STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

SERIES PHILOSOPHIA

1969

C L U J

REDACTOR ŞEF: **Prof. ŞT. PASCU, membru corespondent al Academiei**

REDACTORI ŞEFI ADJUNCŢI: **Acad. prof. ŞT. PÉTERFI, prof. GH. MARCU, conf. A. NEGUCIOIU**

COMITETUL DE REDACŢIE AL SERIEI FILOZOFIE: **Conf. GR. DRONDOE, conf. T. HÁGAN, conf. I. IRIMIE, conf. N. KALLÓS (redactor responsabil), conf. C. MARE, prof. E. RÓZSA, conf. G. TOMUŢA (secretar de redacţie)**

ANUL XIV 1969

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

SERIES PHILOSOPHIA

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

SUMAR — TARTALOM — СОДЕРЖАНИЕ — SOMMAIRE — CONTENTS

CERTITUDINILE MARII ANIVERSĂRI

Ce rodnice și dătătoare de noi puteri creatoare sînt unele aniversări, acelea care îngăduie vaste retrospective în aria largă a unei evoluții istorice și a unor transformări revoluționare în viața unui întreg popor, arie în care nu dimensiunile temporale sînt semnificative ci ritmul devenirii calitative înnoitoare și izbînzile de rezonanță majoră! Există epoci de mare extensiune temporală în care procesul inevitabil și adînc al primenirii cunoaște un curs mai lent, zăgăzuit de impedimente și nesusținut de condiții prielnice, și există epoci care adună în cîteva decenii doar răsturnări fundamentale, înnoiri totale, durabile, ireversibile.

Sfertul de veac care ne desparte cronologic dar ne și unește în esență de marele *23 August* al poporului român, al nostru al fiecăruia în parte, cunoaște ca trăsătură generală și fundamentală a sa tocmai ritmul revoluționar, de o dinamică hotărîtă și consecventă, în care întregul nostru popor, animat de învățătura comunismului și de aspirațiile sale de neînfrînt spre o viață nouă, s-a scuturat de rămășițele vechii orînduiri și a trecut, sub îndemnul și îndrumarea Partidului, cu toate energiile sale, la reclădirea Țării în toate domeniile de activitate, sub toate aspectele structurale instituționale, ca și în ansamblu.

Acum un sfert de veac, însăși cumpăna istoriei părea să plutească asupra destinului nostru. Haosul, mai mult decît oricînd pînă atunci, părea să se întindă, amenințător și primejdios, peste viața materială a oamenilor și a societății în întregul ei, dispersarea și incertitudinile morale planau asupra unor suflete încercate de îndelungi și aspre suferințe, confuzia înțelegerii evenimentelor venea să sporească și mai mult dramatismul momentului. Un lucru, mai presus de oricare altul era însă clar: ceea ce a fost nu mai putea dăinui, nu mai avea suflu și justificare, nici istorică, nici morală. O lume muribundă istoric trebuia lăsată și ajutată să-și expieze prin sfîrșitul ei și în oprobriu carențele de neiertat. Și o datorie majoră se ridica imperativ în fața generației revoluționare a vremii: mobilizarea tuturor energiilor reale ale poporului pentru salvgardarea viitorului său, pentru asigurarea unei vieți demne și libere într-o orînduire dreaptă în care omul e totul și tot altceva e pentru el.

Singur Partidul Comunist Român, luminat de învăţătura marxist-leninistă, expresie a clasei muncitoare şi a aspiraţiilor ţărănimii muncitoare, raliind în acelaşi timp intelectualitatea înaintată, era în măsură, din toate punctele de vedere, să facă faţă momentului istoric şi să asigure desfăşurarea firească, inevitabilă de altfel a evenimentelor. Cei 25 de ani care s-au scurs de la 23 August încoace sînt o dovadă definitivă a adevărului de mai sus.

Într-o admirabilă unitate dintre Partid şi Popor, ţara noastră a ajuns în aceşti ani printr-un uriaş efort, la progrese şi realizări excepţionale, a căror simplă enumerare nu e posibilă în cîteva pagini şi rămîne de resortul istoricului. Din bilanţul său nu va putea lipsi însă acel fenomen pe care oricine dintre noi îl trăieşte astăzi cu deplină şi legitimă mîndrie şi care în acelaşi timp este şi expresia şi confirmarea tuturor celorlalte realizări şi a înaltului lor nivel: multilaterala prezenţă a României socialiste pe plan mondial şi ecoul pe care această afirmare îl are în conştiinţa şi consideraţia lumii contemporane. De la raporturile comerciale care dovedesc nivelul mondial al produselor noastre industriale şi agricole, la relaţiile ştiinţifice, culturale şi artistice, pînă la cele sportive, avem dovezi eclatante ale unor împliniri majore, semn al unui progres creator, al unei vrednicii şi capacităţi indiscutabile nu numai de asimilare a nivelului mondial în toate domeniile, dar şi de depăşire a lui prin contribuţii proprii. Şi am lăsat anume un loc aparte unei prezenţe majore, de special prestigiu, impus de politica şi diplomaţia noastră externă care a înţeles, în spiritul unui suprem umanism, să susţină în relaţiile internaţionale cele mai generoase şi nobile principii, de natură să asigure viaţa, munca, pacea, demnitatea şi libertatea tuturor popoarelor. Dintr-o ţară periferic-europeană, semicolonie a capitalurilor imperialiste, cu o populaţie sărăcită, muncită şi analfabetă, supusă exploatării şi nedreptăţii, ţară la cheremul celor mai venali politicieni de toate culorile, s-a construit în mai puţin de un pătrar de veac o ţară dreaptă, demnă, liberă, industrializată, înfloritoare din toate punctele de vedere, cu o ştiinţă, o tehnică şi o artă de nivel mondial, o ţară paşnică aşa cum este firea intimă a poporului român, o ţară cu adevărat liberă în afară şi înăuntru, al cărei cuvînt e ascultat şi în treburile internaţionale cu interes şi respect.

Amintind unitatea dintre Partid şi Popor, menţionată mai sus, care a fost permanenta chezăşie a marilor realizări ale sfertului de veac trecut de la Eliberare, putem considera sărbătoarea acestui an ca împreună şi deopotrivă a poporului şi a partidului nostru, uniţi de nedespărţit în trecut, în prezent şi în viitor.

Şi ca o fericită coincidenţă, anul va înregistra şi tinereasca vîrstă de 50 de ani a învăţămîntului universitar românesc din Cluj. *Alma Mater Napocensis* va adăuga astfel bucuriei generale omagiul unei prestigioase activităţi ştiinţifice, depusă şi în trecut de savanţi de renume mondial, dar mai ales rodnica muncă a anilor socialismului marcată prin

multilaterală amplificare, printr-o modernă dotare cu mijloace de investigaţie şi prin realizări de nivel şi circulaţie europeană.

Condus de înţeleapta clarviziune marxist-leninistă a partidului, poporul român a luptat, a muncit, a învins. El are acum asigurate toate condiţiile unei propăşiri nelimitate. Popasul retrospectiv şi festiv toarnă prin urmare în cupa bucuriei unanime mîndria datoriei împlinite în durabila faptă şi speranţă îndreptăţită într-un viitor strălucit.

NOILE DIMENSIUNI ALE DEMOCRATISMULUI ORÎNDUIRII NOASTRE SOCIALISTE

de

IOAN CHIȘU

România socialistă contemporană oferă, după un pătrar de veac de la eliberarea sa de sub jugul fascist, imaginea unei țări cu un puternic dinamism politic, economic, social, cultural, artistic, științific și cu un prestigiu internațional recunoscut. Factorul hotărîtor al marilor realizări, al înnoirilor structurale și suprastructurale cunoscute de țara noastră după 23 August 1944 își găsește expresia în cucerirea și consolidarea puterii politice a clasei muncitoare și a aliaților săi sub conducerea Partidului Comunist Român, care a deschis perspectiva unui autentic democratism, cu rol de puternică forță motrice a progresului.

Revoluția și orînduirea socialistă au descătușat și pus în mișcare uriașele energii creatoare ale poporului, care s-a afirmat plenar nu numai ca făuritor al economiei și culturii socialiste, dar și ca un priceput conducător al propriilor sale destine istorice, preluate din mîinile claselor exploatatoare. Contrar teoriilor pesimiste ale unor ideologi burghezi din trecut, cu privire la pretinsele incapacități „industriale", „culturale" sau de „conducere" ale poporului nostru, el s-a afirmat viguros în acești ani în toate domeniile creației materiale și spirituale, precum și în conducerea treburilor statului, înălțînd prestigiul României pe trepte nebănuite în viața internațională.

Socialismul a realizat sub ochii noștri visul mirific multimilenar al poporului român și al gînditorilor săi înaintați, de a scutura pentru totdeauna jugul asupritorilor interni sau străini și de a se statornici în societate puterea suverană a poporului, adevărata democrație.

În prezent, țara noastră trăiește un amplu proces de adîncire și perfecționare a democratismului socialist, la dimensiunile căruia ne vom referi succint în cele ce urmează.

*

Partidul Comunist Român, forţa politică conducătoare în stat, s-a preocupat sistematic, în întreaga perioadă istorică parcursă de la preluarea puterii de către clasa muncitoare, de întronarea şi perfecţionarea continuă a democraţiei socialiste, de găsirea unor noi forme de atragere a maselor largi la conducerea treburilor obşteşti şi de stat. Eforturile în acest sens însă se subordonează unui şir de factori obiectivi şi subiectivi ce apar pe măsura generalizării relaţiilor socialiste de producţie, în făurirea economiei socialiste unitare, naşterea claselor şi categoriilor sociale specifice socialismului, formarea conştiinţei socialiste etc. Abia în asemenea condiţii pot fi puse în evidenţă valenţele, esenţa intrinsecă şi întreaga superioritate a democraţiei socialiste. În aceasta rezidă, de altfel şi explicaţia puternicului proces de efervescenţă democratică pe care-l trăieşte ţara noastră în perioada de după Congresul al IX-lea al P.C.R.

Analizînd cu atenţie acest proces, trebuie subliniat, în primul rînd, caracterul său legic. Astfel, dacă în perioada istorică amintită ţara noastră a evoluat într-un ritm deosebit de rapid pe plan economic, social, politic, ideologic, cultural etc., s-a impus cu necesitate şi o lărgire corespunzătoare a democraţiei socialiste, care să asigure participarea într-un grad mai ridicat a cetăţenilor — liberi de exploatare, egali în drepturi şi ca poziţie faţă de mijloacele de producţie — la întreaga viaţă economică, socială, politică, de stat.

Procesul de lărgire a democraţiei socialiste are menirea să dinamizeze şi să stimuleze iniţiativele poporului, ajutîndu-l să-şi valorifice mai deplin capacităţile sale creatoare, să-şi dezvolte personalitatea proprie, pusă în slujba înfloririi patriei socialiste, a fericirii sale personale.

Noile aliniamente ale democratismului socialist au fost trasate într-o serie de documente elaborate de P.C.R. la Congresul al IX-lea din 1965, Conferinţa Naţională din 1967, Plenarele din aprilie şi octombrie 1968. În descoperirea noilor dimensiuni ale democratismului socialist partidul nostru a pornit de la concepţia că democraţia ţine de însăşi esenţa socialismului, că între democraţie şi socialism există o unitate dialectică, o relaţie de intercondiţionare. Socialismul se poate dezvolta ascendent numai în condiţiile lărgirii libertăţilor democratice, care servesc apărării şi consolidării noii orînduiri, formează baza pe care prind viaţă trainică principiile umanismului socialist. „Partidul nostru — sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu, secretarul general al P.C.R. — porneşte de la concepţia că socialismul trebuie să fie societatea celor mai largi drepturi şi libertăţi democratice ale maselor muncitoare, societatea valorificării plenare a înţelepciunii şi energiei colective a poporului, a asigurării unor posibilităţi nelimitate de afirmare multilaterală a personalităţii umane"[1].

Partidul nostru respinge ca neîntemeiate teoriile care exprimă temeri cu privire la faptul că lărgirea democraţiei ar duce la slăbirea societăţii socialiste. În realitate, o asemenea incompatibilitate, o asemenea opoziţie

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *120 de ani de la revoluţia din 1848. Cuvîntare rostită la adunarea populară din Capitală, 29 iunie 1968.* Editura politică, Bucureşti, p. 23—24.

nu există și nu poate exista, pentru că tocmai democrația socialistă ca formă a puterii de stat, este chemată să înfăptuiască domnia poporului în viața social-politică, participarea cît mai largă a cetățenilor la conducerea vieții sociale, și acest lucru contribuie la întărirea orînduirii socialiste, la înaintarea ei spre viitorul comunist[2]. În plus, a opune democrația socialismului înseamnă a-l lipsi de un factor esențial al superiorității sale față de capitalism, înseamnă a admite un soi de socialism care îngăduie practici antidemocratice, acțiuni abuzive, înseamnă a admite știrbirea autorității și puterii de atracție pe care socialismul o exercită asupra popoarelor. Lenin a pledat, la timpul său, pentru o democrație socialistă autentică în favoarea maselor, neîngrădită de nici un fel de restricții. El arăta că revoluția socialistă poate fi înfăptuită de către proletariat numai dacă se pregătește în vederea ei, luptînd pentru democrație, iar victoria deplină a socialismului și comunismului, și mai tîrziu dispariția treptată a statului, pot fi asigurate doar prin înfăptuirea unei democrații depline[3].

Acestea sînt tezele teoretice care autentifică procesul dezvoltării democratice inspirate și conduse de către P.C.R. în țara noastră. Referindu-se la consecințele favorabile ale acestui proces pentru cauza întăririi orînduirii socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta la Plenara C.C. al P.C.R. din 24 octombrie 1968: „Viața, practica socială demonstrează că în orînduirea noastră dezvoltarea democrației socialiste nu numai că nu slăbește cu nimic puterea politică a clasei muncitoare, ci, dimpotrivă, cimentează baza de granit a societății, alianța muncitorească-țărănească, întărește unitatea dintre muncitori, țărani și intelectuali, dintre oamenii muncii, fără deosebire de naționalitate, asigură creșterea coeziunii națiunii socialiste. Aceasta face ca puterea oamenilor muncii, orînduirea noastră socialistă să fie tot mai tari, de neînvins. Înfăptuirea consecventă a principiilor democrației socialiste stimulează energia creatoare a maselor, dezvoltă atașamentul cetățenilor față de cauza socialismului, întărește sentimentul poporului de stăpîn al țării, al propriului său destin, sporește și mai mult rolul conducător al partidului în societate"[4].

Procesul adîncirii democratismului socialist cunoaște o întinsă arie de desfășurare. El vizează în principal lărgirea democrației politice și economice, perfecționarea multilaterală a relațiilor sociale, a raporturilor dintre oameni aparținînd tuturor claselor și categoriilor care compun națiunea socialistă, a raporturilor dintre individ și colectivitate, intensificarea participării maselor la guvernarea societății, făurirea unui cadru instituțional optim care să permită exercitarea drepturilor fundamentale

---

[2] „Lupta de clasă" nr. 7 din 1968, p. 4—5.

[3] „Scînteia" din 3 noiembrie 1968.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la unele măsuri organizatorice pentru întărirea continuă a unității moral-politice a poporului muncitor, a frăției dintre oamenii muncii români și ai naționalităților conlocuitoare, a coeziunii națiunii noastre socialiste, 24 octombrie 1968*. Editura politică, București, 1968, p. 25—26.

ale omului, concomitent cu controlul societăţii asupra îndeplinirii îndatoririlor sociale.

O importanţă deosebită o au măsurile privind întărirea *democraţiei economice*. Tocmai în democraţia economică, realizată pe temelia proprietăţii socialiste, rezidă forţa orînduirii sociale şi de stat socialiste, superioritatea sa faţă de orice altă orînduire. Abia în socialism oamenii dispun de toate condiţiile materiale şi politice pentru a hotărî efectiv asupra problemelor privind dezvoltarea societăţii.

Măsurile menite să adîncească democraţia economică au în vedere: dezvoltarea armonioasă a tuturor judeţelor ţării, astfel ca, toţi cetăţenii să beneficieze de roadele civilizaţiei socialiste; perfecţionarea conducerii şi planificării economiei naţionale; lărgirea atribuţiilor unităţilor economice şi dezvoltarea autonomiei şi gestiunii lor proprii; instituţionalizarea formelor colective de conducere (comitetele de direcţie, adunările generale ale salariaţilor) etc. Prin aceste măsuri se asigură aplicarea consecventă şi riguroasă în întreaga viaţă economică a principiilor democratismului socialist, mobilizarea tuturor muncitorilor şi specialiştilor la conducerea economiei naţionale, la luarea deciziilor optime în sfera producţiei materiale.

Democraţia politică, de asemenea a cunoscut un amplu proces de dezvoltare, menit să realizeze consecvent principiul guvernării statului de către popor — deţinătorul suveran al puterii. În acest sens au fost iniţiate o serie de măsuri organizatorice, pentru îmbunătăţirea structurii şi modului de funcţionare a organelor puterii de stat în vederea sporirii atribuţiilor şi iniţiativelor lor, a întăririi legăturii lor nemijlocite cu masele de cetăţeni. În urma unei largi dezbateri publice cu specialiştii şi cu masele au fost aduse unele modificări Constituţiei ţării, a fost elaborat un nou Cod penal, au fost adoptate o serie de noi legi (cu privire la organizarea şi funcţionarea consiliilor populare, a comisiilor de judecată etc.), care au atribuit noi drepturi şi libertăţi democratice pentru popor sau le-au lărgit pe cele existente.

În legătură cu aceste noi măsuri trebuie subliniată, totodată, concepţia partidului nostru cu privire la raportul dintre democraţie şi legalitate. Deschizînd un larg cîmp pentru lărgirea democratismului socialist, partidul consideră că democraţia nu poate constitui un teren pentru manifestări anarhice, dăunătoare cauzei socialismului. Respectarea neabătută a Constituţiei şi a tuturor legilor ţării, a normelor de convieţuire socială stabilite de stat, înfăptuirea neştirbită şi apărarea legalităţii socialiste, reprezintă o condiţie de seamă a întăririi continue a democraţiei socialiste.

O caracteristică importantă a procesului de dezvoltare a democraţiei în ţara noastră se leagă de faptul că, masele de oameni ai muncii îşi pot spune cuvîntul asupra problemelor fundamentale ale politicii interne şi externe a partidului şi statului, nu numai prin reprezentanţii lor în organele alese ale puterii de stat, ci şi în mod direct. Astfel au intrat în practica vieţii social-politice din ţara noastră o serie de forme şi metode de conlucrare democratică între conducători şi mase, cum ar fi: infor-

marea periodică a opiniei publice asupra principalelor probleme ale politicii interne și externe a partidului și statului; punerea în dezbaterea specialiștilor și a sutelor de mii de oameni ai muncii de la orașe și sate a problemelor majore de interes național sau local, înainte de a se lua hotărîri; întîlnirile de lucru ale conducerii de partid și de stat cu locuitorii diferitelor județe ale țării, consfătuirile, schimburile largi de opinii în problemele științei, culturii și artei, cu reprezentanții intelectualității din țara noastră etc. Prin aceste forme democratice de consultare a maselor, conducătorii află mai direct și mai repede problemele care frămîntă poporul, pot găsi împreună soluțiile optime de rezolvare a lor. Totodată, pe această cale, se întărește și mai mult legătura și unitatea trainică dintre partid, guvern și popor.

