenologi ortodocși, de a fi o „contradictio in terminis", fenomenologie însemnînd „Zu den Sachen selbst" în timp ce hermeneutica este interpretare a unui dat oricare ar fi el: de fapt, o așa-zisă contradicție între evidența prin epoche și interpretare; dar hermeneutica heideggeriană, arată Gelven înseamnă o trecere de la întreaga existență vagă și neanalizabilă spre părți (faptul existențial izolat: faptul de a-ți fi frică, de exemplu) și de aici la un nou întreg, la comprehensiunea ontologică a existenței, rezolvînd prin această mișcare circulară, atît faptele cît și interpretarea. Hermeneutica devine acea analiză prin care sensul diferitelor moduri de a exista poate fi transportat de la limbajul nediferențiat al existenței cotidiene la limbajul comprehensibil al ontologiei fără a distruge maniera prin care se revelează acest sens în viața de toate zilele. Deci, de la sensul implicit al unui fapt existențial la explicitarea ontologică. A te întreba despre ființă, despre semnificația ei, înseamnă a face explicit ceea ce era implicit, „vaga comprehesiune a ființei" prezentă ca un fapt la toți oamenii. „După Platon — exclamă Michael Gelven — nici un gînditor nu a făcut atît de bine sinteza teoriei cu practica".

Utilizînd următorul tabel

Obiect de studiu	Ființa (Sein)	ființdul (Seiende)
Tipul analizei	ontologică	ontică
Termenii analizei	existențiali	categorii
Statut de ocurență	facticial	factual
Tip de conștiință de sine	existențială	existențială

Gelven va lămuri legitimitatea întrebării despre ființă pe parcursul întregii cărți, arătînd că ființa nefiind o entitate (definibilă, valabilă prin sine) nu poate fi analizată prin categorii (în manieră substanțialistă) ci numai ontologic prin analiza indirectă a modurilor de a fi care revelează *Daseinului* ființa. Analitica existențială (prima parte a cărții lui Heidegger) va fi o analiză preliminară a diferitelor moduri de a fi ale Daseinului, a existențialilor. Dar cel care se întreabă despre ființă este omul. Identitatea om-*Dasein* este însă inoperantă. Nu tot ceea ce este omul deschide către ființă, după cum *Daseinul* poate fi ceva mai mult decît simplu om. Gelven va evita așezarea lui Heidegger printre antropologi sau psihologi conform comentatorilor care susțin că în loc de o analiză a ființei (așa cum arată titlul) Heidegger a oferit o lucrare despre om: dar singur omul are capacitatea de a reflecta ființa, Heidegger refuzînd astfel să separe studiul ființei de studiul asupra omului, ceea ce nu înseamnă că începe cu omul și sfîrșește cu ființa și nici că începe cu ființa și sfîrșește cu omul.

Fixarea terminologică (*Sein, Seiende, Dasein, Zuhanden, Vorhanden, in-der-Welt-sein, Sorge* etc.) nu ocupă capitole separate, grupate tematic în lucrarea comentatorului american. Nefiind o analiză tematică nici un portret de ansamblu al gîndirii heideggeriene ele se înșiruie în necesitatea apariției lor în cadrul textului, desfășurîndu-se conceptual conform gînditorului german.

Modurile de existență (existențialii) a căror analiză va revela semnificația ființei pentru *Dasein*, se dezvoltă între percepția generală a lumii care ni se oferă *(in-der-Welt-sein)* pînă la existențialul specific *(Sorge, grija)* care dă *Daseinului*, la modul cel mai direct, conștiința propriei sale existențe.

Avînd aceleași premise ca și *Ființă și timp* cartea lui M. Gelven „descoperă" ceea ce însuși Heidegger descoperise, raportul de identificare cu opera gînditorului german neexcluzînd însă „maxime" heideggeriene în afara paragrafelor.

Este cazul paragrafului 31, cel despre înțelegere, pe care comentatorul american îl consideră fundamental, cheia întregii lucrări despre ființă.

Înțelegerea *Verstehen* este pentru Heidegger tot un existențial. Valoarea sa nu este numai una cognitivă arătînd cum gîndim, ci arată mai ales cum existăm. Dar cum se realizează revelarea existenței pentru Dasein prin înțelegere? Aici Heidegger introduce termenul *Seinkönnen*, faptul de-a putea fi, putința de a fi (engl.: *potentiality-for-Being*; franc: *pouvoir-être, le potentiel-a-être*). Ca ființe umane noi sîntem conștienți de propria noastră posibilitate de a fi, spre deosebire de obiecte care nu au această posibilitate. Legătura noastră cu posibilul este chiar mai puternică decît cea cu realul. Dar cum este posibilă însăși conștiința posibilului? Pentru că o avem în noi, ca o anterioritate, ca un apriori. De aici putința de a cunoaște posibilul întrucît îl avem în noi. Funcția principală a înțelegerii va fi de proiectare *Entwurf* a posibilului către *Dasein*. Acest lucru este posibil deoarece *Daseinul* însuși are capacitatea, putința de a fi. Din punct de vedere heideggerian noi putem cunoaște posibilul pentru că îl avem în noi. Dar lumea posibilului nu se extrage din experiență, nici nu este rezultatul unui act de gîndire, ci derivă din structura de existență a celui ce caută. Comprehensiunea împreună cu situația afectivă, sentimentul situației *Befindlichkeit* ce relevează facticitatea *Daseinului* sînt două moduri prin care *Daseinul* ia cunoștință că este în lume. Rolul comprehesiunii al înțelegerii va crește odată cu funcționarea sa ca interpretare *Auslegung*. În stadiu de interpretare aceasta va face explicit proiectul implicit, ceea ce trebuie interpretat. Consecința metodologică va fi extinsă pînă la raportul cu temporalitatea și de aici la posibilitatea cunoașterii ființei pe care o deținem dinainte și pe care o putem reflecta.

Analiza făcută paragrafului 31 sau celebrelor: „Das Sein dieses Seienden ist je meinen", „Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz", „Ființa ființă-

rii este întotdeauna a mea", „Esența Daseinului rezidă în propria-i existență", părăsesc variantă metodologică inițială a lui Gelven, adîncind și accentuînd interpretarea, în defavoarea comentarului diligent, dînd și cele mai bune pagini ale cărții.

Odată cu analiza primului existențial (faptul-de-fi-în-lume) derularea se suprapune pe cea din *Sein und Zeit:* prioritatea posibilului, situația afectivă, comprehensiunea, teoria sensului, limbajul, Sorge, realitatea și avîntul, adevărul, angoasa ca existențial ce relevă nimicul, prezentarea cărții lui Michael Gelven însemnînd a glosa un comentariu. Existența în bibliografia heideggeriană a unui comentariu *literal* (literal mai înseamnă și o traducere *literală* a sintagmelor heideggeriene) care încearcă să transforme o carte așa-zis esoterică într-o lucrare exoterică, comprehensibilă chiar neofitului, creează impresia unei facilități a cărții lui Heidegger, consfințindu-i însă clasicitatea. Reprezentînd un mod pedagogic american de simplificare eficientă a lecturii prin deproblematizare, nu înseamnă că „Sein und Zeit" nu-și păstrează în continuare aura esoterică. Dezvoltării silogistice, povestirii comentatorului american, Heidegger însuși i-ar fi putut răspunde: „keine Geschicht zu erzählen"... aber es ist eine zu verstehen.