O componentă inalienabilă a democratismului orînduirii noastre este deplina egalitate în drepturi a naționalităților conlocuitoare cu poporul român. Pe baza aplicării consecvente a politicii marxist-leniniste a partidului și statului nostru au fost lichidate orice discriminări de ordin național, fiecare cetățean al țării — fie român, maghiar, german sau de altă naționalitate — avînd posibilități nelimitate de a se afirma și de a promova în viața economică, politică, socială și culturală. Pe această bază s-a statornicit în orînduirea noastră socialistă prietenia și alianța de nezdruncinat dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare. Prin înființarea consiliilor oamenilor muncii ale naționalităților conlocuitoare se asigură condiții pentru participarea tot mai activă a acestora la întreaga operă de edificare socialistă din patria noastră.

Crearea Frontului Unității Socialiste, la finele anului trecut a constituit un corolar firesc al tuturor măsurilor politice pe linia adîncirii democratismului socialist. Pornind de la schimbările profunde petrecute în structura societății noastre, a națiunii socialiste în actuala etapă, Frontul Unității Socialiste a fost conceput ca un organism larg democratic, cu caracter permanent, care înmănunchează toate forțele poporului român și ale naționalităților conlocuitoare, exponenții tuturor organizațiilor de masă, obștești ai tuturor claselor și păturilor sociale care alcătuiesc structura orînduirii noastre noi, concentrează întreaga energie a națiunii socialiste, sub conducerea P.C.R., pentru progresul și înflorirea continuă a României socialiste.

Semnificația politică deosebită a creării Frontului Unității Socialiste constă în faptul că realizează un cadru organizatoric corespunzător pentru cuprinderea tuturor forțelor politice și sociale ale societății noastre, care, sub conducerea fermă a P.C.R., militează pentru cauza socialismului. Ca atare, programul Frontului Unității Socialiste — cu care acesta s-a prezentat în alegerile din primăvară — a fost conceput ca programul desăvîrșirii construcției socialiste, în concordanță cu țelul Partidului Comunist Român.

Pe linia politicii interne, Frontul Unității Socialiste militează pentru mobilizarea tuturor energiilor poporului pentru realizarea politicii marxist-leniniste de industrializare socialistă a țării, de dezvoltare intensivă

a agriculturii, de înflorire a științei, culturii și artei socialiste — toate puse în slujba ridicării patriei, a fericirii omului.

În domeniul politicii externe, el este mesagerul politicii partidului și statului nostru, de întărire a prieteniei, colaborării și alianței frățești cu toate țările socialiste, de solidaritate internaționalistă cu mișcarea comunistă și muncitorească internațională, cu toate forțele democratice, progresiste și antiimperialiste, pentru dezvoltarea relațiilor de colaborare și cooperare cu toate statele lumii, indiferent de orînduirea lor socială, pe baza respectării neclintite a principiilor independenței și suveranității naționale, ale egalității în drepturi, neamestecului în treburile interne și avantajului reciproc.

Analiza procesului de efervescență democratică ce caracterizează actuala etapă de dezvoltare a țării noastre ne conduce, în final, la cîteva importante concluzii: 1. Adîncirea continuă a democratismului atestă forța și trăinicia orînduirii socialiste; 2. Acest proces legic, reflectat de noile dimensiuni ale democratismului socialist, este însoțit de o impresionantă activitate creatoare a poporului, care îmbogățește cu noi și valoroase opere patrimoniul material și spiritual al țării; 3. P.C.R., conducătorul și inspiratorul întregii opere de desăvîrșire a construcției socialiste, situîndu-se prin propriul său exemplu în fruntea procesului de adîncire a democratismului, vădește o temeinică cunoaștere a cerințelor dezvoltării societății noi, a dialecticii acesteia în contextul specificității epocii contemporane și a condițiilor țării noastre.

НОВЫЕ МАСШТАБЫ ДЕМОКРАТИЗМА НАШЕГО СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО СТРОЯ

(Резюме)

Автор анализирует процесс углубления демократизма на современном этапе завершения социалистического строительства в Румынии. Связывая этот процесс с коренными изменениями, происшедшими в последние годы в экономической, общественной, политической, идеологической и других областях, автор подчёркивает объективный, динамический и сложный характер соответствующего процесса. Анализируются затем направления и формы проявления углубления социалистического демократизма, важнейшие меры, принятые РКП в этом смысле, а также условия, которые делают возможным полное, свободное проявление человеческой личности.

В заключении автор показывает соотношение демократии и социалистической законности, а также некоторые аспекты повышения роли коммунистической партии на современном этапе.

LES NOUVELLES DIMENSIONS DU DÉMOCRATISME DE NOTRE RÉGIME SOCIALISTE

(Résumé)

L'article analyse le processus d'approfondissement du démocratisme à l'étape actuelle d'achèvement de la construction socialiste en Roumanie. L'auteur qui voit les conditions de ce processus dans les changements radicaux qui ont eu lieu ces

dernières années dans le domaine économique, social, politique, idéologique etc., met en relief le caractère objectif, dynamique et complexe du processus respectif. Sont analysées ensuite les directions et formes de manifestation de l'approfondissement du démocratisme socialiste, les mesures les plus importantes prises par le P.C.R., en ce sens, enfin les conditions qui rendent possible l'affirmation plénière et sans entrave de la personnalité humaine.

On expose en conclusion la nature du rapport entre démocratie et légalité socialiste ainsi que certains aspects de l'accroissement du rôle du parti communiste à l'étape actuelle.

DESPRE INTERES ŞI ROLUL LUI ÎN DINAMICA SOCIALĂ

de

GAVRIL SZTRANYICZKI

Definirea ştiinţifică a interesului, ca o categorie fundamentală a sociologiei marxiste, prezintă o importanţă deosebită nu numai sub aspect teoretic, ci totodată şi sub raport metodologic. Este evident că stabilirea clară a rolului, a funcţiilor interesului în mecanismul mişcării sociale devine posibilă numai în măsura în care vom reuşi să delimităm, respectiv să precizăm conţinutul propriu-zis al acestei noţiuni.

În literatura sociologică marxistă, în ultimii ani se observă o preocupare intensă pentru clarificarea conţinutului noţiunii[1]. Rezultatul tuturor acestor eforturi prezintă o notă comună şi anume: definirea interesului prin noţiunile de necesităţi, nevoi, trebuinţe, cerinţe. Iată cîteva exemple. În cartea sa intitulată *Contribuţii la studierea categoriei de interes*, Iancu Ionel defineşte noţiunea astfel: „... interesul reprezintă necesităţi obiective ale asigurării existenţei şi dezvoltării oamenilor, ale satisfacerii cerinţelor lor materiale şi spirituale (ale unor indivizi, grupuri, clase, comunităţi sociale, societăţi), expresia unor anumite relaţii sociale care, oglindite în conştiinţă şi exprimate în diferite forme ideale, determină finalitatea activităţii oamenilor, orientată spre satisfacerea lor"[2]. Într-un articol semnat de Ia. A. Kronrod în *Voprosî filosofii* citim: „Interesele economice sînt... forme ale necesităţii de satisfacere a trebuinţelor (potrebnostii) de existenţă şi de dezvoltare a indivizilor, grupurilor, păturilor, claselor şi a întregii societăţi"[3]. „La baza intereselor — precizează D. I. Cesnokov — stau trebuinţele oamenilor..."[4]. La rîndul lui, G. E. Glezerman ajunge la aceeaşi concluzie, arătînd că „conţinutul in-

---

[1] Ne referim aici la discuţiile purtate în ultimii ani în jurul problemei interesului în coloanele revistelor de filozofie, sociologie, economie din ţările socialiste.

[2] Iancu Ionel, *Contribuţii la studierea categoriei de interes*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 60.

[3] Ia. A. Kronrod, *K voprosu ob obiektivnom mehanisme deistvia ekonomiceskih zakonov soţialisma*, „Voprosî filosofii", nr. 2/1965, p. 123.

[4] D. I. Cesnokov, *Obşcestvennii interes i mehanism deistvia soţialnih zakonov*, „Voprosî filosofii", nr. 1/1966, p. 5.

teresului îl constituie trebuinţele obiective, născute din condiţiile existenţei sociale"[5]. În acelaşi spirit, într-un articol din *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* se spune: „Interesul este trebuinţa (Bedürfniss) apreciată, clasificată şi optimată..."[6]. În sfîrşit, putem face apel şi la definiţia dată de *Philosophisches Wörterbuch*, apărut în ediţia lui G. Klaus şi M. Buhr, în care se arată: „Interesele (sociale) sînt trebuinţele şi cerinţele sociale devenite motive ale acţiunii... şi condiţionate în mod obiectiv şi necesar de nivelul de dezvoltare a societăţii"[7].

Definirea categoriei de interes cu ajutorul noţiunilor de nevoi, trebuinţe, cerinţe este, fără îndoială, întemeiată din punct de vedere ştiinţific, întrucît în ultimă instanţă izvorul intereselor, fie că este vorba de interese economice, politice sau ideologice, se află în necesităţile, cerinţele existenţei umane. Evident însă că o astfel de definiţie se dovedeşte a fi încă insuficientă şi inexactă, deoarece ea lasă deschise o serie de probleme, dintre care cele mai importante ar fi următoarele: a) de ce apar nevoile, trebuinţele sub formă de interese?; b) există oare deosebire între nevoi, trebuinţe pe de o parte, şi interese pe de altă parte, şi în ce constă ea?; c) dacă se deosebesc între ele, care este raportul concret dintre trebuinţe şi interese?

Cît priveşte prima problemă — aceea a cauzelor care determină transformarea nevoilor în interese —, credem că în abordarea ei punctul de plecare trebuie să-l constituie ideile valoroase formulate de Marx şi Engels încă în anii 1845—1846[8]. Astfel, în *Sfînta familie*, Marx şi Engels, criticînd concepţiile mistice ale tinerilor hegelieni, au subliniat: „... Necesitatea naturală, ÎNSUŞIRILE FIINŢEI OMENEŞTI, oricît de înstrăinată ar fi forma sub care s-ar manifesta — interesul —, iată ce leagă pe membrii societăţii civile unul de altul"[9]. În *Ideologia germană* ideea este dusă mai departe: „O dată cu diviziunea muncii este dată şi contradicţia dintre interesul individului izolat sau al familiei izolate şi interesul comun al tuturor indivizilor aflaţi în relaţii reciproce; acest interes comun nu există numai în imaginaţie ca „generalitate", ci există în primul rînd în realitate ca dependenţă reciprocă a indivizilor între care este divizată munca"[10]. Aşadar, Marx şi Engels au conceput interesul: a) ca un moment de legătură între membrii societăţii date; b) ca un raport de dependenţă dintre indivizi, determinat de relaţiile lor de producţie şi îndeosebi de diviziunea socială a muncii. Despre ce fel de *legătură*, respectiv *de-*

---

[5] G. E. Glezerman, *Interes kak soţiologhiceskaia kategoria*, „Voprosî filosofii", nr. 10/1966, p. 18.

[6] Werner Franke, Richard Stüber, *Übereinstimmung der Interessen im Sozialistischen Staat*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 10/1967, p. 1190.

[7] „Philosophisches Wörterbuch", herausgegeben von Georg Klaus und Manfred Buhr, Leipzig, 1965, p. 262.

[8] Aceste idei au fost dezvoltate şi din nou sistematizate de Marx în lucrarea sa *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, rămasă în manuscris în mare parte şi editată numai în 1939.

[9] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1958, p. 135.

[10] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, E.P., Bucureşti, 1958, p. 33.

pendenţă este vorba aici? Diviziunea socială a muncii în accepţia cea mai largă, deci ca diviziune multilaterală, complexă, pluridimensională a activităţii umane, are ca rezultat separarea, gruparea, structurarea membrilor societăţii după diferitele forme de activităţi, pe de o parte şi, o dată cu aceasta, crearea, între diferitele grupuri de indivizi, a unor raporturi reciproce de dependenţă funcţională pe de altă parte. În consecinţă, nevoile de existenţă şi dezvoltare a individului se definesc în raport cu poziţia sa în cadrul structurii sociale, determinată de diviziunea socială a muncii care la rîndul ei este, de asemenea, condiţionată de gradul de dezvoltare a forţelor de producţie obiective şi capacităţilor creatoare subiective ale omului. În societăţile exploatatoare, la baza acestei structuri se află relaţiile de proprietate privată asupra mijloacelor de producţie, în virtutea cărora separarea, gruparea membrilor societăţii în funcţie de diferitele forme de activităţi va fi anticipată, amplificată şi desăvîrşită prin separarea lor după raportul faţă de mijloacele de producţie, după cantitatea ce le revine din bunurile produse, respectiv după forma de însuşire a acestora. Cu alte cuvinte, raporturile de dependenţă dintre membrii societăţii se prezintă ca relaţii de clasă antagoniste, ca raporturi de inegalitate, de dominaţie şi subordonare economică. Dar această structură social-economică presupune, totodată, şi o organizare politică corespunzătoare, ceea ce înseamnă de fapt o nouă reformulare a necesităţilor de existenţă, de dezvoltare a membrilor societăţii pe un alt plan al activităţii lor, de data aceasta sub raportul calităţii lor de cetăţeni ai statului dat. Iată de ce în societăţile bazate pe proprietatea privată nevoile de existenţă şi de dezvoltare a membrilor societăţii îmbracă forma intereselor economice, politice, ideologice de clasă antagoniste.

Din cele arătate pînă acum se desprind cîteva concluzii importante privind raportul dintre nevoi, pe de o parte şi interese, pe de alta.

În primul rînd, transformarea nevoilor, trebuinţelor în interese este istoriceşte condiţionată de gradul de dezvoltare a forţelor de producţie obiective şi a capacităţilor creatoare subiective ale omului, precum şi de raporturile sociale corespunzătoare. În ultimă instanţă, interesul îşi are obîrşia în procesul de diferenţiere socială între membrii societăţii, determinată de apariţia — într-un anumit stadiu de dezvoltare a societăţii — a diviziunii sociale a muncii, a producţiei de mărfuri şi a schimbului şi, odată cu aceasta, a proprietăţii private. Prin urmare, la un anumit grad de dezvoltare viitoare a societăţii, cînd forţele de producţie obiective şi capacităţile creatoare subiective ale omului vor permite eliberarea lui totală de barierele inerente diviziunii sociale a muncii şi satisfacerea maximală, omnilaterală, necondiţionată a necesităţilor sale, cerinţele, trebuinţele de existenţă, de dezvoltare a membrilor societăţii se vor afirma direct, nemijlocit, necondiţionat, fără a se transforma în interese.

În al doilea rînd, interesele apar ca necesităţi *diferenţiate, structurate, modelate*, am putea chiar spune *profilate*, în funcţie de organizarea socială a activităţii, respectiv de relaţiile economice, politice stabilite între membrii societăţii. Pe acest fundament, la diferenţierea necesităţilor, la profilarea lor sub forma unor interese, contribuie desigur şi relaţiile

psiho-sociale, adică raporturile dintre individ și societate. Interesele de clasă nu sînt altceva decît nevoile de existență și de dezvoltare a membrilor societății, mediate și modelate după poziția acestora în cadrul organizării complexe a activității sociale, al relațiilor de proprietate, de schimb și de repartiție a bunurilor materiale.

În al treilea rînd, așa cum se desprinde clar din primele două concluzii, necesitățile, trebuințele își găsesc în interese o expresie *nemijlocită, indirectă,* mai mult sau mai puțin *mediată.* În cazul intereselor economice, această mijlocire este determinată, în primul rînd, de relațiile de proprietate, de relațiile de schimb dintre diferitele activități și, în cadrul acestora, de raporturile concrete dintre diferitele clase, respectiv grupuri sociale. Examinînd raportul dintre necesitățile de existență și de dezvoltare a membrilor societății și interesele lor politice, acest caracter indirect devine și mai evident. În ultimă instanță, interesele politice în societățile bazate pe clase antagoniste se prezintă ca necesități ale necesității, ca o dublare a nevoilor de existență și dezvoltare[11]. Pentru clasele dominante, exploatatoare, această dedublare este determinată de nevoia apărării și permanentizării situației lor economice privilegiate, iar pentru clasele asuprite, exploatate, de cerința obiectivă a schimbării relațiilor economice, social-politice existente.

În sfîrșit, în al patrulea rînd, în societățile exploatatoare și îndeosebi în lumea capitalului, raportul dintre trebuințe, cerințe pe de o parte, și interese pe de altă parte, se caracterizează nu numai prin distanțarea lor pe măsura accentuării caracterului reacționar al claselor dominante, nu numai prin multiplicarea verigilor intermediare dintre ele, ci chiar prin scindarea unității lor, prin transformarea lor în contrarii. Separarea intereselor de trebuințele și cerințele firești ale existenței umane, prăpastia ce apare între ele, reprezintă o manifestare specifică a esenței societăților exploatatoare și îndeosebi a orînduirii capitaliste, a caracterului profund contradictoriu al acesteia. Politica militaristă, agresivă promovată de cercurile imperialiste cele mai reacționare, care amenință însești condițiile fundamentale ale existenței umane, reprezintă o afirmare flagrantă a contradicției dintre interese și nevoi în lumea capitalului[12].

Analizînd orînduirea socialistă prin prisma raportului dintre nevoi și interese, vom ajunge la discernerea a două aspecte specifice strîns legate

---

[11] Vezi analiza esenței intereselor politice în cartea lui N. Kallós, *Conștiința politică,* cap. I, Editura Științifică, București, 1968.

[12] Fenomenul înstrăinării, atît de caracteristic lumii capitalului, își pune amprenta specifică și asupra raportului dintre trebuințe și interese. Interesul devine ceva străin față de conținutul său propriu-zis, mai mult încă, se transformă într-un obstacol în realizarea trebuinței. O manifestare specifică actuală a acestui fenomen este pus în evidență de așa-numita teorie a alienării în consum. Este vorba de faptul că azi în societatea capitalistă nu cerințele reale ale populației sînt acelea care determină structura și natura consumului, ci interesele capitalului, ceea ce are ca rezultat producerea în masă a tipului de consumator modelat după legile profitului. Această teorie a fost formulată inițial de către unii gînditori italieni marxiști și apoi dezvoltată mai departe pe bazele filozofiei existențialiste de către André Gorz, în cartea sa *Strategie muncitorească și neocapitalism.*

între ele. Pe de o parte vom vedea că şi în socialism necesităţile de existenţă şi dezvoltare a membrilor societăţii sînt modelate, profilate, diferenţiate în funcţie de cele două forme ale proprietăţii socialiste, de relaţiile diviziunii sociale a muncii, ale schimbului dintre diferitele forme de activităţi, ale repartiţiei bunurilor. Prin urmare, aceste necesităţi nu se afirmă în mod direct, ci numai în mod indirect, mediat, prin mijlocirea relaţiilor semnalate. Cu alte cuvinte, în socialism necesităţile, nevoile oamenilor se definesc ca interese datorită tocmai acelor condiţii social-istorice care deosebesc orînduirea socialistă pe plan economic-social de faza sa superioară, comunismul. Printre aceste condiţii, joacă un rol principal:

a) Prezenţa celor două forme ale proprietăţii socialiste, precum şi a deosebirilor esenţiale între diferitele forme ale activităţii sociale, în funcţie de caracterul, condiţiile de prestare şi importanţa lor socială şi, ca urmare, existenţa a două clase sociale prietene, precum şi a diferitor categorii de oameni ai muncii. De aceea nevoile membrilor societăţii vor primi un caracter propriu, diferenţiat în raport cu locul pe care-l ocupă în structura social-economică a societăţii.

b) Existenţa producţiei de mărfuri care face ca produsele, pentru a deveni obiecte ale satisfacerii necesităţilor, să se transforme în valori. Prin urmare, necesităţile de existenţă şi dezvoltare a oamenilor sînt mediate de cerinţa realizării unei activităţi cît mai rentabile.

c) Repartiţia bunurilor produse după cantitatea şi calitatea muncii prestate, în virtutea căreia asigurarea necesităţilor de existenţă şi de dezvoltare a fiecărui membru al societăţii este condiţionată atît de valoarea muncii sale, cît şi de eficienţa activităţii tuturor celorlalţi membri ai societăţii.