FLORIN ARDELEANU
MIHAI T. APOSTOL

Claude Klotz, **Je ne veux plus aller à l'école**, Balland, 1987.

Claude Klotz promovează un gen de literatură dificil de încadrat în taxonomiile consacrate. Fără să fie beletristică, *Nu mai vreau să merg la școală* nu este nici un rezultat al unei cercetări științifice, nici eseu teoretic. Este o istorie a „temerilor și nu a bucuriilor" autorului, ca elev și apoi ca profesor, o expunere a experienței angoasei nutrită pe fondul relațiilor și a constrîngerilor specifice mediului școlar. Expunerea are pentru autor o funcție exorcizatoare deși țelul declarat este acela de a oferi elevilor și profesorilor (și, am putea spune, „specialiștilor" psihopedagogi) elemente care să le permită să se înțeleagă pe sine și fiecare pe celălalt. Frica, anxietatea, angoasa, sînt alimentate de chiar cadrul de desfășurare a activității școlare, de exemplu de momentul de începere, în fiecare an, a cursurilor. „Școala nu are șansă. Ea începe cu toamna și asta nu-i face o bună publicitate. Ea începe cu sfîrșitul verii și cu debutul ploilor mohorîte, se naște cînd totul moare, se deschide cînd se ascunde soarele. Este împotriva curgerii naturii, intrarea în clase este intrarea în frigul iernii. Toate acestea n-ar fi încă prea grave dacă n-ar însemna, înainte de toate, întreruperea zilelor de libertate ale vacanței". Se constituie astfel un cadru dintru început apăsător, atît pentru profesori cît și pentru elevi. Apăsarea poate genera ostilitate reciprocă, ostilitate care se resimte, în proporții diferite, de ambele părți ale catedrei. Ostilitatea este resimțită mai degrabă de elevi datorită „forței" superioare a profesorului, forță cu atît mai mare cu cît elevii sînt de vîrstă mai mică. Klotz realizează un demers accentuat introspectiv pentru a putea decide, ca profesor, care sînt temerile elevului, cum trebuie să se comporte pentru a le depăși, dar și care sînt propriile sale temeri și care este ecoul lor în comportamentul său. Analiza introspectivă a propriei experiențe școlare îl conduce la concluzia că, în fond, teama l-a format, că este ceea ce este ca urmare a sentimentului continuu de teamă cu care au fost impregnate toate acțiunile lui de elev. „Teama de luni dimineața", de lecțiile rău învățate, teama de școală. Teama nu are însă numai surse „obiective". Ea este alimentată și de comportamentul profesorilor. Neînțelegerea motivelor acțiunilor cadrelor didactice cu apetență dictatorială și metode discreționare, inconsecvența acestora, generează tensiune, derută, teamă („mă terifiau"-își amintește autorul). Elevul nu înțelege motivele urii, comportarea acelor profesori care se mișcă într-o lume imprevizibilă și prin aceasta mereu amenințătoare. Astăzi el însuși profesor, Klotz găsește aceste motive în delasarea, rutina, oboseala, pedagogia perimată, ideologia „militaro-clovnescă", împărtășită de colegii lui. Utilitatea unei întreprinderi de acest tip rezidă în aceea că oferă posibilitatea resuscitării unei problematici desconsiderate, neconștientizate adesea. În sfera fricii nu există statistici, afirmă autorul pentru a justifica alura insolită a abordării. Ceea ce se realizează astfel, mai mic relevant, este faptul că se oferă, mai puțin elevilor și mai mult cadrelor didactice idei apte să le amelioreze conduita

contribuind la o sporire a lucidității unei conștiințe pedagogice". Indirect, Klotz oferă material și justificarea unei abordări propriu zis științifice (care să uzeze inclusiv de statistică) a unei porțiuni a fenomenului școlar, aceea a experienței fricii, a cauzelor și implicațiilor sale.

LIVIU MATEI

Nicola Abbagnano, **La saggezza della filosofia. I problemi della nostra vita**, Rusconi, Milano, 1987.

Înțelepciunea filosofiei ,apărută la doi ani după *Înțelepciunea vieții* (1985), reprezintă o posibilă interpretare și o evaluare a filosofiei de după Nietzsche, interpretare și evaluare realizate dintr-o perspectivă care fără să fie concentrat expusă transpare limpede în modul de raportare la ideile analizate (subscriere, amendare, respingere). Abbagnano consideră că filosofia trebuie, în primul rînd, să facă înțeleasă lumea așa cum este pentru a contribui la îndepărtarea elementelor maligne și distructive, pentru a garanta pacea și progresul. Relevarea măsurii în care filosofia, filosofiile corespund acestui deziderat, configurarea sistemului de idei cel mai adecvat acestui scop sînt principalele obiective urmărite pe parcursul lucrării. Ea poate fi însă citită și ca o istorie a filosofiei, cîtă vreme structura fiecăruia dintre cele 24 de studii se constituie dintr-o expunere a unei concepții, o plasare a sa în contextul considerat cel mai potrivit pentru a o înțelege și o valorizare. Formația de istoric al filosofiei a lui Abbagnano răzbate în cîteva viguroase angajări de elucidare istorico-filosofică: accentuarea (odată cu Karl Löwith) a rolului central jucat de cosmologie în opera lui Nietzsche, dezvăluirea unei deturnări a filonului freudian originar în opera unora dintre reprezentanții Școlii de la Frankfurt, indicarea influenței lui Einstein în filosofia contemporană, a unei linii de filiație Kierkegaard-Wittgenstein etc. Excursul istoric, se observă, nu este niciodată neutru. El servește tocmai pentru a așeza o anumită concepție astfel încît să își ofere fața cea mai relevantă din perspectiva intenției constructive a autorului, eliberat el însuși de necesitatea teoretizării îndelung susținute. Construcția apare atunci ca o clădire din materiale „prefabricate", ajustate completate și îmbinate după un plan prestabilit. În acest context, „moartea lui Dumnezeu" proclamată de Nietzsche, apare drept punct de plecare nu doar al unei noi morale ci și al unei noi problematici filosofice, preponderent urmărită de Abbagnano. El respinge „antideterminismul ciudat" al lui Nietzsche, după cum va respinge și determinismul de tip marxist, spenglerian sau freudian. Tematizarea raportului determinism-libertate străbate de astfel lucrarea pînă la capăt (ultimul studiu îi este consacrat lui Cioran). Este vorba în fapt de a găsi o astfel de tratare și de „rezolvare" a acestui raport care să permită asigurarea securității raporturilor inter-umane, progresul social. Opțiunea lui Abbagnano se îndreaptă spre o filosofie de tipul celei care ar rezulta dintr-o îmbinare a ideilor lui Weber cu cele ale lui Einstein și cu cele ale lui Maritain (în primul rînd, pentru că există ceva de reținut la toți ceilalți). Astfel, el respinge indeterminismul pentru că lasă omului sau disperarea în fața nemărginitului hazard, sau orgoliul nelimitatei sale forțe de creație, după cum respinge determinismul universal pentru că fie că îl desconsideră pe om (Spengler este acuzat de a fi elaborat o concepție permisivă față de ideologiile de tip fascist, determinismul său fără fisuri constituind un suport pentru afirmația că este îndreptățită distrugerea omului drept calitate neglijabilă într-o ordine mai înaltă), fie că îi oferă iluzia unei existențe anterioare „autentice", sau a unui utopic viitor fericit (Marx, Fromm, Heidegger etc). Consecvent cu ceea ce a scris anterior, Abbagnano ilustrează astfel un existențialism care vrea să surmonteze minusurile altor concepții existențialiste, un existențialism influențat poate de perspectiva senectuții (avea 86 de ani la apariția cărții), care caută să stabilească o „dreaptă măsură" între individualism și colectivism, între ateism și religiozitate, între indeterminism și determinismul universal, între dogmatismul pesimist și cel optimist. El acceptă odată cu Weber că nu există un traiect previzibil al istoriei, cîtă vreme determinismul social nu este rezultatul acțiunii decisive a unui mereu același factor. Pentru Weber factorii fundamentali alternează imprevizibil, rolul omului în acest context fiind uneori decisiv (personalități

charismatice), alteori neglijabil. Imposibilitatea previziunii sigure, datorată alternanței factorilor fundamentali, caracterul relativ al cunoașterii științifice lasă loc, în concepția lui Abbagnano, și religiei, ba chiar și astrologiei (împotriva celor spuse de Fromm despre caracterul alienant al astrologiei), și în general oricărei „forțe" apte să ofere omului un instrument de apărare împotriva angoasei generate de nesiguranța existențială, pe un plan mai înalt, pentru a-i oferi protecție împotriva propriei vanități (omul ca Dumnezeu omnipotent) dar și împotriva disperării. În concepția lui Abbagnano, Dumnezeu nu este nici transcendent, nici imanent (nici măcar ca forță malefică, în viziunea anti-teologiei), ci apare mai degrabă ca o forță obscură, fără existență obiectivă, o forță la a cărei existență se concede pentru a oferi omului o formă de siguranță (care este ea însăși iluzorie cîtă vreme nu este unanim împărtășită, fapt de care Abbagnano, ridicîndu-se el însuși împotriva iluziilor, îl ignoră). Odată cu Einstein acceptă ideea științei drept „joc" reglat de un corpus de reguli provizorii care asigură eficiența în raporturile instrumentale om-lume (este circumscris la Einstein un concept de „joc" foarte apropiat de cel al lui Wittgenstein). Cu Maritain împărtășește un realism de origine aristotelico-tomistă și dubla acceptare a religiei și a științei (împotriva celor care acceptă fie doar știința, fie doar religia, împotriva lui Croce de exemplu, care le repudiază pe amîndouă, religie și știință a realității obiective, cîtă vreme există doar Spiritul și cunoașterea sa). Abbagnano înaintează astfel spre o concepție în care libertatea există ca posibilitate de a construi cunoașterea, lumea, societatea, o construcție care nu este liberă de orice determinări și limitări. Acceptarea acestora este menită să vindece de orice dogmatism mesianic sau anarhist în favoarea unui „umanism realist", care să permită îmbunătățirea continuă a condiției umane. Conform acestei poziții este necesară acceptarea a tot ce permite o astfel de îmbunătățire, respectiv acea specie insolită de religie secularizată.

Deși atacabile, tezele lui Abbagnano nu încetează să intereseze, atît ca judecăți de considerație istorico-filosofică, după cum și ca elaborare originală. Modul de argumentare mizează adesea pe confruntarea concepțiilor analizate cu atitudinile la care promotorii lor au fost obligați în situații determinante. De aici este dedusă valoarea pozitivă sau falaciozitatea acestor concepții. Croce a trebuit să-și revizuiască concepția cu privire la istorie ca manifestare a Spiritului care l-ar fi obligat la acceptarea fascismului. O discuție asemănătoare îl privește pe Heidegger. Teza de inspirație nietzscheană a iubirii lumii așa cum este, odată asumată devine una din cauzele apropierii, fie și temporară, de nazism. Perspectiva existențială determină, previzibil, o anumită lectură, o anumită selecție a temelor. Această lectură rămîne coerentă datorită forței interpretative a autorului. Perspectiva apasă și asupra construcției originale, fără a împiedica prin aceasta dialogul cu alte poziții și perspective, oferind un punct de raportare în orice discuție filosofică angajată în tratarea acestui tip de probleme.

LIVIU MATEI

Jose-Guilherme Merquior, Foucault, P.U.F., Paris, 1988.

Cînd se stingea din viață în 1984, M. Foucault lăsa în orizontul filosofic contemporan o perspectivă sumbră și tulburătoare prin semnificația ei. Gînditor de referință al veacului nostru, figură centrală a filosofiei franceze după Sartre, Foucault a îmbinat discursul filosofic cu analiza istoriografică. Încercînd să, prezinte imaginea modernului ca societate „panoptică" dominată de binomul cunoaștere — putere. O altă idee centrală în construcția foucauldiană este considerarea cunoașterii ca fiind relativă la o anumită *episteme*, reducînd astfel adevărul la celebra formulă nietzscheaniană de minciună necesară unei anume categorii de oameni.

Bineînțeles, această perspectivă a stîrnit numeroase reacții, între acestea se înscrie și lucrarea lui Jose-Gullherme Merquior autorul mai multor lucrări de istoria ideilor. Monografia sa *Foucault* se erijează într-o aspră critică a operei foucauldiene întrucît, așa cum ne mărturisește autorul, ea nu este numai „o trecere în revistă fără partinire a ansamblului principalelor texte" ci și-

„examinarea unei mari părți din literatura critică suscitată de respectiva operă".

După o succintă schiță biografică, Merquior trece la încadrarea gînditorului francez în contextul specific al epocii sale. După „epuizarea existențialismului" filosofia franceză se află într-o dilemă: împrumutarea metodei analitice de la Husserl și Heidegger sau căutarea unei noi strategii. Alegînd a doua variantă, filosofia franceză, metamorfozată în „litero-filosofie" se alimentează cu „prestigiul științelor umane". În particular, Foucault se îndreaptă spre istorie.

Urmînd mărturisirile filosofului francez, Merquior stabilește ca scop fundamental al discursului foucauldian „istoria prezentului". „Descoperirea conceptelor subiacente a cîtorva practici esențiale ale culturii moderne, înlocuirea lor într-o perspectivă istorică, iată care e scopul tuturor principalelor opere ale lui Foucault".

Delimitînd poziția filosofului în problema raționalității față de diverse poziții (Kant, Weber) autorul definește întreprinderea foucauldiană ca „tentativă de cercetare asupra raționalității moderne conducînd la sondarea fundamentului științelor sociale".

Merquior recunoaște, cel puțin în principiu, meritul programului foucauldian de a „încerca în mod deschis să termine cu noțiunea cețoasă a unei rațiuni unitare, ecou al subiectului transcendental al metafizicii idealismului clasic". Importanța acestei încercări rezidă în eliberarea de o viziune mult prea antropomorfică a lumii. Aproape fiecărei cărți a lui Foucault i se consacră cîteva capitole în care prezentarea propriu-zisă a cărții este urmată de un volum impresionant de critici. Printre autorii citați în mod constant se numără: Peter Sedgwick, Pamela Major — Poetul, Michel Serres.

În analiza primei lucrări de răsunet a filosofului francez — *Histoire de la folie*, — întrebarea — leitmotiv este; în ce măsură istoria lui Foucault este conformă cu faptele? Merquior recunoaște în mare parte obiectivitatea lucrării, aducîndu-i doar trei obiecții; accentul pus pe „dialogul" cu nebunia care ar fi existat în Evul Mediu și Renaștere, opus segregării acesteia din epoca modernă; insistența de a vedea în epoca clasică o perioadă fără precedent; terpiilor utilizate de Tuke și Pinel ca metode radical noi. Aceste critici nuanțate de cele ale altor autori duc în final la concluzia că deși nu trebuie să vedem idilic psihiatria începuturilor, nu trebuie nici să cădem în extrema foucauldiană.