Aşadar, în socialism nevoile continuă să aibă un caracter diferenţiat, mijlocit, mediat, condiţionat, adică să se prezinte ca interese. Pe de altă parte însă — şi cu aceasta am ajuns la celălalt aspect al raportului dintre necesităţi şi interese în socialism —, o dată cu lichidarea definitivă şi deplină a exploatării omului de către om, cu desfiinţarea antagonismelor de clasă dispar şi antagonismele dintre interese; se realizează unitatea fundamentală, concordanţa hotărîtoare a intereselor principale ale celor două clase, precum şi ale celorlalte categorii de oameni ai muncii. Datorită acestor condiţii social-istorice obiective, spre deosebire de societăţile bazate pe proprietatea privată, socialismului nu-i mai este inerentă tendinţa de separare dintre nevoi şi interese, şi cu atît mai puţin opoziţia dintre ele. Dimpotrivă, nota caracteristică dominantă a raportului dintre necesităţi şi interese o constituie tocmai procesul de reducere continuă — pe măsura înaintării spre comunism — a verigilor intermediare dintre ele, a apropierii lor. Sub acest aspect procesul de omogenizare înseamnă contopirea pas cu pas dintre necesităţi şi interese. Această tendinţă însă nu se realizează în mod automat, ci presupune în mod inevitabil perfecţionarea continuă a relaţiilor de producţie socialiste.

*

Expresie a caracterului diferenţiat, condiţionat, mijlocit al necesităţilor de existenţă şi de dezvoltare a oamenilor, a raporturilor lor economice-politice de clasă şi de grup, stabilite între ei pe baza formelor de proprietate şi de diviziune socială a muncii, interesul apare ca un element important al mecanismului de constituire şi desfăşurare a proceselor sociale. În literatura filozofică-economică marxistă din ţară şi de peste hotare deseori interesul este definit în primul rînd din punct de vedere funcţional, ca motiv fundamental al activităţii umane. Astfel, în *Dicţionarul enciclopedic român* se arată: „Interesul este o categorie a materialismului istoric care desemnează stimulul fundamental al activităţii omeneşti"[13]. Într-un dicţionar de marxism-leninism editat la Berlin, citim următoarea definiţie: Interesele sînt „cerinţele sociale obiective care constituie motivul activităţii omului, activitate direcţionată şi determinată de scop"[14]. În cartea lui Iancu Ionel se arată că interesul „constituie un element principal, hotărîtor în procesul cercetării cauzelor acţiunii umane..."[15]. La rîndul său, G. E. Glezerman, într-un articol publicat în *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, subliniază: „... adevărata forţă motrice a omului în toate sferele vieţii sociale o constituie interesele lui"[16].

Într-adevăr, interesul face parte din acele categorii ale sociologiei marxiste care reflectă viaţa socială în mod explicit din unghiul de vedere al dinamicii ei. În mod concret, interesul denotă acele conexiuni interne care stau la baza formării comportamentului uman, a constituirii acţiunii umane. Totuşi, cu privire la definirea interesului ca motiv fundamental al acţiunii oamenilor în general, trebuie să facem înainte de toate o precizare importantă, strîns legată de cele arătate anterior. Pe baza cercetării raportului dintre nevoi şi interese am ajuns la concluzia că interesul este o categorie istorică în dublu sens: pe de o parte prin faptul că existenţa lui este legată indisolubil de un anumit stadiu de dezvoltare a forţelor productive obiective şi a capacităţilor creatoare subiective ale omului; pe de altă parte, raportul concret dintre necesităţi şi interese este determinat de esenţa formaţiunii sociale date. Rezultă de aici că interesul reprezintă un motiv *istoriceşte condiţionat* al activităţii umane. Sublinierea acestui caracter ni se pare neapărat necesară din două considerente importante, unul teoretic şi altul metodologic:

— Definirea interesului ca *motiv general* al activităţii umane, fără precizarea caracterului său istoric, implică primejdia de a-l transforma într-o însuşire generală a naturii umane[17], ceea ce ar însemna o reîn-

---

[13] *Dicţionar enciclopedic român*, vol. II, E.P., Bucureşti, 1964 (D—J), p. 831.

[14] *Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Manfred Buhr, Alfred Kosing, Dietz Verlag, Berlin, 1966, p. 79.

[15] Iancu Ionel, *Contribuţii la studierea categoriei de interes*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 60.

[16] G. E. Glezerman, *Das Verschmelzen der gesellschaftlichen und der persönlichen Interessen und die Formung des neuen Menschen*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 4/1967, p. 424.

[17] Se pare că definită ca motiv al acţiunii umane noţiunea sociologică a interesului este deseori confundată cu cea psihologică.

toarcere la concepţia materialiştilor secolului al XVIII-lea. Fără îndoială, interesul îşi pune amprenta asupra naturii omului, dar natura umană are şi ea un conţinut social-istoric bine determinat, fiind produsul ansamblului relaţiilor sociale date.

— Indicarea funcţiei fundamentale a interesului în rolul lui de motiv al acţiunii umane în general, fără relevarea caracterului istoric al acestei funcţii lasă în umbră tocmai deosebirile esenţiale ale acesteia în diferitele epoci istorice şi îndeosebi în capitalism şi socialism.

În abordarea rolului interesului, ca motiv istoriceşte condiţionat al acţiunii umane, credem că trebuie pornit de la faptul că omul, prin esenţa sa, este o fiinţă socială activă. A fi om înseamnă a avea conştiinţă, idei, sentimente, pasiuni, planuri, iar acestea există în mod real numai proiectîndu-se în afară, obiectivîndu-se. A fi om înseamnă, în ultimă instanţă, a crea valori materiale şi spirituale. Prin urmare activitatea, ca act de creaţie, ţine de natura umană, constituie modul ei de existenţă, felul ei de a fi. Aşadar, activitatea umană ca atare, privită în sine, nu are nevoie de motiv extern, ea este „causa sui". În acest sens, munca, luată în accepţia sa cea mai largă — ca proces, mijloc şi mod de obiectivare a forţelor subiective ale omului, constituie o manifestare specifică a esenţei umane[18].

Pe baza celor de mai sus considerăm că interesul este motivul fundamental al activităţii umane numai în condiţiile în care, datorită dezvoltării insuficiente a forţelor de producţie obiective şi prin urmare a capacităţilor creatoare subiective ale omului, precum şi datorită relaţiilor de producţie corespunzătoare acestora şi, în cadrul lor, a diviziunii sociale a muncii, existenţa materială a individului uman, satisfacerea nevoilor sale este legată de o anumită formă de activitate. Cu alte cuvinte, activitatea umană are nevoie de *motiv*, sub formă de interes, atîta timp cît prestarea unei anumite activităţi i se prezintă ca o necesitate externă. Această necesitate apare pentru el ca un interes vital care determină, în ultimă instanţă, coordonatele principale ale comportamentului său.

Funcţia de motiv al interesului rezidă, aşadar, în determinarea conduitei umane, în punerea în mişcare a individului, a grupurilor, a claselor sociale Privită mai îndeaproape, această funcţie este complexă, incluzînd de fapt două momente inseparabile: momentul de *impuls* şi momentul de *direcţionare* sau, mai bine zis, de *reglare*. Distincţia dintre aceste două momente are, după părerea noastră, o semnificaţie gnoseologică primordială. Este ştiut că reflectarea intereselor în conştiinţa indivizilor, grupurilor, claselor nu se realizează dintr-o dată, ea constituie un proces mai mult sau mai puţin îndelungat, parcurgînd chiar uneori mai multe trepte succesive. Desigur, ambele momente ale funcţiei de motiv a interesului depind de gradul la care a ajuns procesul de recunoaştere a intereselor. Dar, în timp ce momentul de impuls depinde de procesul de

---

[18] Am dezvoltat această idee în recenzia pe marginea cărţii lui Iancu Ionel, în „Korunk", nr. 11/1968, p. 1725—1729.

recunoaștere a intereselor mai mult sub raport cantitativ — prin intensitatea lui —, momentul de reglare apare, în primul rînd, ca un apendice al gradului de conștientizare nu numai sub raport cantitativ, ci, în primul rînd, din punct de vedere calitativ, întrucît orientarea justă a individului sau a grupurilor, claselor presupune cunoașterea cît de cît exactă a intereselor lor reale. Mai mult încă, o astfel de orientare impune, de cele mai multe ori, cunoașterea intereselor în conexiunea lor complexă. Ca reglator al comportamentului, respectiv al activității, interesul asigură, în ultimă instanță, *adaptarea* indivizilor, grupurilor, claselor la mediul social-istoric dat, guvernează procesul de integrare, respectiv dezintegrare a personalității în cadrul sistemului social-politic dat. Această funcție dobîndește o amploare deplină prin formularea pe plan ideologic a intereselor economice și politice ale grupurilor, claselor, sub forma unor principii, teze, norme generale. În lupta clasei muncitoare pentru eliberarea sa socială și națională afirmarea din plin a funcției reglatoare a intereselor este una din condițiile fundamentale ale realizării scopului său suprem.

În socialism interesul continuă să fie un motiv fundamental al activității membrilor societății. Funcția sa de stimulare își găsește expresie, printre altele, în politica de cointeresare materială, menită a fi un fel de „catalizator" al acțiunilor individuale și de grup. Totodată, nu trebuie ignorat faptul că în socialism condiția de bază a afirmării personalității nu mai rezidă în posedarea de mijloace materiale, ci o constituie *munca*. Prin aceasta munca dobîndește în mod necesar o puternică forță de stimulare morală. În această ordine de idei trebuie să subliniem că problema cointeresării materiale este abordată uneori în mod îngust și unilateral, scăpîndu-se din vedere două aspecte esențiale. Pe de o parte, se uită uneori faptul că în condițiile socialismului orice cointeresare *materială* trebuie să implice în mod firesc și o *stimulare morală*. Pe de altă parte, nu întotdeauna se scoate în evidență în mod suficient faptul că personalitatea care se modelează pe temeiul relațiilor sociale socialiste se distinge tocmai prin varietatea crescîndă a stimulenților, a mobilurilor ce stau la baza activității sale. Astfel, în orînduirea socială socialistă un rol deosebit în determinarea comportamentului și propulsarea activității individuale și de grup revine, printre altele, exemplului înaintat al celor mai conștienți membri ai societății. „O pîrghie deosebit de importantă în formarea noului profil moral al oamenilor muncii este *folosirea exemplului personal înaintat* în muncă al membrilor de partid, al fruntașilor, al inovatorilor"[19]. Pe măsura înaintării pe calea desăvîrșirii socialismului și construirii comunismului nevoia de a presta o muncă utilă, de a participa activ la rezolvarea treburilor obștești, de a contribui din plin la accelerarea progresului social va deveni tot mai mult factorul determinant al comportamentului individual și de grup.

---

[19] *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism*, Editura Acad. R.P.R., 1964, p. 472.

În condiţiile socialismului, datorită bazei economice socialiste unitare, funcţia reglatoare a intereselor, ca expresii ale necesităţilor de existenţă şi de dezvoltare a indivizilor, a diferitelor categorii de oameni ai muncii, a întregii societăţi dobîndeşte o amploare socială. În calitatea lor de reglatori ai activităţii, interesele constituie în mîinile statului socialist o pîrghie indispensabilă pentru conducerea şi planificarea economiei naţionale, pentru coordonarea întregii activităţi sociale.

Necesitatea funcţionării optime a orînduirii noastre sociale socialiste a fost subliniată în mod deosebit în documentele Conferinţei Naţionale a P.C.R. din 6—8 decembrie 1967. „O caracteristică principală a Directivelor Comitetului Central al Partidului Comunist Român — a subliniat tovarăşul Nicolae Ceauşescu la Conferinţa Naţională a P.C.R. — constă în faptul că ele pornesc de la cerinţele şi realităţile ţării, ale etapei actuale de dezvoltare a României, se întemeiază pe legităţile şi principiile fundamentale ale dezvoltării economiei şi culturii noastre socialiste"[20]. În perspectiva rolului interesului ca pîrghie în mîinile statului socialist de coordonare a întregii activităţi sociale, măsurile stabilite de Conferinţa Naţională se înscriu pe linia asigurării unei funcţionări optime a mecanismelor de autoreglare a societăţii noastre socialiste. Reducerea numărului verigilor intermediare dintre conducerea centrală, pe de o parte, şi activitatea productivă propriu-zisă pe de altă parte, stabilirea unor legături mai directe între conducere şi practică, precum şi asigurarea unei autonomii mai mari întreprinderilor, unităţilor economice-administrative locale, — toate acestea permit cunoaşterea mai profundă, multilaterală a cerinţelor, necesităţilor, aplicarea mai promptă şi cu maximă eficacitate a deciziilor şi hotărîrilor. Aceasta ridică la un nivel superior întregul mecanism de conducere a societăţii noastre socialiste, asigurînd realizarea deplină a funcţiilor şi rolului partidului ca forţă conducătoare în întreaga viaţă socială, precum şi întărirea statului socialist, ca instrument principal de înfăptuire a sarcinilor de desăvîrşire a socialismului.

*

Problema rolului de impulsionare şi de reglare a interesului constituie un aspect esenţial al problematicii generale a determinismului social. Sub acest aspect problema se pune în mod concret astfel: dacă rolul interesului, ca impuls şi reglator al acţiunii umane este legat, mai precis, condiţionat de reflectarea lui în conştiinţă, care este în acest caz raportul real dintre aceste funcţii şi mecanismul legităţilor sociale? Căutînd soluţionarea problemei, o parte din autori susţin că interesul îndeplineşte rolul de *mediator* între acţiunea legilor obiective şi activitatea omului. Astfel, conform părerii lui Cesnokov: „. . . interesele transpun

---

[20] N. Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a P.C.R., decembrie 1967*, E.P., Bucureşti, 1967, p. 6.

acțiunea legilor în scopuri și năzuințe ale oamenilor, determină pe oameni să acționeze în cadrul necesităților conturate de aceste legi"[21]. Aceeași părere este împărtășită și de H. Metzler, care, într-un articol publicat în *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, precizează că interesul material „... exercită rolul unui mijlocitor între legile economice obiective reale și acțiunea umană"[22]. Într-un studiu recent, Șt. Cernea indică rolul intereselor în mijlocirea manifestării legilor obiective: „Analiza motivelor acțiunii indivizilor trebuie să înceapă cu analiza intereselor lor, ... prin intermediul cărora se manifestă legile sociale"[23]. Potrivit, deci, acestor concepții, interesele ca motive ale acțiunii umane nu fac parte *direct*, *organic* din mecanismul legilor obiective, ci rolul lor se reduce la *traducerea* cerințelor acestor legi în acțiuni conștiente ale oamenilor. G. E. Glezerman nu împărtășește această concepție, considerînd că interesul face parte din acest mecanism, este un component organic al legității sociale. Pînă la urmă el revine, totuși, asupra acestei păreri, făcînd următoarea precizare: „Consider necesar de a delimita interesul ca motiv, cauză obiectivă care provoacă în om anumite străduințe, de stimulenții (subiectivi) ca reflectare a intereselor în conștiința omului"[24]. Este evident că o astfel de delimitare nu se poate face din moment ce funcția de motiv, de cauză a interesului este condiționată de reflectarea lui în conștiință.

După părerea noastră condiția primordială a soluționării consecvente a problemei în cauză rezidă în cerința de a porni în abordarea ei de la specificul mișcării sociale, ca unitate dialectică dintre obiectiv și subiectiv, material și ideal, social și individual, spontan și conștient. De aceea, separarea obiectivului de subiectiv ne lipsește de posibilitatea de a înțelege și explica adevăratul mecanism al procesului social necesar, întrucît elementul sau momentul subiectiv face parte organic din acest mecanism. Interesul ca unitate dialectică dintre condiționarea, diferențierea și medierea social-istorică obiectivă și subiectivă a trebuințelor, cerințelor vieții și dezvoltării sociale, participă efectiv la constituirea proceselor necesare, legice în întregimea lui, ca impuls și reglator al acțiunii umane. În această calitate interesul realizează un fel de *selecție* socială a acțiunilor individuale, reducînd în ultimă instanță incidentalul la necesar, individualul la general.

Concepute în sensul de mai sus procesele sociale — ca rezultante ale activității reciproce a oamenilor — își vădesc în fiecare moment dubla lor natură: natura lor necesară, determinată și natura lor teleologică. Corelația internă dintre aceste două laturi poate fi și trebuie studiată pe baza funcțiilor sociale ale interesului respectiv, a scopurilor ce se

---

[21] Vezi D. A. Cesnokov, *art. cit.*, în „Voprosî filosofii" nr. 1/1966, p. 11.

[22] Helmut Metzler, *Philosophische Betrachtungen zu Fragen eines Systems ökonomischer Hebel*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 11/1963, p. 1329.

[23] Șt. Cernea, *Teoria sociologică și legitatea procesului social*, „Revista de filozofie", nr. 3/1967, p. 312.

[24] G. E. Glezerman, *Istoriceskii materialism i razvitie sotielisticeskovo obșcestva*, Moskva, 1967, p. 83.

nasc sub acţiunea acestuia. Prin urmare, cercetarea raportului dialectic dintre interese şi scopuri este, de asemenea, indispensabilă în descifrarea secretului constituirii determinismului social.