Cea mai amplă analiză îi este consacrată lucrării fundamentale a lui Foucault *Les mots et les choses*. Se subliniază că, deși nu filosoful francez a fost primul care a detectat discontinuitățile cunoașterii, el a fost primul care le-a disecat. Arheologia foucauldiană e caracterizată ca „heterologie" întrucît *epistemeul* omului este „regatul dubiului său (...), al „ne-gînditului" termen prin care Foucault designează tot ceea ce este exterior reprezentării pe care omul o are despre el însuși într-un oarecare stadiu dat al cunoașterii".

Prima acuzație importantă adusă „arheologiei științelor umane" este prezentarea *epistemei* ca aplicație generală deși ea se sprijină pe o bază atît de restrînsă de documente științifice.

Faptul că Foucault înfățișează ruptu-rile epistemologice ca membrane perfect etanșe și prezintă *episteme*-urile ca monoliți, constrînge arheologia să nu ignore șase categorii de fenomene. Este vorba de probleme interepistemice (curentele de gîndire transepistemică întîrzierile epistemice, „întoarcerea" conceptelor sau a tiparelor conceptuale care odată redescoperite sînt capabile încă de a inspira fructuoase cercetări științifice) și de realități intraepistemice (considerate sincronic, *episteme*-urile prezintă o mare eterogenitate; „prăbușirile" ce au loc în cadrul unei *episteme*; rupturile intraepistemice). Sînt criticate unele interpretări tendențioase cum ar fi de exemplu minimalizarea diferenței între știință și magie în Renaștere, sau reducerea importanței matematizării în epoca clasică. *Les mots et lens choses* este comparată cu *Genealogia moralei* nietzscheniană întrucît și concluzia foucauldiană este că „adevăratul secret al lucrurilor este că ele au esență secretă, nici origine ascunsă, nici solnumenal". Această idee este decantată și din analiza unei lucrări, *Archeologie du savoir:* Foucault nu caută o *Urstruktur*.

Abordînd „tabloul societății carcerale" Merquior remarcă o ușoară schimbare în structura epistemică; rupturile nu mai sînt absolutizate, sînt pomenite tranziții și continuități epistemice.

Cele două „scenarii" (ale supliciului și ale închisorii) sînt considerate adevărate dar modul în care Foucault înfățișează ansamblul proceselor este văzut ca „maniheist". Istoria este o realitate mult mai amestecată.

Din punct de vedere istoric, *Surveiller et punir* comportă trei „falii": se înșeală asupra anumitor fapte importante pe care se fondează, evoluează disproporționat unele date istorice, natura explicațiilor date este necorespunzătoare.

Trecînd la analiza ultimei opere, Merquior remarcă suspendarea totală a cezurilor interepistemice. Punînd față în față extremele „periplului" său literofilosofie ,autorul observă că în *Histoire de la folie* Foucault se confruntă cu problema semnificației nebuniei pentru ceilalți în *Histoire de la sexualité* este preocupat de semnificația sexului pentru sine însuși.

În urma acestor analize particulare, Merquior trece la „deconstrucția" sistemului deconstrucției foucauldiene. Este atacată poziția filosofului francez față de știință, genealogiile care ocolesc probleme esențiale ale contemporaneității (naționalism, democrație, etc.) Foucault este așezat în cercul acelor filosofi care „impresionează, nu conving."

Principala obiecție adusă demersului foucauldian este semnalarea unei contradicții de tipul „mincinosului": dacă nu există decît diverse interpretări fără adevăr, cum își poate susține Foucault adevărul propriei construcții?! Ne permitem însă remarca faptului că acest paradox nu e decît forma mai ascuțită pe care o are — dacă e să-i dăm crezare lui Noica — fiecare filosofie, „căzînd astfel în cerc".

Încercînd să realizeze o analiză exhaustivă a operei foucauldiene, Merquior ia în considerare și o serie de lucrări mărunte, articole diverse, textele televizărilor. Dar, așa cum se întîmplă de multe ori, aceste texte au uneori un caracter mai puțin elaborat, prin ele transpar o serie dle stări de spirit momentane, fiind deci mult diferite de ceea ce am putea numi „opera perenă". Între aceste două nivele ale creației foucauldiene nu se face distincția necesară. De aceea, caracterizarea dată lui Foucault de neo-anarhist, deși o acceptăm, trebuie „inmlădicată". Este considerat anarhist în sensul că preferă mișcarea revoluționară descentralizată, face elogiul luptei particulare și manifestă neîncredere față de intitutiv, iar neo-anarhist pentru că spre deosebire de anarhismul clasic este anti-utopic și iraționalist. Ori cel puțin primele două trăsături ,desprinse din diverse articole, nu apar în cele peste zece volume publicate. De asemenea „de — construcția" foucauldiană poate fi privită și ca un semnal de alarmă la adresa civilizației și culturii moderne — absolut îndreptățit — care face ca epitetul de „anarhist" să-și dilueze nunța peiorativ-negativă.

Deși, propunerea finală de a vedea în Foucault fondatorul *Kathedernihilimus*-ului francez, trebuie privită cu rezervă demersul critic a lui Merquior se relevă a fi unul de o mare acuitate. Sperăm că, așa cum se întîmplă uneori în mod fericit „deconstrucția" sa va fi o „reconstrucție" a mesajului lui Michel Foucault în cultura modernă.

DAN ȘANTA

Bernard d'Espagnat, **Une incertaine réalité: le monde quantique, la connaissance et la durée**, Ed. Gauthier-Villars, Paris, 1985.

Autorul, director al Laboratorului de „Fizică teoretică și particule elementare" de la Universitatea din Paris, XI Orsay, încearcă în lucrarea mai sus-numită o explorare în vastul, dar și necunoscutul domeniu al lumii fizice microscopice, oferind cititorilor o reușită sinteză teoretică privind stadiul actual al mecanicii cuantice, dar și implicațiile ei în hermeneutica ontologică.

D'Espagnat consideră încă din introducere că fizica actuală impune efectuarea unei distincții terminologice, între două noțiuni desemnate ambele prin termenul de „realitate"". Pe de o parte *realitatea independentă*, definibilă ca ansamblu, ca totalitate a ceea ce este (dacă Dumnezeu există sau dacă lumea există în sine, ele sînt reale în acest sens). *Realitatea empirică*, pe de altă parte, ce se definetșe ca „ansamblul tuturor fenomenelor cu care omul vine în contact".

Odată făcută această dihotomie, se ridică o întrebare: e posibilă eliminarea uneia dintre cele două noțiuni în favoarea celeilalte? În funcție de răspunsul dat acestei întrebări, e de părere

autorul ,s-au conturat în fizica şi ontologia contemporană două poziţii distincte. Curentul pozitivist, cu ample deschideri şi influenţe în filosofia secolului XX, susţine teza posibilităţii renunţării la conceptul de „realitate independentă" din considerentul lipsei sale de sens. Se observă uşor în această poziţie un refuz categoric al metafizicii, înţeleasă ca speculaţie filosofică lipsită de ancorarea în empiric. O a doua mare orientare fizico-filosofică o reprezintă concepţia realist-materialistă, care încearcă să reducă noţiunea de „realitate empirică" la cea de „realitate independentă", văzînd în fenomene însăşi „ţesătura" constitutivă a realului. Profesorul francez îşi va structura, dealtfel, lucrarea pe ideea unei posibile aceptări a „dualităţii filosofice a existenţei şi fenomenului". Această acceptare se bazează atît pe datele ştiinţei contemporane, care susţin dualitatea respectivă, cît şi pe contraargumentele care fac ca nici o poziţie din cele două să nu fie invulnerabilă la datele bulversante ale ştiinţei.

În spiritul acestor premise teoretico-metodologice, şi pe scheletul oferit de această controversă, lucrarea încearcă să răspundă la cîteva întrebări de stringent actualitate, născute din efortul ştiinţific, cum ar fi cea a legăturilor fizicii contemporane cu teoria cunoaşterii, implicaţiile mecanicii cuantice în problema indeterminismului sau a ireversibilităţii temporale, a raportului cauzalitate-durată sau a anonseparabilităţii cuantice, întrebări ce răscolesc conştiinţa filosofică a sfîrşitului de secol XX, constituindu-se în adevărate „sfidări" la adresa ştiinţei, după cum fericit se exprimă Mihai Drăgănescu într-un recent eseu.

Autorul îşi precizează apoi şi mai clar obiectivul, anunţînd că acesta nu e de a expune rezultatele ştiinţifice în stare brută, ci „de a ajunge la o concepţie a realului care să fie în concordanţă cu cunoaşterea noastră actuală", adică la o concepţie epistemologică generală la caracterul cuantic al legilor de bază ale fizicii şi, în acelaşi timp, aferentă lor.

Expunerea propriu-zisă e divizată în trei mari părţi, raţional construite şi structurate în funcţie de chiar obiectivul propus de autor.

Prima parte, intitulată *Instrumentalismul şi ştiinţa*, aduce în discuţie un important set de probleme legat de ceea ce se poate numi „filosofia experienţei", „pozitivismul fizic" sau chiar „instrumentalism" dacă se înţelege prin acesta o teorie „eventual matematizată" concepută ca instrument de previziune a datelor experienţei.

Autorul deschide acest capitol cu cîteva necesare precizări noţionale, în scopul conceptualizării şi operaţionalizării termenilor integraţi în demersul teoretic ulterior. Instrumentalismul sau pozitivismul fizic, întemeiat de şcoala de la Copenhaga şi avîndu-şi rădăcini în sistemul teoretic einsteinian, în consonanţă cu pozitivismul şi mai tîrziu cu neopozitivismul logico-filosofic, constituie fundamentul pe care s-a elaborat întreaga fizică contemporană. Faţă de această poziţie însă, autorul mărturiseşte că se află „departe de a fi satisfăcut pe toate planurile". Aceasta nu înseamnă respingerea totală a concepţiei respective, ci abordarea ei în spirit critic, pentru desprinderea ideilor valoroase pe care le cunoaşte. D'Espagnat trece în revistă reproşurile aduse de raţionalismul critic pozitivismului fizic: sterilitatea, subiectivismul şi orizontalismul, critici care însă trebuie făcute cu rezervă, tocmai pentru a nu nega elementele viabile, de rezistenţă ale instrumentalismului. Dealtfel, autorul subliniază inconsistenţa unora dintre aceste critici, considerînd că însăşi teoria popperiană poate fi „acuzată" de un „orizontalism al testabilităţii pe termen scurt a teoriilor".

Fizicianul şi filozoful francez transbordează disputa în cauză în cîmpul filosofiei, descriind-o ca o controversă între şcoala de la Viena şi raţionalismul critic al lui Popper în ceea ce priveşte ma ialeş problema inducţiei şi a logicii inductive.

Partea a doua a lucrării, intitulată *Realismul fizic şi fizica de azi*, se constituie într-un demers analog primei părţi, fiind vorba în acest caz de opţiunea realist-fizică sau materialistă, ca o concepţie închegată şi structurată despre lume în general, despre lumea fizică macro- şi microscopică în special.

Realismul fizic contemporan reprezintă, după Bernard d'Espagnat, versiunea modernă a ceea ce filosofia clasică numeşte uneori „realism transcendental", adică concepţia conform căreia nu se poate face nici o distincţie esenţială între realul în sine şi ansamblul fenomenelor. După o perioadă de re-

cul, această teorie a renăscut în a doua jumătate a secolului nostru ca o reacție față de „discursul din ce în ce mai axat pe limbaj", și ca o încercare de depășire a „interdicțiilor" fixate de pozitivism.

Într-o expunere deosebit de interesantă, cu argumente dintre cele mai recente ale fizicii, autorul face o radiografie minuțioasă a realismului fizic, înțeles ca o concepție ce admite cognoscibilitatea realității independente. În lumina unor teze lansate de mecanica cuantică, de genul „principiului nonseparabilității", sau în condițiile emiterii ipotezei despre existența unei „obiectivități forte", autorul lucrării recenzate ajunge la concluzia că realismul fizic reprezintă „un ideal de care sîntem extrem de îndepărtați".

Ultima parte a lucrării, instituită *Cauzii, realul și timpul*, constituie o reușită sinteză ce problematizează întrebări privind complexitatea lucrurilor și ireversibilitatea timpului conceptul de „real în sine" și de „real sensibil", dilema „real-sens", în fizica contemporană, întrebări provenind din analiza efectuată în primele două părți.

Această parte reprezintă, pentru cei interesați, un vast material bibliografic ce dă măsură capacității de sinteză filosofică a autorului, a capacității de integrare în cîmpul discursului ontologic a celor mai recente date ale fizicii, cu deosebire ale mecanicii cuantice, constituindu-se în egală măsură, într-o lectură utilă și interesantă.

MIHALI CIPRIAN

Winfrid Huber, **Introduction à la psychologie de la personalité**, Pierre Mardaga, éditeur, Bruxelles.

Lucrarea monografică, de sinteză, intitulată *„Introducere în psihologia personalității"* este rodul unor preocupări fructuoase pe tărîmul psihologiei și psihopatologiei, realizate de profesorul Winfrid Huber, de la Universitatea din Louvain, șef al departamentului de psihologie pentru adulți de la Centrul de ghidare al Facultății de Medicină, care este totodată membru al Școlii belgiene de Psihanaliză. Această lucrare, apărută în a 4-a ediție, la prestigioasa editură coordonată de Pierre Mardaga, tratează problemele esențiale care se pun cu privire la personalitate, în domeniul psihologiei, cu trimiteri spre psihologia clinică și psihiatrie. În acest scop, pentru ilustrarea și argumentarea demersurilor teoretico-metodologice referitoare la studierea cît mai aprofundată a personalității, W. Huber prezintă într-o primă parte a cărții, în cadrul a patru capitole, *problemele generale ale psihologiei personalității*: obiectul și scopul acestei ramuri a psihologiei, perspectivele teoretico-metodologice ale investigațiilor realizate prin observare, experiment și teste, unele concepții filosofice și mai ales psihologice de abordare a personalității (bazate pe studierea trăsăturilor, obișnuințelor, motivelor, atitudinilor, acordînd un loc aparte concepțiilor psihosociale, celor elaborate de pe pozițiile antropologiei culturale, subliniind necesitatea trecerii de la perspectiva structurală la perspectiva dinamică sau procesuală în abordarea personalității). Prima parte a lucrării cuprinde, de asemenea, o sintetică prezentare a factorilor determinanți — biologici și sociali — care intervin în structurarea și dezvoltarea personalității, inclusiv în apariția unor tulburări psihice și boli psihiatrice.