De regulă în literatura filozofică marxistă scopul este caracterizat ca expresie a interesului. Astfel, în *Manual de materialism istoric* se arată: „Interesele se exprimă prin scopuri mai mult sau mai puţin adecvate lor"[25]. Deşi valabilă în ultimă instanţă, această caracterizare prezintă într-un mod simplificat adevăratul raport dintre interes şi scop. Realitatea este că procesele concrete de socializare sînt atît de complexe încît, îndeosebi la nivelul indivizilor, ar fi greşit să presupunem o legătură directă între interese şi scopuri. Mai mult, în societăţile bazate pe proprietatea privată, în special în capitalism, sciziunea dintre societate şi individ, dintre economie şi morală, dintre necesităţi şi interese etc. implică în acelaşi timp potenţial şi opoziţia dintre interesele reale ale indivizilor şi grupurilor şi scopurile pe care le urmăresc. Dezvoltarea contradictorie a capitalismului se manifestă, printre altele, şi prin apariţia, la un moment dat, a conflictului dintre individul produs de această orînduire şi noile cerinţe ale dezvoltării ei. Sub acest raport foarte concludentă ni se pare evoluţia contemporană a capitalismului american. Dacă în epoca sa clasică acest capitalism promova în mod firesc idealul iniţiativei private, libere, nelimitate, călăuzită exclusiv de scopul îmbogăţirii personale cu orice preţ, cu ignorarea oricăror obligaţii sociale, azi interesele capitalismului monopolist de stat, într-un anumit sens, vin în contradicţie cu acest individualism extremist. Acest capitalism are nevoie — folosind expresia foarte potrivită a cunoscutului sociolog american W. White — de un „well rounded man", adică de un tip de om bine netezit, capabil să asigure funcţionarea nestingherită a aparatului birocratic monopolist de stat, conformîndu-se pe deplin cerinţelor lui[26]. Contradicţia dintre interese şi scopuri în capitalism declanşează acele mecanisme psiho-sociale care duc la procesul de dezintegrare a personalităţii, la generarea şi creşterea opoziţiei faţă de statul capitalist birocratic în rîndurile celor mai diferite pături sociale.

Deşi în socialism nota dominantă a raportului dintre interes şi scop o constituie concordanţa, aceasta nu exclude posibilitatea ivirii unei contradicţii între ele, fenomen ce poate avea la bază cauze diferite. Ea poate fi rezultatul prezenţei şi influenţei unor norme morale, sisteme de valori, moravuri moştenite din trecut, dar contradicţia poate să apară şi în cazul cînd formarea personalităţii nu ţine pas cu cerinţele mereu noi ale progresului social. Pentru ca scopurile formulate *azi* să nu ajungă în contradicţie cu necesităţile, respectiv interesele de *mîine*, dimensiunile interne ale educaţiei personalităţii trebuie să fie determinate de perspectiva istorică a dezvoltării socialismului.

---

[25] *Materialismul istoric* (manual), E.P., Bucureşti, 1967, p. 80.

[26] Citează J. A. Zamoskin în cartea *Krizis burjoaznogo individualizma i licinosti*, Moskva, 1966.

ОБ ИНТЕРЕСЕ И ЕГО РОЛИ В СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКЕ

(Резюме)

В статье рассматриваются некоторые конкретные аспекты вопроса интереса, как общественно-исторического явления. Автор останавливается, главным образом, на диалектическом соотношении потребностей и интересов, определяя интерес, как дифференцированное, профилированное, опосредствованное, обусловленное выражение нужд человеческого существования и развития — выражение, определяемое общественно-экономическими и политическими отношениями, установившимися между членами общества в рамках данной общественной формации.

В тесной связи с этим определением интереса, в статье рассматривается роль и функция интереса в рамках человеческой деятельности. Автор статьи приходит к выводу о том, что своей функцией стимулирования и урегулирования интерес является исторически обусловленным мотивом индивидуальных и групповых действий. Ссылаясь на условия социалистического строя, автор подчёркивает значение изучения и познания специфических интересов различных общественно-экономических единиц, различных отраслей производства, видов деятельности для гармонического согласования деятельности в масштабе всего общества.

В заключении, исследуя двигательную и регулирующую роль интереса с точки зрения социального детерминизма, автор подчёркивает, что интерес является составным элементом механизма общественных закономерностей.

SUR L'INTÉRÊT ET SON RÔLE DANS LA DYNAMIQUE SOCIALE

(Résumé)

L'article aborde certains aspects du problème de l'intérêt comme phénomène historico-social. L'auteur insiste en particulier sur le rapport dialectique entre les besoins et les intérêts, en définissant l'intérêt comme expression différenciée, profilée, médiate et conditionnée des besoins de l'existence, et le développement humain comme expression déterminée par les rapports économico-sociaux et politiques, établis entre les membres de la société, dans le cadre de la formation sociale donnée.

En étroite liaison avec cette définition de l'intérêt, on examine, dans l'article, le rôle et la fonction de l'intérêt dans le cadre de l'activité humaine et l'on arrive à la conclusion que l'intérêt, par sa fonction de stimulation et de régulation, est un motif historiquement conditionné des actions individuelles et de groupe. Se référant aux conditions du régime socialiste, l'article relève l'importance de l'étude et de la connaissance des intérêts spécifiques des différentes unités économico-sociales, des différentes branches de production et des formes d'action visant à coordonner harmonieusement l'activité sur toute l'échelle sociale.

Pour conclure, en étudiant le rôle de propulseur et de régulateur de l'intérêt sous l'aspect du déterminisme social, l'auteur souligne que l'intérêt se présente comme un élément constitutif du mécanisme des lois sociales.

REFLECȚII ASUPRA ÎNCEPUTULUI ACTIVITĂȚII FILOZOFICE A LUI KARL MARX

de

TRAIAN POP

Ori de cîte ori îți îndrepți atenția spre una sau alta din scrierile lui Marx, de fiecare dată găsești în ele ceva deosebit, ceva ce stîrnește admirație și îndeamnă la cugetări. De fiecare dată lectura lor atentă îți dezvăluie alte dimensiuni ale gîndirii marelui doctrinar, îți pune în față alte aspecte și te duce cu deosebire spre înțelegerea mai deplină a profund umanului crez al gîndirii sale, un crez al sentimentului și rațiunii, un crez prometeic încolțit în personalitatea care, încă în frăgezimea vîrstei, sub impulsul unor presante cauze obiective și subiective, s-a desprins de orice îngustimi individualiste contopindu-se cu *omenescul* și în care au vibrat mai puternic cerințele unor necesități istorice obiective

Trăsăturile acestei gîndiri, ca și dimensiunile ei valorice, sînt expresia conștientizării necesității împlinirii datoriei sociale a omului, necesitate ridicată de Marx la rangul de principiu suprem al vieții și activității umane. Filozofia lui Marx va fi expresia cea mai directă a gîndirii unei personalități pătrunse în adîncuri, încă din fragedă tinerețe, de conștiința datoriei și aflate mereu în primele rînduri ale luptei pentru realizarea ei.

Încă în 1835, în *Reflecțiile unui tînăr la alegerea profesiunii* — subiectul tezei sale la examenul de absolvire a gimnaziului din Trier —, Marx, în vîrstă numai de 17 ani, scria că principala noastră călăuză în alegerea profesiunii trebuie să fie „binele omenirii, propria noastră desăvîrșire", că omul nu poate ajunge la fericire și desăvîrșire personală decît „muncind pentru desăvîrșirea semenilor săi, pentru binele lor".

„Omul care muncește numai pentru sine — raționa Marx în continuare — poate ajunge un savant celebru, un mare înțelept, un excelent poet, dar niciodată un om desăvîrșit, un om cu adevărat mare.

Istoria consideră oameni mari pe cei care muncind pentru înfăptuirea scopurilor generale s-au înnobilat pe ei înșiși; experiența arată că cel mai fericit este cel care a adus fericire celor mai mulți oameni . . ."[1].

---

[1] Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, Ed. polit., Buc., 1968, p. 6.

În încheierea înţeleptelor cugetări, citim: „Dacă ne-am ales o profesiune în cadrul căreia putem face cel mai mult pentru omenire, nu ne vom încovoia sub povara greutăţilor, căci este o jertfă în folosul tuturor; bucuria noastră nu este o bucurie jalnică, mărginită, egoistă, ci fericirea noastră este fericirea a milioane de oameni, faptele noastre vor dăinui în veci, iar cenuşa noastră va fi stropită cu lacrimile fierbinţi ale oamenilor nobili"[2].

Am reţinut şi redat textual aceste fragmente de o patetică şi înălţătoare mărturisire de credinţă pentru că le consider ca fiind o primă afirmare, din partea gînditorului în devenire, a unui ideal căruia, acesta i-a închinat întreaga viaţă şi activitate.

Acest ideal l-a îndîrjit şi oţelit, făcîndu-l să reziste furtunilor şi valurilor vieţii. Marx a ştiut încă din fragedă tinereţe să lege acest ideal de temelia solidă a practicii social-istorice, înlocuind utopia cu ştiinţa.

Socot că orice analiză completă a valenţelor creaţiei filozofice a lui Marx, pe orizontală şi verticală, trebuie să aibă în vedere acest ideal mărturisit, raportîndu-l apoi mereu la activitatea practică revoluţionară desfăşurată de Marx sub impulsul cerinţelor idealului respectiv, ca şi la activitatea practică a întregii clase proletare cu care s-a contopit marele gînditor. Această cerinţă rezultă din faptul că activitatea filozofică a lui Marx e dintru început subordonată împlinirii idealului amintit, lucru pe care îl vom urmări şi noi, pe cît e posibil în cadrul îngust al articolului de faţă.

*

Preocupările filozofice ale tînărului Marx datează de prin 1839, an în care, fiind încă student al facultăţii de drept, a renunţat, se pare, definitiv la ideea specializării în domeniul juridic, preocupîndu-se tot mai intens de filozofie. Acestui an aparţin *Caietele de istorie a filozofiei epicuriene, stoice şi sceptice*, care i-au servit ca material pregătitor pentru teza de doctorat, terminată în 1841. Conţinutul notelor tînărului Marx este semnificativ pentru desprinderea unor direcţii ale gîndirii sale şi a unei exigenţe care să răspundă măreţului său ideal. Pe linia acestor exigenţe vom remarca întîi ideea renunţării la păgubitoarea speculaţie hegeliană în filozofie, fără însă a părăsi încă poziţiile hegeliene, chiar dacă acestea nu erau, în cazul concret, ale unui hegelian ortodox.

O primă mărturisire în acest sens şi totodată o primă manifestare a unei gîndiri filozofice independente o observăm în disertaţia de doctorat a lui Marx, *Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit şi filozofia naturii la Epicur*, în a cărei prefaţă, referindu-se la Hegel, remarca: „ceea ce numea el (Hegel, T.P.) speculativ par excellence îl împiedica să-şi dea seama de marea importanţă pe care aceste sisteme (ale filozofiei epicuriene, stoice şi sceptice, T.P.) o au pentru istoria filozofiei elene"[3].

---

[2] *Ibidem*, p. 7.
[3] *Ibidem*, p. 24.

Tot în a sa disertație Marx remarca posibilitatea transformării „spiritului teoretic, devenit liber în sine", în „energie practică" și a întoarcerii lui ca *voință* „împotriva realității pămîntești, existentă în afara lui"[4]. Preocupat de problema raportului contradictoriu dintre filozofie și lume, și văzînd acest raport, înainte de toate, ca un raport de reflexie, Marx observa totodată, că „ceea ce a fost lumină interioară se transformă într-o flacără mistuitoare, îndreptată spre exterior". Dînd o și mai directă expresie rolului social al filozofiei cuprins sub unghiuri de vedere noi, el va nota că „pe măsură ce lumea devine filozofică, filozofia devine lumească"[5].

Prin a sa viziune asupra rolului filozofiei Marx se deosebea radical de „tinerii hegelieni" ai vremii, și lua față de ei o atitudine critică. După Marx, acești discipoli ai lui Hegel „nu fac decît să-și manifeste ignoranța atunci cînd explică cutare sau cutare trăsătură a sistemului său prin adaptare etc., într-un cuvînt îi dau o explicație de ordin *moral*"[6].

Reluînd firul ideilor din disertație, în anii 1842—43, în unele din articolele publicate în „Gazeta renană", Marx va milita într-un mod tot mai hotărît pentru legarea filozofiei de lumea reală. În *Articolul de fond din nr. 179 a lui „Kölnische Zeitung"*, Marx exprima convingerea că „vine cu necesitate vremea cînd filozofia stabilește un contact și intră în interdependență cu lumea reală a timpului ei nu numai lăuntric, prin conținutul ei, ci și în exterior prin manifestările ei", că „filozofia încetează atunci de a mai fi un sistem determinat față de alte sisteme determinate; ea devine filozofia în genere față de lume, devine filozofia lumii actuale"[7].

Un an mai tîrziu, Marx va ajunge la o idee ce o putem considera ca fiind deplin conturată, punînd problema trecerii, de la considerații pur teoretice, la acțiuni practice. Într-o scrisoare din septempbrie 1843 către Ruge, Marx observa că, dacă pînă acum filozofii rămîneau în expectativă, ținînd în sertarul mesei lor de lucru soluția tuturor enigmelor, „acum filozofia a devenit lumească, și dovada cea mai incontestabilă în această privință o constituie faptul că însăși conștiința filozofică a fost atrasă în vîltoarea luptei nu numai din punct de vedere exterior, ci și interior"[8].

Remarcînd și acceptînd intrarea din interior a filozofiei în vîltoarea luptei sociale, Marx remarca și conștientiza necesitatea angajării totale, prin activitatea desfășurată pe plan teoretic, într-o luptă practică, reală.

Așezarea filozofiei pe terenul faptelor reale ale vieții, punerea în acțiune a filozofiei însemna pentru Marx începutul de fapt al luptei pentru binele și fericirea oamenirii, pentru împlinirea datoriei sociale.

Aceste prime idei programatice, inspirate de starea de lucruri existentă, constituiau un prim pas marcant făcut de Marx în direcția înlo-

---

[4] *Ibidem*, p. 79.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*, p. 78.
[7] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, Ed. polit., Buc., 1960, p. 107.
[8] *Ibidem*, p. 379.

cuirii utopiei cu ştiinţa. Conform acestor semnalări, Marx îi scrie lui Ruge, că „dacă construirea viitorului şi rezolvarea tuturor problemelor pentru toate vremurile de aici înainte nu este treaba noastră, ştim în schimb cu atît mai precis ce trebuie să facem în prezent: *o critică necruţătoare a stării de lucruri existente*, necruţătoare în sensul că această critică nu se teme nici de concluziile la care ajunge şi nici de conflictele cu puterile existente"[9]. Alături de ideea criticii şi pentru a reda sensul real al acesteia, Marx mai lansa ideea necesităţii legării şi identificării criticii filozofice cu lupta politică *reală* de pe o poziţie partinică. „În cazul acesta — conchidea Marx — noi nu ne prezentăm în faţa lumii ca nişte doctrinari, cu un principiu nou: iată adevărul, căderi în genunchi în faţa lui! Noi dezvoltăm lumii noi principii din propriile ei principii. Noi nu-i spunem: renunţă la luptele tale, ele sînt o prostie; noi îţi vom da adevărata lozincă de luptă. Noi îi arătăm doar pentru ce luptă de fapt, şi conştiinţa aceasta este un lucru pe care lumea *trebuie* să şi-l însuşească vrînd-nevrînd"[10].

Simpla reflecţie asupra acestor cuvinte ne face să vedem că aria activităţii întreprinse ori vizate de Marx se lărgeşte treptat, iar înţelegerea căilor de realizare a idealului preconizat devine tot mai profundă. Remarcăm printre altele, că Marx sublinia deja necesitatea însuşirii conştiinţei ţelului şi luptei de către toţi cei chemaţi să o ducă pentru eliberarea şi propăşirea lor. Prin poziţia şi precizările de pînă acum el se ridica deopotrivă împotriva speculaţiei sterile şi absurde în teorie, ca şi a spontaneităţii oarbe în practică.

De aceea problema sus amintită, pusă în 1843, reprezintă un moment crucial în activitatea lui Marx; ea este atît concluzia autoclarificatoare a unei intense activităţi intelectuale coborîtă treptat, în decursul a cîtorva ani, din înălţimea speculaţiei pure şi fragile, spre a fi aşezată pe tărîmul faptelor reale ale vieţii, cît şi punctul de plecare într-o vastă, şi neîntrecută ca profunzime, activitate teoretică şi practică, dezvăluind într-adevăr pe diverse planuri de activitate — filozofic, politic, economic — „noi principii din propriile ei principii", din mişcarea legică, obiectivă înţeleasă în toată adîncimea şi subtilităţile ei.

Afirmarea necesităţii însuşirii de către lume a conştiinţei şi ţelului luptei însemna între altele afirmarea necesităţii transpunerii şi înţelegerii omului ca *obiect* nemijlocit al activităţii nu numai teoretice ci mai ales practice, desfăşurate de om ca *subiect*. Ea însemna şi proclama deschis necesitatea de a pune în faţa omului *subiect*, — reprezentant al unui grup social, al unei clase sociale —, problematica omului, necesitatea însuşirii modalităţii prin care omul să se regăsească pe sine după înstrăinarea de sine la care l-a condamnat societatea capitalistă, ca prin această regăsire omul însuşi să fie afirmat ca „fiinţă supremă pentru om".

Conducîndu-ne astfel spre o viziune concretă a omului concret, Marx încă de prin 1842 critica poziţia celor ce „trăiesc într-o lume ce se află *dincolo de cea reală*", a celor care „nemulţumiţi de practică recurg în mod

---

[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*, p. 380—381.

necesar la *teorie*, însă la *teoria lumii de dincolo*, la *religie*, care capătă în mîinile lor o înveninare polemică îmbibată de tendințe politice și care, în mod mai mult sau mai puțin conștient, devine o mantie a sfințeniei pentru dorințe foarte lumești, deși în același timp foarte fantastice"[11]. Criticînd aceste poziții, tînărul Marx se dezicea de spiritul germanilor „foarte reverențioși, prea plecați și prea respectuoși", care „din prea mult respect față de idei nu le realizează", făcînd din ele doar „un obiect de adorație".

Concomitent el aprecia încercarea de a demonstra „marea problemă a ideii ... dintr-un punct de vedere aspru, realist, luat din realitatea imediat înconjurătoare", aprecia încercările de a-l apropia pe german de „interesele lui cele mai apropiate, pentru a traduce limbajul zeilor în limbajul oamenilor"[12].

Părăsind sfera speculației sterile, tînărul Marx depășea totodată și spiritul feuerbachian, elogiat și luat drept punct de plecare la începutul anului 1842 în ofensiva împotriva speculației, cînd declara că „Feuerbach este *purgatoriul* vremii noastre"[13]. Începutul depășirii declarate îl constatăm în primăvara anului imediat următor, cînd într-o scrisoare către Ruge, Marx îi mărturisea acestuia că aforismele lui Feuerbach nu-l satisfac pentru faptul că aceasta „insistă prea mult asupra naturii și prea puțin asupra politicii"[14].

Ar rezulta, printre altele, din prezentarea celor cîtorva secvențe din preocupările tînărului Marx, că revoluția ce o înfăptuia acesta în filosofie cuprindea de la bun început, ca parte integrantă, și aspecte esențiale ale problematicii omului, dar despășindu-se concepția îngustă antropologică, speculativă, depășindu-se, cu alte cuvinte, viziunea omului în sine, „fiu al naturii", desprins de societate, exterior în raport cu aceasta. Depășirea este urmarea directă a modului în care a văzut Marx realizarea înaltului ideal de care era animat și care l-a călăuzit în toți anii vieții sale. Această problematică se va contura mai bine, va căpăta un conținut mai precis definit în scrierile următoare.