În *partea a doua* a cărții, W. Huber prezintă patru „sisteme", patru teorii de studiere a personalității, văzute în complementaritatea lor, cu subliniere notelor specifice care s-au dovedit valide prin investigațiile empirice efectuate asupra personalității normale și patologice, precum și în cadrul celor care au vizat modificarea comportamentului uman, conform dezirabilității sociale. Este vorba de prezentarea critică a teoriei psihanalitice, cu accent aproape exhaustiv pe concepția lui Freud, a concepției „fenomenologice" asupra personalității elaborată de C. Rogers, a teoriei psihometrice a lui R. B. Cattell și a concepțiilor asupra personalității elaborate de psihologii care au studiat impactul învățării asupra persoanei umane și a comportamentului acesteia (concepții cognitive, condiționarea clasică, învățarea instrumentală, condiționarea operantă, învățarea vicariantă etc.). Critica acestor teorii — cu relevarea elementelor pozitive și negative de nuanță explicativă, teoretico-metodologică, precum și de nuanță practic-acțională în sensul terapiei comportamentale — ne arată că autorul acestei cărți este sus-

ţinătorul ideii privind necesitatea elaborării unei concepţii unitare, globale sau mai bine-zis sistemice, asupra structurii, dinamicii şi dezvoltării personalităţii, inclusiv asupra complexelor aspecte ale psihopatologiei şi ale terapiei comportamentale. Tocmai de aceea, credem că W. Huber se întreabă, printre altele, şi ne incită şi pe noi să ne întrebăm, dacă *terapiile comportamentale* şi *psihanaliza* sînt teorii alternative sau complementare.

Unul din meritele acestei cărţi deschise reflecţiei personale a fiecărui cititor, specialist în psihologie sau psihopatologie, dar şi persoanelor mai puţin iniţiate în aceste domenii, este insistenţa cu care W. Huber urmăreşte relaţiile dintre teorie şi metodă în diversele abordări ale structurii personalităţii, ale dinamicii şi dezvoltării acesteia, precum şi ale tulburărilor psihopatologice sau ale terapiilor disfuncţiilor sau bolilor psihice şi psihiatrice. În acest sens se insistă asupra necesităţii fundamentării empirice a demersurilor teoretico-metodologice, abandonîndu-se studiile de caz mai mult sau mai puţin speculative, precum şi asupra dialogului necesar al psihologiei personalităţii cu psihologia socială, sociologia şi antropologia culturală.

VASILE PREDA

Travaux LIX Enseigner? *Introduction au métier*, Conférences de *Préprofessionnalisation 1986—87*, édité par l'Université de St. Etienne, France, Faculté Arts Communication Pédagogie, en collaboration avec la Centre Interdisciplinaire d'Etudes et de Recherches sur l'Expression Contemporaine.

L'ouvrage se propose de valoriser dans des recherches scientifiques, le capital d'expérience, d'interrogations et d'observations, accumulé par des enseignants de tous niveaux. C'est un exemple intéressant de collaboration interinstitutionnelle par la participation de Professeurs d'Ecole Normale, des Inspecteurs Départementaux de l'Education Nationale et de la Faculté Arts Communication Pédagogie de l'Université de St. Etienne, — un recueil qui s'adresse aux étudiants visant une carrière dans l'enseignement ou l'éducation. Les travaux sont signés par quelques personnalités des institutions mentionnées, envisageant l'act éducatif dans toute sa complexité actuelle complexité qui relève d'une société de consommation en évolution rapide.

Par sa vision prospective, par le choix et la sélection des aspects des plus vulnérables — le présent recueil tâche à résoudre, sinon à améliorer, les difficultés des problèmes dans un ouvrage collectif, un livre de référence et de grand intérêt pour tous les enseignants, particulièrement pour les formateurs (Avant-Propos, p. 7—8).

L'article de P. Guyot, intitulé *Les Institutions Educatives*, p. 9—21, présente les institutions éducatives en France, la description de la synchronie et de la diachronie du système éducatif de celle-ci (système administratif compliqué, en mosaïque, très hétérogène, „gonflé", avec une hierarchie compliquée), mais considéré en général comme évolutif.

On y révèle „une crise d'enseignement" — envisagée comme la distorsion entre un système devenu cohérent dans ses structures, mais incohérent dans son fonctionnement. L'inadaptation du „second degré", à un public nouveau, hétérogène au point du vue social et culturel et ses aspects multiples et confus, sont considérés les causes d'un système qui ne répond pas intégralement aux exigences de l'époque moderne, pas suffisamment adapté aux besoins socio-économiques et culturelles de la vie actuelle.

Etre Enseignant risques et périls, étude signée par Y. Bruchon et G. Collonges, p. 23—33, repose sur la question de l'oportunité de devenir enseignant; se faire une idée de cet investissement professionnel. C'est une réflexion critique sur „les points névralgiques" du problème: emploi?, métier? profession?... ou encore de plus une vocation? Réforme ou innovation? Que faut-il enseigner? C'est un problème socio-politique, une crise du métier, de l'école, d'un système, finalment, l'ébranlement de celui-ci.

D. Glassman dans *Le Niveau Baisse*, p. 37—49 prend en considération les usages sociaux de la fausse évidence concernant le problème des élèves mal préparés et la nécessité d'une amélioration du système scolaire. On y cherche quelques jalons pour un débat plus précis. C'est un discours idéologique si le problème est technique ou sociologique, dont la solution serait l'intégration du système scolaire dans un monde en

mouvement avec un système de relation, des methodes et des attitudes d'apprentissage qui pourraient légitimer une motivation réelle.

L'étude de A. Denis, *Le Processus d'Apprentissage*, p. 51—63, tâche d'approfondir le concept actuel concernant le rôle de l'enseignant comme un „tout" avec trois compossants (le savoir, l'enseignant et les élèves); un „tout" inséparable dans le système scolaire (ce qui relève du cartésianisme). Cette nouvelle conception didactique consiste à tenir compte que ces composants évoluent ensemble d'une façon liée et que cet aspect engendre de nouvelles propriétés. L'intérêt est porté sur les actions des composants, ce qui permet de dégager des aspects structurels du systhème, en parlant de son organisation (étude synchronique), maix aussi des aspects fonctionnels, tenant compte de l'évolution du système (étude diachronique). La question repose sur la transposition didactique du savoir-savant en objectifs d'enseignement. On y présente un modèle d'analyse de ce processus d'apprentissage (pour les math.). Par conséquent le rôle de l'enseignant serait, d'une part, d'établir ces objectifs, d'autre part, de former chez les élèves une nouvelle connaissance, supériure, par laquelle ceux-ci pourraient utiliser ce savoir dans un fonctionnement adapté; le modèle pertinent, ce que l'auteur appelle une didactique de la validation.