Problema raportului dintre filozofie și lumea reală, apare deci ca o expresie vie a problematicii omului, dezideratul practic inițial fiind cel al *emancipării omului*. Abordînd această problemă Marx stabilea, pe de o parte, legătura dintre poziția sa filozofică și doctrinele umaniste de pînă la el, marxismul apărînd și în acest sens sub haina continuității selective și negatoare totodată, iar pe de altă parte se desprindea de ele, desprinderea sesizabilă prin tratarea esenței umane ca fiind „ansamblul realațiilor sociale" și, în consecință, prin găsirea unei rezolvări proprii, practice, novatoare a emancipării omului.

Spiritul nou, revoluționarea se manifesta înainte de toate în dezvă-

---

[11] *Ibidem*, p. 52.
[12] *Ibidem*, p. 75.
[13] *Ibidem*, p. 29.
[14] Marx — Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 257.

luirea conținutului real a noțiunii însăși de emancipare a omului. În acest sens Marx desprindea, fără a-l opune absolut, conținutul acestei noțiuni de formele particulare (religioasă, politică, etc.) pe care le îmbracă. Problema e de ordin esențial, căci această desprindere dădea rezolvării practice a problemei noi dimensiuni, pe care le-a văzut și acceptat pentru prima oară în istorie Karl Marx. Arătînd, de pildă, că emanciparea politică reprezintă doar o formă a unui conținut și nu conținutul însuși al adevăratei emancipări umane, Marx scria că cu tot progresul mare ce-l reprezintă emanciparea politică, aceasta nu este ultima formă a emancipării umane; ea este doar „ultima formă a emancipării umane *în cadrul* orînduirii de pînă acum a lumii", adică în cadrul orînduirii capitaliste, și nu „emanciparea reală, practică" omenească.

Depășind limitele în care se mișca orientarea tinerilor hegelieni în frunte cu B. Bauer, Marx va privi mult dezbătuta problemă a emancipării din unghiuri de vedere noi, enunțînd noi principii și o va așeza pe temelia solidă a faptelor reale. Dînd glas principiilor sale, Marx în *Contribuții la problema evreiască* (1843) declară că „*orice* emancipare este o *readucere* a lumii omenești, a relațiilor la *omul* însuși... Abia cînd omul individual real va absorbi pe cetățeanul abstract și cînd, ca om individual, în viața lui empirică, în munca lui individuală, în relațiile lui individuale va deveni o ființă *generică*, abia cînd omul își va cunoaște și-și va organiza „ses forces propres" cu forțe *sociale* și deci nu va mai separa de sine forța socială sub forma puterii *politice*, abia atunci se va săvîrși emanciparea umană"[15].

Enunțînd principiul reducerii lumii omenești și a relațiilor umane la omul concret, real, ca om social, „la *omul* însuși", cum zicea Marx, opus omului abstract, detașat de acesta, emanciparea apare ca fiind opera acestui om concret, real. Condiționarea politică a emancipării e dată de dispariția zidului despărțitor dintre omul individual și forța socială sub forma puterii politice. În acest scop, Marx punea încă în 1843 problema necesității transformării criticii religiei, acțiune în care erau angajați tinerii hegelieni, în critica statului, dar nu numai a statului creștin, așa cum făcea B. Bauer, ci a statului în general, a statului politic ca expresie a înstrăinării omului.

Critica teoretică, vizează astfel, în concepția lui Marx, acțiuni practice. În aceleași *Contribuții la problema evreiască*, Marx lega emanciparea omului de „lupta împotriva *celei mai înalte* expresii *practice* a înstrăinării de sine a omului", de biruirea unui element *social*, mai precis, de „suprimarea premiselor mercantilismului" (=a puterii banului)[16]. Prin acest ultim deziderat, Marx prevestea lumii pieirea inevitabilă a capitalismului.

Raportul dintre filozofie și lume ne apare de data aceasta într-o fațetă nouă. *Sarcina filozofiei*, — nota Marx în *Contribuții la critica filo-*

---

[15] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, Ed. polit., p. 405.
[16] *Ibidem*, p. 407.

sofiei hegeliene a dreptului. Introducerea (1843—1844), — este ca „după ce a fost demascată *forma sfîntă* o înstrăinării de sine a omului, să demaște înstrăinarea de sine în *formele ei profane*. Critica cerului se transformă astfel în critica pămîntului, *critica religiei* în *critica dreptului*, *critica teologiei* în *critica politicii*"[17].

Sigur, forma nouă a raportului dintre filozofie și lume nu va nega faptul că accentul cade încă asupra criticii (teoretice) deși se sublinia deja și ideea că „arma criticii nu poate înlocui critica armelor", că „forța marială trebuie răsturnată tot printr-o forță materială"[18]. Dar, cu toate că accentul cade încă asupra criticii teoretice, apare ca important faptul că s-a schimbat obiectul principal al criticii. Marx punea acum în mod direct problema criticării, înainte de toate, a rînduielilor social-politice, declarînd cu hotărîre „*război* rînduielilor din Germania" căci „aceste rînduieli sînt sub nivelul istoriei" și precizînd că „în lupta cu ele critica nu este o pasiune a rațiunii, ci rațiunea pasiunii", că „ea nu este un bisturiu, ci o armă", că „ea nu mai apare ca *scop în sine*, ci numai ca *mijloc*", că „obiectul ei este *dușmanul* ei, pe care nu vrea să-l combată, ci *să-l nimicească*"[19]. Critica preconizată de Marx era „o critică *de încăierare*", cu alte cuvinte, o critică ce are drept scop schimbarea rînduielilor sociale, revoluționarea practică a societății.

Pentru evidențirea poziției lui Marx în toată extensiunea ei mai trebuie subliniat cel puțin două aspecte. Primul din acestea se referă la faptul că o dată cu punerea problemei necesității criticării rînduielilor sociale germane Marx considera la fel de necesară și critica continuării abstracte a acestor rînduieli, respectiv a folozofiei germane, care este „*prelungirea de idee* a istoriei germane". Cu alte cuvinte, realizarea deziderat ului practic al revoluționării sociale nu putea avea loc de pe pozițiile vechii filozofii, care se mărginea doar la interpretarea în diferite feluri a lumii, fără a pune problema schimbării ei.

Cel de-al doilea aspect se referă la faptul că realizarea practică a actului revoluționării e privită de Marx în raport de o serie de condiții obiective și subiective, corelate între ele.

Relevînd condițiile preconizate de Marx, ar fi de subliniat, mai întîi că, fără preocupări speciale de argumentare, el remarca totuși că „revoluțiile au nevoie de un element *pasiv*, de o temelie *materială*", că „o revoluție radicală nu poate fi decît revoluția unor nevoi radicale"[20].

Ideea determinismului materialist aplicat la societate, idee susținută de Marx de prin 1842, capătă de data aceasta un contur nou, e o idee ce prin elasticitatea ei cuprinde noi laturi ale vieții sociale.

Și mai important de subliniat e faptul, că, de la evidențierea amintitului element pasiv, Marx ne îndreaptă deja atenția spre elementul social activ, spre forța socială care să realizeze actul revoluționar radical. În

---

[17] *Ibidem*, p. 414.
[18] *Ibidem*, p. 420.
[19] *Ibidem*, p. 415.
[20] *Ibidem*, p. 422.

acest sens, întrebîndu-se în ce constă posibilitatea *pozitivă* a emancipării, el arată că această posibilitate constă „în formarea unei clase ferecate în *lanțuri radicale*"; în formarea „unei stări sociale care să reprezinte descompunerea tuturor stărilor sociale"; a unei clase formate din „sărăcia *creată în mod artificial*", a unei clase provenite din descompunerea acută a societății. O astfel de clasă conchidea Marx, este *proletariatul*[21].

În rîndul amintitelor condiții Marx enumera apoi necesitatea formării unei conștiințe revoluționare. „Trebuie să faci în așa fel — nota el în *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere* — ca apăsarea reală să ... pară și mai apăsătoare, adăugîndu-i conștiința apăsării; să faci ca rușinea (adică conștiința despre starea de înapoiere a Germaniei cu toate consecințele ce decurg de aici, T.P.) să fie și mai rușinoasă, făcînd-o cunoscută tuturor ... Poporul trebuie să învețe *să se îngrozească* de sine însuși pentru a căpăta astfel *curaj*"[22]. Prin această ultimă subliniere Marx ne conduce spre înțelegerea necesității ca teoria să cuprindă masele, lucru ce e posibil „de îndată ce devine radicală". În concepția lui Marx, a fi radical în teorie „înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor", iar această rădăcină pentru om „este însuși omul"[23]. Analiza făcută de Marx îl duce treptat dar sigur la concluzia majoră, că „Singura eliberare *practic* posibilă a Germaniei este eliberarea de pe pozițiile *acelei teorii* care proclamă omul drept ființa supremă pentru om ... *Emanciparea germanului* înseamnă *emanciparea omului. Creierul* acestei emancipări este *filozofia, inima* ei — *proletariatul*"[24].

Ajuns aici, Marx a atins unele din principalele puncte ale extensiunii pe orizontală în teorie. Din cele relatate rezultă că el vedea condiția și totodată conținutul emancipării omenești în suprimarea de către proletariat a rînduielilor sociale existente, în suprimarea proprietății private și a înstrăinării de sine a omului.

Pozițiile cucerite, vor fi consolidate și dezvoltate în anii următori prin studierea îndeaproape a economiei politice, știința în care Marx a produs de asemenea o adevărată revoluție.

Un prim rezultat în acest sens îl constituie renumitele *Manuscrise economico-filozofice* din 1844, iar un prim obiectiv urmărit aici era acela al clarificării, în ce măsură suprimarea de către proletariat a proprietății private își are o justificare deplină. Analiza întreprinsă în acest sens, legată de categoriile de salar, profit, capital și rentă, îl va duce la concluzii contrare celor susținute de Smith și alți economiști burghezi, care considerau că salariul muncitorului scade numai în condițiile scăderii producției, și că în condițiile de avînt ale acesteia crește și salariul, justificînd astfel rînduielile capitaliste.

---

[21] *Ibidem*, p. 425 și 426.
[22] *Ibidem*, p. 416.
[23] *Ibidem*, p. 421.
[24] *Ibidem*, p. 427.

Analizînd sub diferite aspecte situația muncitorului în cadrul producției capitaliste, Marx ajungea la concluzia că avîntul economic social, „starea de maximă bogăție a societății... înseamnă pentru muncitori *mizerie staționară*"; că „pauperizarea și distrugerea muncitorului este produsul muncii sale și al avuției produse de el"[25]; că „propria sa muncă i se opune tot mai mult ca o proprietate străină, iar mijloacele necesare pentru existența și activitatea sa se concentrează într-o măsură tot mai mare în mîinile capitalistului", muncitorul fiind „deposedat de o parte tot mai mare din produsul muncii sale"[26]; că în aceste condiții muncitorul e redus, spiritual și fizic, la „rolul de mașină", așa cum are loc transformarea lui ca om „într-o activitate abstractă și într-un simplu stomac"[27]; în fine, că în acest cadru muncitorul se „raportează la *produsul muncii sale* ca la un obiect *străin*"[28], că aici muncitorul „nu-și aparține sieși, ci altuia"[29].

Subliniind în opoziție cu economiștii burghezi că capitalul este „muncă *străină* acumulată", deoarece el este „posibil numai datorită faptului că muncitorul este deposedat de o parte tot mai mare din produsul muncii sale"[30], Marx punea în lumină opoziția (= contradicția) de fapt existentă între muncă și capital, iar „această opoziție... dusă la extrem, înseamnă inevitabil punctul culminant, limita maximă și pieirea întregii relații de proprietate privată"[31].

Concluziile fundamentale spre care ne conduce Marx prin analiza întreprinsă asupra situației muncitorului în capitalism sînt: că apariția comunismului, prin suprimarea de către proletariat a proprietății private, reprezintă o necesitate istorică, și că „*comunismul* ca suprimare *pozitivă a proprietății private*... și deci ca *apropiere* reală a *esenței umane* de către om și pentru om", înseamnă, în ultimă analiză, „o reîntoarcere completă și conștientă, desăvîrșită în cadrul întregii complexități a dezvoltării de pînă acum, a omului pentru sine la starea sa de om *social*, adică de om uman"[32].

Aceste concluzii, dacă pe de o parte demonstrează consecvența idealului și crezului umanist cu care Marx a părăsit băncile gimnaziului, pe de altă parte ele ne arată acest ideal și crez într-o evoluție continuă, pe coordonatele fundamentale ale dezvoltării societății.

Traducerea în viață a cerințelor ce se desprind din reținerile de mai sus, a cerințelor de a merge „pînă la rădăcina lucrurilor", rădăcină care, reamintim, pentru om „este însuși omul", a făcut din Marx autorul *Capitalului*, adică personalitatea care a creat opera ce avea menirea să dezvăluie *„legea evoluției economice a societății moderne"*, operă care

---

[25] Marx — Engels, *Scrieri din tinerețe*, Ed. polit., p. 519.
[26] *Ibidem*, p. 515.
[27] *Ibidem*, p. 516.
[28] *Ibidem*, p. 551.
[29] *Ibidem*, p. 553.
[30] *Ibidem*, p. 515.
[31] *Ibidem*, p. 564.
[32] *Ibidem*, p. 576.

prin conținutul ei dovedește că atît filozofia cît și economia politică, constituite prin plecarea de la om, studiază în egală măsură omul în raporturile sale în procesul producției și al activității sociale și-i indică calea reală a emancipării în și prin luptă revoluționară.

Această operă de analiză nu numai în macro ci și în micro a structurii și a dezvoltării formațiunii social-economice capitaliste, cu diversele ei forme de manifestare economică și socială, fundamenta implicit și proclama ideea necesității și inevitabilității expropriei expropriatorilor de către proletariat.

Prin această fundamentare și proclamare, ce exprima conștientizarea acțiunii transformatoare a filozofiei, Marx întorcea ecoul vibrant al vremii către omul concret, către întreaga clasă proletară, îmbinînd în chip fericit și armonios teoria revoluționară cu practica revoluționară.

Această îmbinare se făcea nu numai sub impulsul reașezării filozofiei pe terenul faptelor reale ale practicii sociale și a renovării (= revoluționării) acesteia prin generalizarea acestei practici, ci sub impulsul unor presante preocupări pentru ridicarea practicii revoluționare la nivelul *filozofiei menite să schimbe lumea*, pentru elaborarea tacticii de luptă a proletariatului de pe pozițiile materialismului dialectic și istoric.

Lenin, în articolul său *Karl Marx*, remarca pe bună dreptate că întemeietorul materialismului dialectic și istoric considera ca înjumătățit, unilateral și fără viață materialismul lipsit de preocupări neslăbite pentru tactica luptei de clasă a proletariatului.

Aceste preocupări pun în lumină deplină semnificația reală a tezei enunțate de Marx încă la sfîrșitul anului 1843 și începutul anului 1844, teză potrivit căreia *creierul emancipării omului* este *filozofia*, iar *inima ei* — *proletariatul*.

Enunțarea acestor teze coincidea de fapt cu începutul apropierii lui Marx de mișcarea muncitorească; ea este, am putea spune, o primă sinteză filozofică a acestei apropieri, a contactului ce l-a stabilit în timpul primei emigrații la Paris, unde a intrat în legătură cu membrii „Ligii celor drepți" — organizație revoluționară a emigranților germani.

Conform convingerilor teoretico-filozofice la care deja ajunsese, Marx va urmări la început eliberarea organizațiilor muncitorești de influența nefastă a diferitelor sisteme socialist-utopice și sădirea în conștiința muncitorilor a ideii că „fără *revoluție* nu se poate înfăptui *socialismul*", iar revoluția, așa cum înțelegea el lucrurile în 1844, este „un *act politic*", este „*răsturnarea* puterii existente și *desființarea* vechilor relații"[33].

Activitatea desfășurată cu tact și măiestrie în această direcție, a cunoscut un prim succes în primăvara anului 1847, cînd Marx și Engels erau încredințați de conducătorii „Ligii celor drepți" că aceștia împărtășesc întru totul vederile lor, invitîndu-i totodată să intre în Ligă, lucru ce s-a și întîmplat și care s-a soldat cu publicarea *Manifestului Partidului Comunist*. *Manifestul* apare ca o transpunere a sintezei filozofice sus-

[33] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1. Ed. polit., p. 446.

amintite într-un prim program concret de acțiune. Adoptarea acestui program și trăinicia lui trebuie privite ca o dovadă a solidității sintezei filozofice ce, avîndu-și izvoarele în practică, tinde a se realiza prin emanciparea umană, prin ridicarea întregii clase proletare.

*

Concluzia ce se impune din prezentarea unor secvențe ale activității filozofice a lui Marx, cu deosebire din perioada tinereții sale, este că orientat fiind spre problematica omului, din care face o parte integrantă a concepției sale despre lume chiar din momentul închegării acesteia, el nu s-a identificat niciodată cu antropologismul filozofic abstract de natura celui feuerbachian sau de altă natură.

În activitatea sa teoretică-științifică Marx a subordonat totul luptei pentru emancipare umană, pentru progres social, concepînd această emancipare și acest progres ca atribute inalienabile ale *omului ca ființă socială, unit cu clasa*, avînd amprenta clasei, și nu a „omului singular în cîmpul social" sau „în clasa sa"[34], spre care se orientează, fără șanse de rezolvare științifică a problemei, J. P. Sartre și alți existențialiști contemporani, iar această emancipare, acest progres sînt concepute de Marx ca realizabile prin revoluționarea radicală a societății.

În această lumină ne apare cu totul eronată aprecierea lui Sartre asupra marxismului și anume că această doctrină nu ia, chipurile, în seamă „determinarea concretă a vieții umane", cînd de fapt întemeietorii ei au făcut din această determinare tema majoră a operei lor. Este datoria cercetătorilor marxiști ca valorificînd din plin comorile operelor întemeietorilor științei marxiste să continue în mod prestigios cercetările începute de clasici, să le îmbogățească continuu atît prin noi orientări tematice de cercetare cît și prin noi concluzii, rezultate din analiza practicii social-istorice contemporane, lucru spre care îndeamnă cu atîta insistență documentele partidului nostru.

Găsind antidotul înstrăinării, indicînd cale emancipării reale a omului prin lupta revoluționară a clasei muncitoare, Marx a devenit doctrinarul cel mai venerat de omenire, venerare materializată atît prin legarea doctrinei de numele creatorului ei, cît și prin consecvența luptei duse în limite tot mai largi și cu contigente tot mai numeroase, pentru transformarea ideilor luminoase în luminoase, înălțătoare și mobilizatoare realități sociale. Teoria sa se situează azi în centrul întregii activități cultural-ideologice, neputînd fi ignorată de nici un gînditor; ea este, după cum se exprima tot J. P. Sartre „l'indépassable philosophie de notre temps", climatul ideologic ce nu poate fi ocolit în nici una din marile confruntări ale ideilor contemporane.

---

[34] Jean-Paul Sartre. *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 86.

О НАЧАЛЕ ФИЛОСОФСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАРЛА МАРКСА

(Резюме)

Автор статьи считает, что любой полный анализ философского творчества Маркса должен исходить и постоянно иметь в виду личность и идеал, преследуемый Марксом — борьбу за благо и счастье человечества, — так как вся его теоретическая и практическая деятельность подчинена осуществлению этого идеала.

Прослеживая затем начало и развитие философской деятельности Маркса, автор отмечает как отличительную черту отречение от гегельянской спекуляции или от спекуляции молодых гегельянцев и совершенно оригинальный подход к соотношению между философией и миром и приходит к выводу о том, что философия вовлекается изнутри в водоворот социальной борьбы. Для Маркса это означало вовлечение теоретической деятельности в практическую революционную борьбу за благо и счастье человечества.

С этого момента, произведения и философский анализ Маркса будут иметь одновременно программный характер, уделяя внимание тактике классовой борьбы пролетариата; борьба против спекуляции в теории сопровождается борьбой против стихийности в практической революционной деятельности.

Толкуя идею Маркса о необходимости усвоения людьми сознания и цели борьбы, как следствие утверждения необходимости рассмотрения человека как непосредственного *объекта* теоретической и практической деятельности, развёртываемой человеком в качестве *субъекта*, автор приходит к выводу о том, что революция, осуществлённая Марксом в философии включает в себя как составную часть и проблематику человека, что сам вопрос отношения между философией и миром, проходящий красной нитью во всём творчестве Маркса, является в конечном итоге выражением проблематики человека, а её основным практическим пожеланием является освобождение человека, осуществимое путём практической борьбы пролетариата за преодоление капиталистического строя и за строительство социалистического общества. Этим Маркс превзошёл узость метафизического антропологизма Фейербаха и отличается коренным образом от современных экзистенциалистических позиций.

RÉFLEXIONS SUR LES DÉBUTS DE L'ACTIVITÉ PHILOSOPHIQUE DE KARL MARX

(Résumé)

L'auteur de cette étude considère que toute analyse complète de l'oeuvre philosophique de Marx ne doit jamais perdre de vue, au départ et dans la suite, la personnalité de l'homme et son idéal déclaré — la lutte pour le bien et le bonheur de l'humanité — car toute son activité théorique et pratique est subordonnée à l'accomplissement de cet idéal.

Examinant les débuts et le développement de l'activité philosophique de Marx, on en retient comme note distincte le renoncement à la spéculation hégélienne ou des jeunes hégéliens et l'approche toute personnelle du rapport entre philosophie et monde, ce qui aboutit à la conclusion que la philosophie est attirée de l'intérieur dans la mêlée de la lutte sociale. Pour Marx cela signifiait l'engagement, par l'intermédiaire de l'activité théorique, dans une lutte pratique révolutionnaire pour le bien et la félicité de l'humanité.

Dès ce moment, les écrits et les analyses philosophiques de Marx auront implicitement un caractère programmatique, avec des préoccupations regardant la tactique de la lutte de classe du prolétariat: la lutte contre la spéculation théorique est ainsi secondée par la lutte contre la spontanéité dans l'activité pratique révolutionnaire.

En interprétant l'idée de Marx sur la nécessité pour chacun de s'assimiler la conscience et le but de la lutte comme affirmation de la nécessité de consi-

dérer l'homme comme objet immédiat de l'activité théorique et pratique, développée par l'homme comme *sujet*, on arrive à la conclusion que la révolution réalisée par Marx dans la philosophie comprend aussi comme partie intégrante la problématique de l'homme; que le problème même du rapport entre la philosophie et le monde, qui parcourt comme un fil rouge l'oeuvre entière de Marx, apparaît en dernière analyse comme une expression de la problématique de l'homme; enfin, que le desideratum pratique fondamental de celle-ci est constitué par l'émancipation humaine, réalisable par la lutte pratique du prolétariat pour l'abolition du régime capitaliste et la construction de la société socialiste. C'est par là que Marx a dépassé l'étroitesse de l'anthropologisme métaphysique de Feuerbach et se distingue radicalement des positions existentialistes contemporaines.

MODELARE ŞI EXPERIMENT

de

ION IRIMIE

Dacă privim rezultatele ştiinţei contemporane din punctul de vedere al resurselor lor în metodele şi procedeele generale ale cunoaşterii, nu ne va fi greu să sesizăm că aceste resurse se află în cîteva experimente hotărîtoare şi în conceperea unor modele cu adevărat excepţionale. Ne-am putea referi la experimentul Michelson—Morley, fructificat strălucit în elaborarea teoriei relativităţii, la experimentele lui Conrad von Roentgen şi H. Becquerel, dezvelitoare a razelor X şi respectiv a fenomenului radioactivităţii, la experimentele soţilor Curie privind dezintegrarea nucleară, la cele ale fisiunii atomice, a difracţiei luminii, a sintezelor chimice macro-moleculare, a reflexului condiţionat, etc. etc. Referindu-ne la modelele cele mai ingenioase putem aminti modelul planetar al atomului (Rutherford—Bohr), modelul corpuscular ondulatoriu al particulelor elementare (L. de Broglie), modelul formal al aritmeticii (D. Hilbert), modelele tehnice ale unor relaţii logico-booleene (cam în acelaşi timp japonezii A. Hakasima şi M. Hanzawa, americanul C. Shannon şi sovieticul V. I. Şestakov) etc. cu rezultate deosebite în fizica teoretică, logica matematică şi respectiv în tehnică şi cibernetică.

Chiar dacă această enumerare e mult deficitară, ea dezvăluie cu prisosinţă amploarea cu care experimentul şi modelarea au fost şi sînt punctul de sprijin al multor construcţii teoretice contemporane, punctul de plecare al multor linii ale ştiinţei şi tehnicii secolului pe care-l trăim. Deşi folosite secular, aceste metode îşi dezvelesc astăzi mai mult decît oricînd forţa lor euristică şi demonstrativă.

Aceste particularităţi ale mersului actual al cunoaşterii nu puteau să nu aibă anumite consecinţe pentru problematica gnoseologiei şi pentru soluţiile ei. Ele au pus problemele generale ale experimentării şi modelării la ordinea zilei, au generat eforturi multiple de elaborare a unei epistemologii, logici sau metodologii a efectuării de experimente sau a construirii şi folosirii de modele. Dacă în problematica epistemologică de la sfîrşitul secolului trecut mai erau vii discuţiile despre observaţie şi experiment, în secolul nostru interesul se deplasează din ce în ce mai

mult spre analiza raporturilor ce există între modelare şi experiment. În ultimele două decenii, sub influenţa rezultatelor modelării cibernetice, această deplasare a luat nişte forme accelerate. Problemele modului în care experimentul se apropie şi nu se apropie de model, în care experimentarea este şi nu este modelare etc., face parte din problematica epistemologică nu numai actuală dar şi foarte frămîntată.

*

Termenii fundamentali cu care vom opera au şi nu au o accepţiune bine definită. Unul din ei, „experimentul" e mai bine conturat, mai rodat istoriceşte şi, ca atare, funcţiunile lui au devenit mai precise. Aproape unanim, prin el se înţelege şi designează aceea metodă de cunoaştere în care subiectul cunoscător obligă obiectul de cunoscut să se manifeste acolo şi unde el vrea, în condiţiile pe care el i le impune, cu scopul precis al descrierii şi sesizării esenţelor şi legilor lui.

Cît priveşte „modelarea" şi „modelul", lucrurile stau ceva mai complicat. Discuţiile din jurul accepţiunilor acestora sînt departe de a fi încheiate. Autori diferiţi îi folosesc cu sensuri şi încărcături informaţionale diferite, le stabilesc, fiecare în felul său, conexiuni cu concepte mai vechi sau mai noi ale ştiinţei şi filozofiei[1].

Trecînd dincolo de discuţiile din jurul noţiunilor şi termenilor în cauză, vom spune direct că, înţelegem prin *modelare* orice folosire a modelelor în practică sau în cunoaştere. Prin *model* vom designa *orice sistem care repetă sau reproduce în sine în mod esenţializat note sau particularităţi ale unui alt sistem şi care mediază accesul de acţiune şi de cunoaştere la sistemul modelat.*

Această accepţiune nu lansează idei noi, ea rezumă şi pe alocuri simplifică definiţii cu largă circulaţie în literatură[2].

De remarcat că pentru a putea indica cît mai corect sfera modelului în general (obiectual sau simbolic, obiectiv ori mental, destinat practicii, sau dezvoltării cunoaşterii; în acest ultim caz, cu funcţiuni didactice, criterice, euristice, etc.) definiţia dată nu face nici o aluzie la *natura, geneza* sau *funcţionarea* sistemelor modele. De remarcat că am reţinut doar trimiterea la cele două direcţii şi genuri de raporturi definitorii: a) model — prototip; b) model — acţiune sau cunoaştere. În ca-

---

[1] Situaţia polisemantică a termenilor în discuţie e frecvent recunoscută. Vezi B. A. Stoff, *Modelirovanie i filosofia*, Moskva—Leningrad, 1966, cap. I. În acest sens, sînt semnificative şi curioase datele lingvistului Yuen Ren Chao, de la universitatea din California, care pe baza unui număr limitat de texte a stabilit pentru termenul de „model" 30 de accepţiuni apropiate şi alte 9 îndepărtate. Vezi, *Models in linguistic and models in general.* În: „Logic, methodology and philosophy of science". Stanford, 1962, p. 563—564.

[2] Vezi K. D. Wüstneck, *Zur philosophischen Verallgemeinerung und Bestimmung des Modellbegriffs.* „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1963, nr. 12. Vezi de asemenea V. Săhleanu, *Despre valoarea teoretică şi practică a modelelor*, în „Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii". Ed. politică, vol. X. Bucureşti, 1965. Mai vezi B. A. Stoff, *op. cit.*, cap. I.

zul a) raporturile sînt de *asemănare*. Modelul seamănă cu prototipul; el e un analogon, un surogat (V. Săhleanu). Folosim aci termenul de asemănare în sens larg; subînţelegem prin el toate planurile, genurile şi gradele acestuia (izosubstanţialisme, izomorfisme, izofuncţionalisme[3] sau similitudine, analogie şi similare etc.)[4].

În virtutea notelor de asemănare, între model şi prototip există şi funcţionează anumite contradicţii dialectice: contradicţiile identităţii în diversitate. Atunci cînd asemănările cuprind toate laturile şi cînd realizează nivelele lor maxime, *asemănarea*, ca *identitate parţială*, cedează locul *identităţii*, *ca asemănare totală*. Cînd un sistem, în raport cu altul, atinge treapta asemănării totale, el încetează să mai fie model. Modelul, prin însăşi definiţia lui, îşi păstrează o anumită îndepărtare de original sau prototip. Acest lucru a fost bine şi frumos spus de R. A. Hinde în fraza „... un model prea bun este steril, un model prea îndepărtat duce în eroare"[5]. În literatura noastră acelaşi lucru îl relevă S. Marcus cînd scrie: „Una dintre contradicţiile dialectice ale procesului de modelare constă în faptul că pe de o parte, modelul *B* trebuie să fie cît mai diferit de originalul *A* pentru ca *B* să fie susceptibil într-o măsură cît mai mare de a fi investigat prin metode inaplicabile lui *A;* pe de altă parte, *B* trebuie să fie cît mai asemănător cu *A* pentru a putea fi cît mai adecvat lui *A*, cu alte cuvinte pentru ca un număr cît mai mare dintre trăsăturile esenţiale ale lui *A* să fie înregistrate de *B*"[6].

În privinţa celei de-a doua direcţii (adică *B*) momentul esenţial este acela al *medierii*, uşurării, măririi accesibilităţii. Acest moment e valabil şi în folosirea practică a modelelor, dar e şi mai valoric şi necesar în întrebuinţarea lor gnoseologică. În acest sens modelele devin instrumente ale cunoaşterii, mediatori ai relaţiei, obiect de cunoscut şi cunoaşterea acestuia.

Un sistem e model numai şi numai dacă intră în aceste ambe genuri de raporturi, numai dacă îndeplineşte atît condiţiile *asemănării* cît şi cele ale *medierii* accesurilor la obiectul modelat. Fiecare condiţie luată în sine, deşi necesară, nu rămîne şi suficientă.

Elemente ale acestor note definitorii putem găsi însă şi în definirea *imaginii*. În acest caz modelul se identifică oare cu imaginea cognitivă? Are el în acţiune, şi mai ales în cunoaştere, locul şi rolul *imaginii subiective*? Considerăm că *da* şi considerăm că *nu*.

---

[4] Vezi, V. Săhleanu, *Metoda modelării*, în „Dialectica materialistă" meto- Nikitin, *Modelirovanie kak metod naucinovo isledovania*, Moskva, 1965, cap. II, § 2.

[4] Vezi, V. Săhleanu, *Metoda modelării*, în „Dialectica materialistă, metodologia generală a ştiinţelor particulare", Ed. Acad. R.P.R., Bucureşti, 1963.

[5] R. A. Hinde, *Models and the concept of "drive"*. „Brit. J. Phil, Sci." 1956, vol. VI, nr. 24.

[6] S. Marcus, *Unele probleme ale modelării matematice în lingvistică*, în „Materialismul dialectic şi ştiinţele contemporane ale naturii", vol. IV. Ed. politică, Bucureşti, 1964, pag. 76.

Imaginea subiectivă a fost definită ca „model" al realității în *Tractatus logico-philosophicus* al lui L. Wittgenstein[7]. Abstracțiile în genere au fost considerate ca modele iar modelele ca abstracții, de fondatorii ciberneticii[8]. Pornind de aci, acest mod de înțelegere a raporturilor dintre model și imaginea cognitivă s-a răspîndit foarte mult.

Într-o anumită accepțiune putem într-adevăr considera imaginile senzoriale și noționale ca fiind modele. E posibil acest lucru mai ales dacă privim prima condiție a definiției de mai sus ca fiind singură suficientă. Modelele sînt un fel de „reproduceri" ale obiectului, și ca atare asemănătoare acestora. V. I. Lenin, atunci cînd a considerat formele în și prin care se face cunoașterea ca fiind esențialmente imagini și nu simple simboluri sau „hieroglife", sublinia tocmai acest moment: momentul originii de la obiect, al asemănării cu obiectul, al reflectării acestuia. Termenul de model, ca și cel de imagine, permite și el punerea în lumină a corespondențelor strînse și de conținut ce există între obiect și expresiile sale subiective. Folosirea termenului de model pentru a designa esența reflectorie a formelor psihice și chiar logice de cunoaștere nu cred că poate fi privită ca o abatere de la teoria materialist dialectică a cunoașterii.

Într-o altă accepțiune sau, poate mai bine, dintr-o altă perspectivă, imaginile subiective, atît cele senzoriale cît și cele raționale, nu pot fi considerate ca modele. Dacă în definirea modelului considerăm ca notă esențială și aceea a *medierii* cunoașterii, aceea de a fi un mod, un mijloc al lărgirii și adîncirii imaginilor și adevărurilor despre obiect, atunci modelul nu e imagine cognitivă, nu e cunoștință în sensul propriu al cuvîntului. Sistemul imaginilor subiective și contextul mișcării reprezintă prin excelență însuși actul cunoașterii, reprezintă modul de a fi și *produsul* final al acestuia. Modelul facilitează doar, *ajută, oarecum din exteriorul unui act de cunoaștere, cunoașterea însăși*. Modelele, oricare ar fi, au menirea de a se interpune între cunoașterea propriu-zisă și un anumit obiect de cunoscut. Ele sînt instrumente de lucru, sînt moduri ale ajungerii la acele fragmente ale existenței la care nu ne poate duce observația sau experimentul, idealizarea sau axiomatizarea.

Acest lucru rămîne valabil și atunci cînd atît obiectul de modelat cît și modelul și cunoașterea apar ca sisteme de imagini subiective, ca sisteme de cunoștințe. Faptul că în cazul acesta intervin diferite genuri de semne care permit fixarea și uneori obiectivarea imaginilor și care ajută mult la operarea cu modelul, ajută la trecerea de la obiect la model și de la cunoașterea modelului la cunoașterea obiectului modelat — nu schimbă în mod esențial situația, nu modifică locul, rolul și funcțiunile gnoseologice pe care le-am considerat ca fiind esențiale modelului și modelării.

---

[7] Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1955, p. 12.

[8] Vezi, A. Rosenblueth, N. Wiener, *The role of models in science*, „Phil. Sci.", 1945, vol. 12, nr. 4.

Un exemplu oarecum clasic de modelare a unui sistem de abstracţii pe un alt sistem de abstracţii, a unui sistem de simboluri pe un alt sistem de simboluri, avem în încercarea lui D. Hilbert de a demonstra necontradicţia aritmeticii pe fondul unui model formal al acesteia. Din analiza oricît de fugară a modului construirii şi funcţionării acestui model se poate desprinde cu uşurinţă că în modelare termenii sau momentele acesteia (obiect — model — cunoaştere) îşi păstrează fiecare locul şi rolul lor, că în ansamblul cunoaşterii „imaginile" cognitive şi „modelele" au locuri şi funcţiuni gnoseologice deosebite şi bine definite.

Într-un mod asemănător se pune, credem, şi problema raporturilor „model" şi „teorie". Mulţi autori identifică modelul cu teoria. „Asemenea cuvinte ca «ipoteză», «teorie», «lege» se referă la aceeaşi categorie logică ca şi modelul... În virtutea obişnuinţei, noi, probabil vom continua să spunem «lege a acţiunii masei» sau «teorie a relativităţii» însă după formă acestea sînt în mod evident modele"[9].

Fără a mai insista putem spune că relaţia model — imagine şi modul soluţionării ei pot fi folosite ca model pentru a rezolva problema relaţiei model şi teorie. O teorie este modul de existenţă a cunoaşterii, este întruchiparea sau concretizarea acesteia. În raport cu o anumită teorie (elaborată pe baza modelării), modelul şi modelarea apar ca ceva exterior, ca mijloc, ca auxiliar, ca metodă a elaborării acesteia. Identificarea teoriei cu modelul porneşte şi ea de la neînţelegerea locului, rolului şi funcţiunilor pe care modelul le are în cadrul complexităţii procesului de cunoaştere. Pentru a nu da curs unei asemenea neînţelegeri cred că putem fi de acord cu J. A. Jdanov care se dezice de „... tendinţa de a considera orice proces de cunoaştere doar o modelare şi orice imagine gnoseologică drept model"[10] şi care vede în această identificare o pierdere a „... specificului modelării ca una din metodele cunoaşterii realităţii care există alături de alte metode"[11].

*

Am privit pînă aci experimentul şi modelarea din punctul de vedere al întrebării: ce sînt? În cele ce urmează va fi nemijlocit vorba de probleme care vizează raporturile lor, modurile apropierii şi îndepărtării, punerii şi suprapunerii lor.

În sensul a mai multor coordonate între model şi experiment, există o gamă de identităţi şi de deosebiri.

Din punctul de vedere al *structurii* lor generale, al momentelor pe care le conţin, a caracteristicilor şi modurilor dispunerii lor în timp şi spaţiu, putem reţine că atît în experimentare cît şi în modelare sînt

---

[9] G. Kekser, *Kineticeskie modeli razvitia i nasledsvennosti*, în „Modelirovanie v biologhii", Izd. inostrannoi literaturî, Moskva, 1963, pag. 44.

[10] J. A. Jdanov, *Modelarea în chimia organică*, în „Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii", vol. IX, Bucureşti, 1964, p. 259.

[11] *Idem*, pag. 241—242.

prezente în mod esenţial momentele: scop de cunoaştere; obiect de cunoscut; plan al investigaţiei; tehnica materială sau mentală a realizării acesteia; rezultate şi căi ale interpretării; teoria obiectului de cunoscut (atingerea scopului).