L'ouvrage intitulé *La Relation Pédagogique*, écrit par G. Eid, p. 65—73 est une approche qui se veut „théorique" et „formelle", qui veut saisir cette relation comme notion dynamique et praxiologique. On y remarque au-delà des différents types de relation qui sont abordés, les invariants qui existent au coeur même de toute relation pédagogique quelle qu'elle soit. On traite successivement les définitions de la relation pédagogique, ses déterminents, ses caractéristiques, les typologies qu'elle inspire (cf. la classification de Burret, Dupont, Massarenti, Carmon), les interprétations qu'elle autorise et la formation qu'elle appelle. Un autre article du recueil, intitulé *La littérature pour la Jeunesse*, de P. Blanc, p. 75—87, remarque un phénomène, celui d'un renouvellement des livress proposés aux enfants, l'apparition d'un nouveau genre, une nouvelle sorte de livre: l'album, sous l'influence de l'évolution technique d'impression et de reproduction de l'époque moderne. L'ouvrage renferme une classification (bande dessinée, albums, romans, documentaires) avec des exemples représentatifs du genre, toute une liste d'ouvrages parus les dernières années, et qui sont estimés comme intéressants et utiles pour les enseignants.

La mise en scène du savoir scientifique dans les documentaires, écrit par A. Robert, p. 89—103, pose un problème concernant l'accessibilité du phénomène documentaire vis-à-vis de l'enfant: la transposition du savoir des savants au savoir de l'enfant. La méthodologie proposée envisage un cheminement optimal d'une lecture cohérente par organisation scénique — méthodologie traitée à travers une perspective constructiviste de modélisation et de représentation.

En guise de conclusion, l'étude de D. Glassman sous le titre Quelques réflexions sur l'Enseignement et 2001, p. 105—117, se propose de repérer quelques lignes de force dans l'évolution de l'école et entrevoir les directions qu'elle peut prendre à l'avenir: essayer d'imaginer ces lendemains (les années 2001 à travers une vision prospective, par des prévisions possibles. C'est de dégager quelques objectifs et souligner les enjeux de l'école de demain.

Il en ressort que les problèmes de l'efficacité de l'acte d'enseignement révèlent aujourd'hui une profesionnalisation accrue des enseignants, particulièrement le développement de la didactique et des techniques pédagogiques.

La conséquence qui en découle sera une „socialisation" opérée par l'école, en même temps qu'une „pédagogisation" „de la société et la conviction que le système scolaire évoluera sous la pression de l'extérieur, surtout les transofrmations du champs social devenu le plus pertinent. On y suggère la nécessité d'un enseignement moins sélectif mais plus compétitif, par des stratégies scolaires utilisant toutes les ressources du dispositif scolaire nationale, soumis aux caractéristiques socio-culturelles actuelles.

Pour conclure, il nous revient à dire que le recueil, dans son ensemble, nous paraît être placé entre la rigueur de la science et l'art de communiquer, visant l'instruction totale de l'élève, sa réussite scolaire entière.

LUCIA COSMIN

J. P. Briand, J. M. Chapoulie, F. Huguet, J. N. Luc et A. Prost, **L'Enseignement primaire et ses extensions 19e—20e siècles. Annuaire statistique**, Economica, Paris, 1987.

Le livre s'impose comme un succès de premier ordre, d'une rigueur scientifique remarquable, un ouvrage de référence concernant l'histoire de l'éducation, particulièrement la recherche pédagogique.

Moins représentatif pour les étrangers, mais intéressant par la complesité de l'objectif proposé et surtout par la multiple recherche envisagée cet annuaire retrospectif contient des données relatives aux effectifs scolaires en France depuis un siècle et demi, dans l'enseignement préélémentaire et primaire et dans les différents types d'établissements non secondaires qui l'ont prolongé. Voici la structure du livre et la rigueur des statistiques envisagées par d'innombrables tableaux. Certains sont des constructions originales dressées à partir des données éparses, parfois inédites; d'autres sont repris de séries imprimées déjà, connues des historiens.

La Préface, signée par P. Caspard, p. 5—8, atteste elle-même cette valeur particulière de l'ouvrage en tant que travail collectif empreint de rigueur. Les statistiques sur l'évolution de la démographie scolaire sont, d'une part, mises à la disposition d'un large public, d'autre part destinées à l'usage des chercheurs, en fonction de leurs expériences propres. On y estime encore par delà les dénombrements d'effectifs nationaux, certaines caracteristiques des populations scolarisées (distinctions par âge, par sexe et par niveau, le nombre des internes ou des boursiers, la répartition entre l'enseignement public, privé, laïc ou etc.). On y précise quelques-unes des conditions du bon usage que le lecteur peut en faire.

Le contenu comprend trois parties, y compris les tableaux, les tableaux-annexes et les annexes à la fin, p. 9—71.

La Ière partie *Statistiques de l'Enseignement préélémentaire* (1833—1985) par J. N. Luc, p. 6—99 présente deux sous-titres I. *L'école de la petite enfance, sa création, ses transformations* (1829—1985), II. *Les séries disponibles, leur ambiguïté, leurs limites*. On y ajoute encore les *Tableaux principaux* (11) et les *Tableaux-annexes* (11).

La IIème partie *Statistique de l'Enseignement élémentaire* (1829—1985), par F. Huguet et A. Prost, p. 103—161, envisage une *Introduction* et des *Tableaux* (13). La IIIème partie *Statistique des Enseignements primaire supérieur et technique*, par J. P. Briand et J. M. Chapoulie, p. 167—271, repose sur une *Introduction*, deux sous-titres intitulés I. *Les établissements et les élèves de l'enseignement primaire supérieur* (A—E) avec des *Tableaux* (8) et II. *L'enseignement technique* (A—C) avec des *Tableaux* (9).

L'ouvrage finit par deux *Annexes*, l'*Annexe* 1 intitulée *Présentation sommaire des principales sources statistiques imprimées* et l'Annexe 2 qui comprend une *Liste des abréviations*.

L'aspect hétérogène de l'enseignement français durant cette longue période (un siècle et demi) et par conséquent le grand nombre de statistiques envisagé, la rigueur scientifique abordée dans les recherches portent l'empreint d'un travail très sérieux qui constitue à la fois un ouvrage de référence et un instrument de recherche. Par ses chiffres concernant l'histoire de la démographie et de la fréquentation scolaire, cet annuaire, assez redondant et difficile à être recense, indique explicitement les conditions de leur bon usage, dans un ensemble de notés et de commentaires qui n'ont pas d'équivalent.

LUCIA COSMIN

CRONICĂ

Sesiunea Cercurilor Ştiinţifice Studenţeşti

În zilele de 9—10 mai 1989 a avut loc Sesiunea cercurilor ştiinţifice studenţeşti din Universitate pe anul universitar în curs. În urma prezentării şi analizei lucrărilor studenţilor secţiei de filosofie au fost atribuite următoarele premii:

Premiul I: lucrarea *Dificultăţile ineismului lingvistic* (Delia Mărinceanu, anul III filosofie, conducător ştiinţific lector dr. Andrei Marga)

Premiul II: lucrarea *Strategii actuale de abordare a limbajului* (Liviu Matei, anul IV filosofie, conducător ştiinţific lector dr. Andrei Marga)

Premiul III: *Despre geneza informaţiei* (Ciprian Tripon, anul II filosofie, conducător ştiinţific profesor dr. Ion Irimie)

Apariţii editoriale

La începutul anului în curs a fost publicat de către Universitatea din Cluj-Napoca şi Biblioteca Centrală Universitară volumul *Activitatea ştiinţifică a corpului didactic şi cercetătorilor*, care reuneşte bibliografia selectivă a lucrărilor publicate în perioada 1979—1986. În vederea cunoaşterii preocupărilor de cercetare din sfera filosofiei, sociologiei şi politologiei din facultatea de istorie-filosofie din Cluj-Napoca, a stimulării schimbului de publicaţii extragem din volum lista lucrărilor publicate în volume (de autor sau coordonări) la edituri.