Aceste momente nu se aşază ca verigile într-un lanţ, în procesul propriu-zis al cunoaşterii ele coexistă, se încrucişează, inversează, etc.

Apropierile şi deosebirile ce există între model şi experiment le-am putea urmări din punctul de vedere al fiecăreia din verigile enumerate. Vom face acest lucru, însă, numai în acele locuri în care deosebirile sînt mai marcante: obiect; tehnica realizării investigaţiei; căile elaborării teoriei.

Privind *obiectul* de cunoscut, prima deosebire care merită să fie consemnată e aceea că de regulă devin obiect al modelării numai acele fragmente şi aspecte de realitate care nu se pot supune observării şi experimentării. Fie din cauza complexităţii lor, fie din aceea a unor condiţii particulare de spaţiu, de timp, de economie, etc., unele obiecte ale realităţii nu pot fi atacate nemijlocit şi nu pot fi supuse observării sau experimentării. Pentru a fi aduse totuşi în obiectivele cercetării, se recurge la subterfugiul modelării, la o înlocuire a obiectului cu surogatul său. În experiment obiectul de cunoscut cade el însuşi şi în mod nemijlocit „pe mîna" tehnicilor realizării investigaţiei, obiectul e aci în mîinile subiectului cunoscător, cu el se lucrează în mod direct. În modelare însă obiectul rămîne undeva mai departe de subiect, aci, între polii fundamentali ai oricărui act de cunoaştere, se interpune modelul. Subiectul ajunge la obiect prin model. De această deosebire fundamentală se leagă toate celelalte note ale raporturilor modelare şi experiment.

Veriga „model" complică structura actului de cunoaştere, înmulţeşte medierile care şi aşa sînt întotdeauna multe în mersul acesteia. Această verigă introduce în *tehnica* realizării investigaţiei problemele *căutării sau construirii* modelului, problemele *operării* reale sau mentale cu modelul şi cu caracteristicile lui.

Tehnica modelării primeşte înfăţişări diferite după *natura* modelului (dacă acesta e obiectual sau simbolic, obiectiv sau mental etc.) şi scopul (euristic, didactic sau criteric) căruia îl destinăm. Cu modelele obiectuale se poate experimenta în mod real, cu cele simbolice se pot imagina experimente ideale.

În efectuarea unei cunoaşteri prin modelare, esenţială e adoptarea tehnicilor şi procedeelor, creării şi mînuirii lor, la situaţia dată de faptul operării nemijlocite, nu cu obiectul propriu-zis de cunoscut ci cu un anumit înlocuitor, mai mult sau mai puţin reuşit al acestuia.

Din operarea cu tehnici adaptate acestei situaţii decurg o serie de particularităţi şi cu privire la căile interpretării rezultatelor, la *modul elaborării teoriei*. În cazul prelucrării datelor unui experiment obişnuit, adică direct pe obiect, generalizările, concluziile, teoria privesc direct obiectul în cauză. Aci se trece cel mult de la sistemul din experiment la toată clasa sistemelor respective. Cazul tipic de raţionare e aci acela

al inducţiei, al constituirii generalului mental, al mişcării în cadrele aceleiaşi sfere. Această raţionare realizează de fapt o generalizare simplă, obişnuită.

În modelare însă, concluziile au o altă destinaţie: destinaţia de a nu rămîne la model şi clasa acestuia, ci de a-l depăşi, de a trece la original şi la clasa acestuia. Pentru a ajunge la obiectul de cunoscut, pentru a-l surprinde pe acesta mai bine şi mai în esenţă, gîndirea trebuie să facă un salt: saltul de la model la original. Sarcina gîndirii e în acest caz mai grea; ea trebuie să treacă de la o clasă de fenomene la altă clasă. Sarcina e aci aceea de a extrapola. Generalizarea ce se face în acest caz e o generalizare mai delicată, e o generalizare care în anumite limite trebuie să forţeze nota, să-şi lărgească oarecum brutal sfera valabilităţii. Aci se încalcă anumite condiţii, se face abstracţie de deosebirile uneori esenţiale de natură, structură sau funcţionare ce există între original şi model; pe fondul unor analogii se postulează şi existenţa altora. Acest gen de raţionare e caracteristic raţionamentului de tip analogic. Structura formală a acestuia în multe lucrări şi studii e prezentată în felul următor: dacă mulţimea A e asemănătoare sau analogă cu mulţimea B în privinţa proprietăţilor a, b, c şi în afară de aceasta A mai are şi proprietăţile d, e, f, etc., atunci, dacă A e luat ca model al lui B, e probabil ca B să aibă şi el proprietăţile d şi e, să zicem[12].

Urmînd un asemenea mod de raţionare pe baza unor identităţi funcţionale pot fi deduse şi postulate şi anumite identităţi de structură, sau, pe baza unor identităţi de substanţă (izosubstanţialisme) pot fi afirmate anumite identităţi de funcţionare (izofuncţionalisme) etc.

Particularităţile de elaborare a teoriilor despre obiect (obiect de cunoscut în genere şi nu numai obiect al naturii) în cazul experimentării şi modelării generează o serie de distincţii şi la nivelul *valorii* şi *certitudinii* produselor cunoaşterii.

Abstracţiile şi deducţiile bazate pe date ale experimentării au o valoare cognitivă mai sigură, mai certă. În lumina acestei situaţii experimentarea e considerată ca formă a practicii, şi este invocată de regulă ca element criteric în judecarea valorii şi valabilităţii uneia sau alteia din realizările gîndirii teoretice.

În cazul modelării, lucrurile stau puţin altfel. Aci gîndirea se poate aştepta la mai multe riscuri; aci valabilitatea ideilor trebuie luată cu un mai mare coeficient de probabilitate. Atunci cînd se experimentează pe un model — să zicem coeficienţii de rezistenţă din proiectul unui baraj —, această verificare modelară mai trebuie supusă verificării ei ultime şi generale în procesul construcţiei şi funcţionării practice a barajului. Sau, atunci cînd verificăm acţiunea nocivă sau terapeutică a unui medicament sau a unei tehnici operatorii pe un cobai oarecare, cu intenţia de a ajunge la om, de a trage concluzii pentru medicina umană, această verificare mai trebuie reverificată la nivel uman pînă a ajunge la faza certitudinii depline, chiar dacă niciodată nu şi absolute.

---

[12] Vezi V. A. Stoff, *op. cit.*, pag. 95.

Toate acestea nu înseamnă că rezultatele cunoașterii prin modelare nu pot îndeplini în principiu anumite funcțiuni criterice, înseamnă doar că funcțiunile criterice ale modelării sînt mai slabe decît cele ale experimentării. Dovedirea unui adevăr, prin elaborarea unui model simbolic sau obiectual introduce un coeficient mai mare de certitudine decît simpla demonstrație a coerenței logice: așa cum dovedirea unui adevăr printr-un experiment al acestuia introduce mai multă certitudine decît dovedirea modelară.

Se vede din aceasta că diferite metode de cunoaștere permit generarea unor teorii cu grade diferite de certitudine.

În cele de mai sus am formulat cîteva reflecții cu privire la raporturile dintre experiment și modelare, privind aceste metode de cunoaștere în genere, fără — sau cu foarte puține — referiri la speciile pe care le pot avea. Dacă încercăm să depășim această perspectivă, dacă vrem să coborîm la unele experimente care sînt și modele și a unor modele care devin obiecte de experimentare, vom observa și mai bine unele din legăturile ce există între aceste mari metode ale cunoașterii contemporane. În acest fel ajungem să precizăm noțiunile de experiment modelar și de model-experiment sau poate mai bine de experiment cu funcțiuni de model și de model cu loc și rol de experiment.

Într-o anumită accepțiune, despre anumite calități de model putem vorbi cu referire la oricare experiment. Nu există nici unde identitatea absolută; deosebiri de un anumit ordin există și între membrii aceleiași clase. În măsura și în virtutea acestora, experimentul pe un anumit exemplar și concluziile lui pot fi privite ca model în raport cu restul membrilor clasei analizate.

Această optică, însă, nu ține cont de deosebirea de esență ce există între generalizarea dinăuntrul aceleiași clase, clasă în care avem de-a face cu o identitate în planul multiesențelor și generalizarea care trece dincolo de limitele clasei, trece de la model la original, între care există doar o analogie, care pe lîngă unele identități presupune multe deosebiri de ordin cu totul esențial.

Dacă păstrăm granițele dintre modelare și experiment, vom putea totuși surprinde că în unele cazuri unul și același demers de cunoaștere apare într-un anumit sens ca experiment și în altul ca modelare sau model.

Într-o asemenea situație sînt de pildă stațiile-pilot ca verigi ale trecerii de la experimentul de laborator la producție de tip industrial. Orice stație-pilot este la o primă vedere un experiment; experiment care se reface la altă scară decît aceea din laborator. Instalația-pilot poate fi însă privită și ca model, cu funcțiuni demonstrative sau verificatoare în raport cu proiectul ce-i stă la bază, și chiar în raport cu viitoarea instalație de nivel industrial. Stația-pilot e în acest sens un model pe care se experimentează.

Exemple limpezi de experimentare care în anumite contexte ale fructificării rezultatelor lor rămîn experimente iar în altele pot fi considerate fără rezerve modele, putem găsi multe în domeniul medicinii experimentale. Din acest punct de vedere ne raliem modului lui V. Săhleanu[13] şi lui Marin Cîrstea de înţelegere a lucrurilor. Acesta din urmă, de pildă, scrie limpede: „... *nu orice experienţă pe animal intră în sfera noţiunii de modelare.* Astfel un cercetător care studiază acţiunea patogenă a unei bacterii sau a unui virus la o anumită specie, în scopul de a trage concluzii privind patologia speciei respective (ca de exemplu, studiul pestei aviare sau porcine) nu se foloseşte de aceste animale ca de modele experimentale, deşi face experienţe. În mod asemănător, un cercetător care studiază efectul unui medicament în tratarea unei afecţiuni spontane a ciinelui sau calului în scopul de a fixa tratamentul bolii respective la specia dată, nu foloseşte animalele respective drept modele experimentale. Aşadar, dintre experienţele ce se fac pe animale, pot fi privite ca intrînd în sfera noţiunii de model şi modelare numai acele experienţe ce se fac pe animale dintr-o specie, cu scopul de a trage concluzii asupra mecanismelor fiziologice la altă specie, inclusiv omul"[14].

Din toate aceste consideraţii se desprind cu prisosinţă două concluzii generale: a) Graniţele dintre modelare şi experimentare sînt în mai multe sensuri relative, dinamice, dialectice. b) În ciuda acestei elasticităţi în fiecare caz în parte, în funcţie de modul în care se operează cu obiectul de cunoscut, de mînuire a tehnicilor de cercetare, de folosire a rezultatelor etc., graniţele dintre ceea ce e modelare şi ceea ce e experiment îşi păstrează toate contururile.

*

Dacă privim raporturile dintre modelare şi experiment din punctul de vedere al celei mai înalte generalităţi, prima constatare care se poate face e aceea că modelarea completează experimentul, că, în modul cel mai propriu, ea depăşeşte unele din limitele şi slăbiciunile acestuia. Modelarea intervine atunci cînd observaţia şi experimentul se dovedesc a fi neoperante, acolo unde obiectul de studiat trebuie înlocuit, în analiza lui nemiljocită, cu un anumit locţiitor — natural sau artificial — al acestuia.

Modelarea completează gama mijloacelor noastre de cunoaştere, ne permite un subterfugiu prin care mărim şi lărgim şansele cuprinderii şi conceptualizării realităţii.

---

[13] Vezi, V. Săhleanu, *Despre valoarea teoretică şi practică a modelelor*, în „Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii", Ed. politică, Bucureşti, 1965.

[14] Marin Cîrstea, *Particularităţi ale metodei modelării în medicina experimentală*, în „Revista de filozofie", nr. 9/1967, pag. 1001.

МОДЕЛИРОВАНИЕ И ЭКСПЕРИМЕНТ

(Резюме)

Определяется модель, как „любая система, которая повторяет или воспроизводит в себе существенным образом черты или особенности другой системы и которая опосредствует доступ действия и познания к моделированной системе''.

В свете этого определения автор считает, что модель не отождествляется ни с субъективным образом, ни с теорией об определенном предмете познания.

Структура познавательного акта усложняется в случае моделирования; здесь появляется звено модели, которое становится между собственно предметом, который следует познять и его познанием. Присутствие этого посредничества имеет целый диапазон последствий и в отношении типа рассуждения, способа разработки теории и даже относительно её значения истинности.

В последней части статьи анализируются отношения между моделированием и экспериментом с точки зрения понятий модель-эксперимент и эксперимент-модель. Используются положения, выражающие эти понятия, для выявления гибкого, динамического, диалектического характера отношений, существующих между этими двумя основными методами современного научного познания.

MODÉLATION ET EXPÉRIMENTATION

(Résumé)

On définit le modèle comme étant „tout système qui répète ou reproduit en lui-même, avec leurs caractères essentiels, la note ou certaines particularités d'un autre système, et qui permet l'accès de l'action et de la connaissance au système modelé".

A la lumière de cette définition on considère que le modèle ne s'identifie pas avec l'image subjective non plus qu'avec la théorie relative à un objet à connaître.

La structure de l'acte cognitif se complique dans le cas de la modélation: ici apparaît l'anneau modèle qui s'intercale entre l'objet à connaître proprement dit et la connaissance de celui-ci. La présence de cette médiation entraîne aussi toute une suite de conséquences relativement au type de raisonnement, au mode d'élaboration de la théorie et même à l'égard de la valeur de vérité de celle-ci.

Dans la dernière partie de l'étude, on analyse les rapports existant entre modélation et expérimentation du point de vue des notions de modèle-expérience et d'expérience modèle. On utilise les situations couvertes par ces notions afin de mettre en évidence le caractère élastique, dynamique, dialectique des rapports qui existent entre ces deux grandes méthodes de la connaissance scientifique contemporaine.

DEFINIREA CONCEPTULUI DE PREDICȚIE

de

ȘTEFAN LANȚOȘ

Apelul la previziune a devenit un imperativ al contemporaneității. Din acest motiv, noțiunea de predicție se bucură astăzi de o tot mai largă circulație în limbajul științific și în vorbirea cotidiană.

Introducerea noțiunii de previziune în terminologia științifică reclamă distingerea notelor ei esențiale, o riguroasă definire a acesteia. Operațiile de elaborare și de definire a previziunii se găsesc însă într-o fază începătoare, fapt pentru care unii cercetători consideră că în această privință nu a fost depășită etapa întrebărilor și a problematizării[1].

O strictă delimitare a conceptului de predicție cere să se realizeze o fină separație între semnificațiile lui autentic-realiste și cele peiorative, mistice și oculte. Se impune, de asemenea, delimitarea sensului științific al previziunii de sensurile ei arhaice, intuitive, prozaice și banale. Cu alte cuvinte, mînuirea noțiunii de previziune în reflectarea științifică a realității în devenire solicită depășirea polisemiei ce o caracterizează în prezent[2].

---

[1] „Totuși, chiar de la început, se pune problema ce etichetăm ca previziune? Este previziunea legată de categoria timp, previziunea fiind precizarea unei succesiuni de fenomene, deja cunoscute ca atare, care au loc în mod natural în desfășurarea evenimentelor ca prezicerea poziției viitoare a planetelor, sau a eclipselor? Sau este previziunea o prezicere a unor consecințe faptice, încă necunoscute, ale unei teorii generale, ca prezicerea curbării razelor luminoase în apropierea unor corpuri masive..., prezicere care este doar accidental legată de desfășurarea în timp...? Pot fi etichetate ca preziceri și consecințele logice sau matematice ale unei teorii abstracte...? Pot fi considerate previziuni și afirmațiile calitative, destul de vagi...? Sau chiar poate fi etichetată ca previziune descoperirea unui fenomen nou pornind de la o teorie falsă, fenomen care ulterior este explicat pe o altă bază...? Poate fi considerată ca previziune un fenomen ce se prevede în cadrul mai multor teorii, spre exemplu, deplasarea spre roșu..."? (Călin Popovici, *Previziunea în astronomie*, în „Despre previziunea științifică", București, 1965, p. 16).

[2] După J. Moreau, cuvîntul de previziune se poate identifica cu cel de presupunere, decizie, prefigurare, aprehendare, anticipare, destinație, presimțire, visare la un scop etc. J. Moreau, *Ébauche d'une épistémologique sémantique*, în „Actes du Deuxième Congrès International de l'Union Internationale de la Philosophie des Sciences", tom. III, Neuchâtel, Griffon, 1955, p. 12).

1. Parcurgerea literaturii consacrată reflexiei anticipative reliefează faptul că un serios impediment în distingerea precisă a semnificaţiei previziunii este redarea acesteia printr-o vastă reţea de termeni, utilizaţi deseori, în ce priveşte sensurile lor, cu puţină rigoare şi cu multă libertate. Cei mai frecvenţi dintre termenii amintitei serii par a fi următorii: previziunea, prevederea, predicţia, prezicerea, prognoza, prospectiva, anticiparea, aşteptarea, conjectura, etc.

Nevoia limpezirii sensului propriu al termenilor din lista de mai sus şi necesitatea îngrădirii dezordinii din domeniul considerat, au mobilizat preocupările a numeroşi cercetători autohtoni şi străini.

Purtat de atari intenţii, logicianul român Dan Bădărău încearcă să determine sensurile expresiilor din limba franceză legate de previziune. El constată că limba franceză obişnuită dispune, nu mai puţin, de trei termeni; în acelaşi timp se distinge *prezicerea* (la prédiction) de *previziune* (la prévision) şi de *preştiinţă* (la préscience)"[3].

După observaţiile lui Dan Bădărău, termenul de prezicere este astăzi iremediabil compromis. „Am rămas în prezenţa a două expresii — se consolează autorul — şi anume: *previziunea* şi *preştiinţa:* acestea . . . pot fi menţinute în întrebuinţări ştiinţifice"[4].

Previziunea se deosebeşte de prezicere şi după opinia lui J. Fourastié. „Ea nu este potrivită pentru a preciza dinainte ceea ce va produce în mod necesar, ci pentru a permite oamenilor să ia cunoştinţă de ceea ce este posibil"[5].

În locul termenilor tradiţionali de previziune şi predicţie, Bertrand de Jouvenel preferă expresiile de conjectură şi proferenţă (pro-ference)[6].

J. M. Domenach acuză previziunea pe motivul că aceasta ar reda trunchiat raporturile noastre practice şi cognitive cu viitorul. El consideră mai potrivită noţiunea de prospectivă, noţiune lansată de Gaston Berger, spre a desemna metoda de aprehendare a viitorului, metodă care nu poate fi exprimată satisfăcător de previziune[7].

Printre autorii ce şi-au expus punctul lor de vedere referitor la această controversată problemă terminologică, merită să fie amintit şi V. Săhleanu. În această privinţă el scrie: „În prevederea propriu-zisă avem cunoştinţe relativ certe despre ceea ce încă nu s-a produs; în *predicţiunea* de tipul celei realizate de Mendeleev, avem cunoştinţe probabile sau ipotetice despre ceea ce există, dar nu a fost încă cuprins în cunoaşterea ştiinţifică. În biologie o astfel de predicţiune, nu mai puţin

---

[3] Dan Bădărău, *Essai sur la prognose, prévision et préscience,* în „Revue Roumaine des Sciences Sociales, Série de Philosophie et Logique", Tome 10, nr. 1/1966, p. 23.