Volume

Alexandru Balázs, *Itáliai úti filozófia*, Dacia, Cluj-Napoca, 224 p.

Alexandru Balázs, *Szociológia és nemzetiségi öntisméret (A Gusti iskola és a romániai magyar szociográfia)*, Editura Politică, Bucureşti, 1979, 254 p.

Alexandru Balázs *Varga Béla*, Böcsesleti írások, Kriterion, Bucureşti, 1979, 288 p.

Tudor Cătineanu, *Structura unei sinteze filosofice*, Dacia, Cluj-Napoca, vol. 1—2, 1981—1985. Vol. I 1981, 448 p. Vol. II, 1985, 431 p.

Tudor Cătineanu, *Elemente de etică*, Dacia, Cluj-Napoca, 1982, 320 p.

Tudor Cătineanu (coord.), *D. D. Roşca în filosofia românească*, Dacia, Cluj-Napoca, 1979.

Aurel Codoban, *Repere şi prefigurări. Eseu de istoria şi epistemologia sociologiei artei*, Dacia, Cluj-Napoca, 1982, 272 p.

Aurel Codoban, *Structura semiologică a structuralismului*, Dacia, Cluj-Napoca, 1984, 400 p.

Gall Ernö, *Pandora visszatérése. A reményről és a meltóságról*, Bucureşti, Kriterion, 1979, 343 p.

Galf Ernö, *Az erkölcs dilemmái. Esszek, tanulmányok*, Dacia, Cluj-Napoca, 1981, 264 p.

Gall Ernö, *A sajátosság méltósága*, Megyvetö, Budapesta, 1983, 533 p.

Gall Ernö, *Az ezredforduló kihívása*, Kriterion, Bucureşti, 1986, 328 p.

Trofin, Hăgan, *Teoria şi practica socialismului ştiinţific în România*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, 240 p.

Călina Mare, *Introducere în ontologia generală*, Albatros, Bucureşti, 1980, 328 p.

Andrei Marga, *Herbert Marcuse. Studiu critic*, Dacia, Cluj-Napoca, 1980, 260 p.

Andrei Marga, Vasile Muscă (coord.), *Teme hegeliene*, Dacia, Cluj-Napoca, 1982.

Andrei Marga, *Cunoaştere şi sens. Perspective critice asupra pozitivismului*, Editura Politică, Bucureşti, 1984, 256 p.

Andrei Marga, *Acţiune şi raţiune în concepţia lui Jürgen Habermas*, Dacia, Cluj-Napoca, 1985, 307 p.

Dumitru Ghişe, Andrei Marga, Achim Mihu (coord.), *Marx — contemporanul*

nostru, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

Andrei Marga (coord), *Cunoaştere şi acţiune. Profiluri de gînditori români*, Dacia, Cluj-Napoca, 1986.

Achim Mihu, *Meandrele adevărului*, Dacia, Cluj-Napoca, 1983, 304 p.

Aurel Pantea, *Cuba revoluţionară şi România*, Dacia, Cluj-Napoca, 1979, 180 p.

Rácz Győző, *Raţiune şi frumos*, Kriterio, Bucureşti, 1984, 288 p.

Traian Rotariu, *Şcoala şi mobilitatea socială în ţările capitaliste dezvoltate*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, 259 p.

Andrei Roth, *Shakespeare — szociológiai olvasathban*, Kriterion, Bucureşti, 1983, 324 p.

Andrei Roth, *Individ şi societate. Studii sociologico-etice*, Editura Politică, Bucureşti, 1986, 319 p.

Gavril Stranyiczki, Janos Gall, *A kommunista párt politikájának ideológiai alapjai*, Editura Politică, Bucureşti, 1979, 419 p.

Gavril Stranyiczki, *Determinismus és emberi lét*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, 224 p.

Alexandru Toth, *Rolunk van szó*, Kriterion, Bucureşti, 1980, 260 p.

Liviu Zăpîrţan, *Contribuţii la critica teoriilor elitare*, Dacia, Cluj-Napoca, 1979, 296 p.

Volume publicate în formă litografiată de către Universitatea din Cluj-Napoca, cu destinaţie didactică.

Călina Mare, Ion Irimie, *Prelegeri de materialism dialectic*, Partea 1—2, 1980.

Catedra de socialism ştiinţific, *Curs de socialism ştiinţific*, 1979.

Catedra de socialism ştiinţific, *Probleme de socialism ştiinţific*, 1—3, 1979, 1982—1983.

Nicolae Kallos, Andrei Roth, *Prelegeri de materialism istoric*, 1979.

Ovidiu Maghiaru, *Curs de estetică*, 1983.

Andrei Marga, *Istoria filosofiei. Orientări şi curente filosofice contemporane*, 1981.

Andrei Marga, *Exerciţii de logică generală*, 1983.

Andrei Marga, Delia Marga, *Filosofie contemporană. Antologie*, 1983.

Traduceri din limbi de largă circulaţie

Mario Bunge, *Ştiinţă şi filosofie*, Studiu introductiv, selecţie şi coordonare Călina Mare. În româneşte de Mircea Balaiş, Alexandru Viorel Mureşan, Ioan A. Popa, Dumitru Radulian. Editura Politică, Bucureşti, 1984.

Jürgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare*, Prefaţă şi îngrijirea versiunii în limba română: Andrei Marga. Traducere din limba germană: Andrei Marga, Walter Roth, Josif Wolf, Editura Politică, Bucureşti, 1983.

Ediţii

Alexandru Balázs, *Tavaszy Sandor filozófiája*, Kriterion, Bucureşti, 1982.

D. D. Roşca, *Prelegeri de istorie a filosofiei antice şi medievale*. Ediţie îngrijită şi cuvînt înainte de Vasile Muscă. Prefaţa Călina Mare, Dacia, Cluj-Napoca, 1986.

Baruch Spinoza, *Politikai tanulmány. Levelek. Az elöszót et a jegyzeteket* írta Szegö Katalin, Kriterion, Bucureşti, 1979.

Blaise Pascal, *Gondolatok*. Válogatta jegyzeteket összeállította Szegö Katalin, Kriterion, Bucureşti, 1982.

Nicolae Titulescu, *A béke dinamikája*, Válogatta és a bevezetöt irta Sztranyiczki Gabor. Forditotta Balázs Sandor, Kriterion, Bucureşti, 1982.

ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ CLUJ, Municipiul Cluj-Napoca, Cd. nr. 551

În cel de al XXXIV-lea an (1989) *Studia Universitatis Babeș-Bolyai* apare în specialitățile:

matematică

fizică

chimie

geologie-geografie

biologie

filosofie

științe economice

științe juridice

istorie

filologie

In the XXXIV-th year (1989) of its publication, *Studia Universitatis Babes-Bolyai* is issued as follows:

mathematics

physics

chemistry

geology-geography

biology

philosophy

economic sciences

juridical sciences

history

philology

Dans sa XXXIV-e année (1989), *Studia Universitatis Babeș-Bolyai* paraît dans les spécialités:

mathématiques

physique

chimie

géologie-géographie

biologie

philosophie

sciences économiques

sciences juridiques

histoire

philologie

Abonamentele se fac la oficiile poştale, prin factorii poştali şi prin difuzorii de presă, iar pentru străinătate prin „ROMPRESFILATELIA", sectorul export-import presă, P. O. Box 12—201, telex. 10376 prsfir, Bucureşti, Calea Griviţei nr. 64—66.

Lei 35