[4] *Ibidem,* p. 23.

[5] J. Fourastié, *Les 40.000 heures,* Paris—Genève, Laffont-Gonthier, 1965, p. 246.

[6] Bertrand de Jouvenel, *The Art of Conjecture,* New-York, Basic-Books, 1967, p. 18.

[7] J. M. Domenach, *Note sur le bon usage de l'avenir,* „Esprit", nr. 2/1966, p. 271.

celebră, a fost afirmarea existenței unor animale fosile care au făcut tranziția între reptile și păsări"[8].

Dacă în limbajul natural — cotidian și științifico-filozofic — nu s-a impus încă separația terminologică pentru care militează V. Săhleanu, se observă totuși începuturile distanțării înțelesului previziunii și predicției de cel de prezicere. Aceasta din urmă — alături de termenii de prevestire, profeție și prorocire — desenează exerciții anticipative oculte și mistice.

În diversele luări de poziție față de termenii cu aplicabilitate la domeniul reflexiei anticipative, se impune tot mai mult tendința apropierii, pînă la identificare, a înțelesului previziunii și al predicției. Respectivele expresii răspund atît în comunicarea științifică, cît și în cea cotidiană la sensuri destul de apropiate. În studiul nostru vom ține cont de tendințele semnalate, investind predicția și previziunea cu semnificații identice. Ele vor designa operații analoge de anticipare umană.

Previziunea și predicția nu și-au pierdut valoarea lor operațională pentru practică și cunoașterea umană. De aceea, vom face din ele principalii termeni de care ne vom servi în decursul analizei ce va urma. Nu putem renunța, firește, la alte expresii terminologice — precum prognoza, prospectiva, conjectura, așteptarea ... —, care s-au impus în practica anticipării umane a viitorului. Se va avea grijă ca manipularea ultimilor termeni să nu depășească sensurile lor proprii.

O mînuire adecvată a previziunii și predicției reclamă înmlădierea, concretizarea și actualizarea lor continuă. Aceste exigențe pot fi satisfăcute numai dacă termenilor dați li se asociază, de la caz la caz, o serie de determinări suplimentare. Ca rezultat al acestor operații se vor obține expresii de tipul: previziune științifică, previziune empirică, previziune naivă, predicție univocă, predicție statistico-probabilistă, etc.

2. Diminuarea dezordinii ce mai domnește în manipularea termenilor legați de domeniul previziunii este condiționată, în esență, de dobîndirea unei definiții adecvate a acesteia.

Făcînd o incursiune prin diferitele însemnări despre problema în discuție, se poate constata că de o frecvență mai mare se bucură următoarele tipuri de definire a previziunii: a) ea este definită ca fiind o specie a reflexiei anticipative; b) pentru alți autori, previziunea este o modalitate a activității umane proiective, intenționale, o artă prin care omul își construiește propriul său viitor; c) previziunea este redusă de o altă serie de cercetători la acel timp de cunoaștere care are ca obiect viitorul. Sînt destul de rare cazurile în care cei trei parametri definitorii ai previziunii să fie prezentați în toată limpezimea și puritatea lor. Deși mai reduse la număr, nu lipsesc nici diferitele încercări de definire globală a previziunii.

---

[8] V. Săhleanu, *Previziunea științifică în biologie și medicină*, în „Despre previziunea științifică", Editura politică, București, 1965, p. 62—63.

Printre autorii care văd în anticipare nota esenţială a previziunii pot fi amintiţi G. Beville[9], H. Wald[10], Mario Bunge etc. Ultimul dintre autori scria în această privinţă: „Conceptele de predicţie şi de retrodicţie ţin de familia noţiunilor de anticipare şi retrospecţie. Se pot distinge — afirmă mai departe autorul — următorii membri ai acestei familii: (i) *aşteptarea:* o formă spontană de anticipare găsită la toate animalele superioare; (ii) *presupunerea* (guessing): o încercare conştientă, dar fără motivaţii de a figura, în afară de ceea ce este un caz dat, ceea ce ar putea el să fie . . . : (iii) *profeţia:* este într-o mare măsură o presupunere care invocă drept temei revelaţia şi alte surse esoterice (ştiinţa „ocultă"), sau o putere de o natură deosebită a liderilor şi personalităţilor; (iv) *prognoza:* . . . este predicţia proprie simţului comun; prevederea cu ajutorul generalizărilor empirice, mai mult sau mai puţin tacite; (v) *predicţia ştiinţifică* . . . operată cu ajutorul teoriilor şi al datelor ştiinţifice (sau tehnologice)"[11]. Prin cunoştinţele tehnologice autorul înţelege cunoştinţele a căror aplicabilitate duce la obţinerea de rezultate practice nemijlocite[12].

Sistematizarea tipurilor de anticipare operată de Mario Bunge limpezeşte multe din nedumeririle legate de raportul previziunii cu noţiunile înrudite şi subordonate ei. Dacă pentru A. Mach, B. Russell etc. aşteptarea este identică cu enunţurile predictive despre viitor[13], în concepţia autorului citat, ea reprezintă doar primordiile biologice ale predicţiei. Potrivit opiniei sale, aşteptarea este, de fapt, comportamentul adaptiv al animalelor la stimuli cu acţiune trecută a diferitelor specii de animale superioare.

Mario Bunge vine de asemenea, cu o clară demarcaţie între noţiunea de prognoză şi noţiunea, mai cuprinzătoare, de predicţie. Văzînd în prognoză o previziune operată pe baza generalizărilor empirice şi a cunoştinţelor de ordinul simţului comun, poziţia sa se deosebeşte substanţial de a acelor teoreticieni care saltă condiţia ştiinţifică a prognozei mai presus de condiţia ştiinţifică a previziunii în general[14].

Comparînd cele două soluţii rivale în ce priveşte corelaţia prognozei şi a previziunii, mai reuşită pare prima dintre ele. Ea necesită, totuşi, unele amendamente şi corective. Este adevărat că prognoza se instituie pe reflectarea unor serii empirice de evenimente accesibile simţului comun, însă ea poate să-şi sporească pretenţiile revendicîndu-şi, drept teme-

---

[9] „. . . previziunea nu este decît anticiparea acţiunii" (G. Beville, *La logique appliquée*, Paris, Gauthier—Villars, 1962, p. 23—24.

[10] „A prevedea, înseamnă a anticipa comportarea unui fenomen pe baza cunoaşterii prealabile a esenţei sale" (H. Wald, *Ipoteză şi previziune*, în „Despre previziunea ştiinţifică", p. 154).

[11] Mario Bunge, *Scientific Research. II. The Search for Truth*, Springer-Verlag, Berlin—Heidelberg—New-York, 1967, p. 66.

[12] *Ibidem*, p. 139.

[13] Vezi B. Russell, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, London, George Allen . . . , 1948, p. 455.

[14] A. Bauer şi W. Eichhorn, *Prognoz i dialektika*, în „Voprosi filosofii", nr. 10 1968, p. 11—20.

lie, relațiile și legile așa-zis fenomenologice sau modale; depășind statutul cunoașterii comune ea devine în felul acesta un exercițiu fondat pe cunoașterea de grad științific. Previziunea se constituie și ea, pînă la un anumit nivel, pe o atare bază. Între aceste limite întemeietoare, predicția și prognoza coincid. Cerințele întemeierii previziunii le depășesc însă net pe cele ale prognozei, tinzînd la a se construi pe surprinderea legilor cauzale și de mecanism. Așadar, previziunea își revendică drept temelie supremă legile de ordinul esenței.

Conceperea anticipării ca pe un gen de reflectare ce își inaugurează existența o dată cu animalele superioare, așa cum procedează Mario Bunge, ridică însă unele semne de întrebare. Pentru că, de fapt, anticiparea se prezintă ca o notă a reflectării proprie materiei vii în genere. În această chestiune, mai veridică ni se pare poziția lui V. Săhleanu care scrie: „Această *anticipare* este o condiție *sine qua non* a vieții organismelor. Ea se realizează prin mijloace extrem de diverse, de la selecția variațiilor întîmplătoare pînă la reflexul condiționat în timp și pînă la reflexul de extrapolare, la judecata anticipativă a conștiinței umane"[15].

Spre deosebire de anticipare, previziunea se instituie numai la nivelele gîndirii și reflexiei umane. De aceea, ne declarăm în dezacord cu teoriile care lărgesc mult sfera de acțiune a previziunii peste limitele anticipării umane, legînd-o și de anticiparea animală. Teza contestată de noi este susținută de É. Meyerson în următorii termeni: „... dacă animalele vor să trăiască, ele trebuie să prevadă"[16].

După opinia noastră, concluzia la care ajunge É Meyerson, nu poate fi admisă ca valabilă, deoarece previziunea este o operație ce se vrea clădită pe cunoașterea temeliei legilor obiective ale devenirii fenomenelor. Ea se prezintă, de asemenea, ca o modalitate de reflexie a gîndirii, operată și structurată la lumina unor determinări logico-raționale. Dacă așa stau lucrurile, predicția depășește net starea anticipării de nivel strict biologic, consumîndu-se ca anticipare umană.

Fiind executată cu exclusivitate de om, previziunea este, prin definiție, o operație cu accentuate note sociale-antropomorfe. Ținuta antropomorfă a predicției decurge din faptul că subiectul uman este agentul și demiurgul ei. Întru întărirea ideii anterioare, facem precizarea că punctul de plecare al previziunii, nu este obiectul extern de prevăzut, ci, în toate cazurile, predicția își ia zborul de la informația de care dispune subiectul predictor despre obiectul de prevăzut.

Considerarea previziunii ca pe o specie a anticipării umane duce la concluzia că ea este o operație prin care reflectăm o stare finală, un rezultat terminal. Sub aspectul considerat, previziunea dispune de evidente afinități și analogii cu noțiunea de scop.

Previziunea și scopul au fost acceptate — adesea în mod intuitiv și spontan — ca noțiuni cu conținut identic. Din această cauză, studierea raporturilor lor nu a antrenat în măsură suficientă atenția teoreticieni-

---

[15] V. Săhleanu, *op. cit.*, p. 64.
[16] E. Meyerson, *Identité et réalité*, Paris, F. Alcan, 1926, p. 9.

lor. Printre puţinele referiri directe la această problemă, consemnăm următoarea precizare făcută de H. Wald: „Este interesant de remarcat că viitorul pătrunde în prezent atît prin intermediul scopurilor, cît şi prin intermediul previziunilor. Însă în vreme ce scopurile nu sînt decît conştiinţa nevoilor sociale, previziunile sînt anticipări explicative, care permit practicii să transforme fenomenele a căror esenţă este cunoscută potrivit scopurilor stabilite. Ca previziune, scopul este o idee prin care gîndirea abstractă ajunge la practică asupra concretului. Scopul are însă neapărată nevoie de previziune pentru a se realiza deplin . . ."[17].

Potrivit descrierii făcute de H. Wald, previziunea arată o netă supremaţie în raport cu scopul, supremaţie ce se remarcă, mai cu seamă, în următoarele puncte: a) previziunea spre deosebire de scop, nu face abstracţie de mecanismele şi temeiurile sale explicative; b) în raport cu scopul, previziunea este mai puternic impregnată în activitatea practică. Ea corijează, din aproape în aproape, activitatea practică de împlinire a scopurilor; c) previziunea întrece scopul şi prin sfera obiectivelor pe care le anticipează, fiindcă ea proiectează conştiinţa noastră şi spre punctele terminus ce nu reprezintă trebuinţele sociale propriu-zise.

Compararea celor două noţiuni a avut în vedere numai semnificaţia îngustă şi accepţia restrînsă a scopului. Noţiunea de scop circulă însă, uneori, şi într-o accepţie mai largă, designînd, în acest caz, stările finale posibile ale diferitelor sisteme materiale. Luată în sensul ei larg, noţiunea de scop are o mare circulaţie, de pildă, în cibernetică, exprimînd particularitatea sistemelor cibernetice de a-şi orienta comportamentul în raport cu stările lor finale posibile. Făcînd comparaţia între conceptul de scop în înţelesul său cuprinzător şi cel de previziune, ne dăm seama că, de data aceasta, situaţia lor s-a inversat sensibil. Întinderea scopului depăşeşte în extensiune previziunea, deoarece aceasta îşi limitează prerogativele cu exclusivitate la zonele anticipării umane.

Deşi succint prezentată, corelaţia dintre previziune şi scop este îndestulătoare spre a duce la constatarea că există, de fapt, în funcţiune două genuri de predicţie. Încercînd delimitarea acestora, trebuie menţionat că prima formă de predicţie este mult apropiată de noţiunea de scop, depăşind însă accepţia lui restrînsă, dar neepuizînd-o pe cea largă. Ea este previziunea prin care se proiectează un rezultat, se reflectă un obiectiv terminal sau prin care omul construieşte un model ideal al unei stări finale posibile. Forma de previziune astfel descrisă, poate purta denumirea de previziune-scop sau de previziune-proiect.

Activitatea umană de previziune nu este însă integral epuizată de specia indicată. Conceptul dat nu reflectă numai un ţel final, ci el poate exprima şi o anumită ordine de dispunere, organizare şi structurare cu sens a operaţiilor şi mijloacelor necesare pentru dobîndirea efectiv practică a ţelului prevăzut. Acestui tip de predicţie i se potriveşte denumirea de previziune-strategică sau de previziune-tehnologică (Mario Bunge)[18].

---

[17] H. Wald, *op. cit.*, p. 155.
[18] Vezi Mario Bunge, *op. cit.*, p. 139—147.

Comparînd cele două tipuri principale de previziune, remarcăm că prima — adică previziunea-scop sau proiectivă — are o situație privilegiată în raport cu ultima, adică cu predicția strategică sau tehnologică. Previziunea-scop are, în primul rînd, o rază de acțiune mai vastă decît previziunea tehnologică. Ea poate anticipa fenomene și evenimente care se desfășoară în mod natural, fără a suferi vreo înrîurire din partea agentului predictor — cum este, de pildă, prevederea traiectoriei unei planete. Ce-i drept, și în cazul dat intervin elemente de strategie predictivă. Ele nu vizează însă realizarea fenomenului natural anticipat, ci acestea se exercită în planul dispunerii mijloacelor și operațiilor previziunii înseși. Previziunea strategică se aplică numai în acele cazuri în care subiectul predictor devine agent al acțiunii purtate spre înfăptuirea țelului final prevăzut sau spre evitarea unui rezultat nedorit.

Se remarcă, de asemenea, că funcționarea previziunii tehnologice reclamă prezența previziunii-scop, prima fiind, de fapt, o aplicare continuă a celei din urmă. Este un fapt cert că stabilirea mijloacelor și a operațiilor cere anticiparea scopului de înfăptuit. Preconizarea realistă a acestuia dă indicații utile asupra instrumentelor, dar și asupra ordinii lor de dispunere și utilizare în vederea înfăptuirii scopului.

Sublinierea dependenței previziunii tehnologice și strategice de previziune-scop ne permite să ne delimităm de acele tentații ce vizează reducerea operației de previziune numai la aspectul ei tehnologic, încercînd să treacă cu vederea peste conținutul ei de reflectare și de cunoaștere a unui obiectiv final. Amintitele tentații le găsim, mai ales, la teoreticienii operaționaliști, instrumentaliști și, într-o oarecare măsură, la pragmatiști.

Potrivit concepției susținute de filozofii aparținînd curentelor mai sus indicate, previziunea poate fi definită ca metodă euristică, ca tehnică, ca artă și normă a acțiunii eficiente. În acest sens, J. Moreau declară că previziunea este redusă, adesea, la planul normativ[19]. „Dacă metoda predictivă — scria H. Reichenbach — nu ne poate furniza cunoștințe despre viitor, ea este totuși justificarea acțiunii"[20]. Același autor susținea în continuare că „... deși viitorul nu este obiect de cunoaștere, acțiunile noastre sînt ajustate la o lume predictibilă, fiindcă dacă ar lipsi predicția am acționa în gol"[21].

Teoreticienilor care împărtășesc atari opinii nu li se poate reproșa faptul că afirmă fuziunea dintre predicție și acțiune. Obiectul criticilor noastre se leagă de diminuarea de către ei a notei de reflectare în imagini cognitive a viitorului. Le reproșăm acestora tentația de a lipsi previziunea de substanța ei cognitiv-reflectorie.

---

[19] J. Moreau, *op. cit.*, p. 7.

[20] H. Reichenbach, *The Theory of Probability*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1949, p. 480.

[21] *Ibidem*, p .482.

Renunţarea la elementul cognitiv din substanţa previziunii, încorsetarea ei numai în exerciţii programatice şi tehnologice, nu a cucerit o adeziune totală. Nu puţini sînt epistemologii, de diverse orientări filozofice, care văd în previziune o modalitate de reflectare şi cunoaştere.

Printre autorii ce au subliniat funcţia cognitivă a previziunii, definind-o ca pe o încercare de a cunoaşte viitorul, se numără şi epistemologul şi economistul francez J. Wolff[22]. Respectiva teză se întîlneşte şi la J. Fourastié pentru care: „. . . . previziunea este o reflexie asupra viitorului, inspirată din examinarea prezentului şi trecutului"[23]. În termeni similari găsim definită predicţia şi de către P. Caws. El susţine că „. . . . încercarea ştiinţei de a anticipa, şi deci de a controla evenimentele, se leagă de abilitatea ei de a prezice, adică de a obţine cunoştinţe despre viitor"[24]. Fraza enunţată de P. Caws reliefează, în plus, şi legătura organică dintre controlarea practică a fenomenelor — predicţia tehnologică — şi obţinerea de cunoştinţe despre dimensiunile lor viitoare — predicţia-scop —, ducînd la concluzia că eficienţa acţiunii se hotărăşte, în mare măsură, la nivelul conlucrării celor două tipuri de predicţii.

Cercetătorul sovietic V. I. Ţelişcev, propune următoarea definiţie a conceptului considerat: „Previziunea este reflectarea legităţii în conştiinţa oamenilor"[25]. Meritul acestei definiţii constă în sublinierea, o dată mai mult, a faptului că previziunea este activitate reflectorie. Ea ne atrage, de asemenea, atenţia că previziunea îşi propune să reflecte legitatea fenomenelor.

Definiţia formulată de V. I. Ţelişcev prezintă şi unele carenţe. Ea conduce, de pildă, la confundarea previziunii cu premisele ei legice, cu temeiurile ei ontice. Pentru că reflectarea legităţii nu poate fi considerată, în sine, predicţie. Reflectarea în cauză are toate atuurile necesare spre a funcţiona doar ca suport al acesteia.

Deşi săracă în termeni, aproape de adevăr ni se pare şi definiţia construită de autorul român Mircea Ştefan, potrivit căreia: „Previziunea — cunoaşterea viitorului — înseamnă descrierea unor aspecte foarte variate ale realităţii de mîine"[26].

Definiţiile găsite în ultima clasă iau ca bază definitorie a previziunii parametrii ei cognitivi-informaţionali. Ele sugerează că menirea predicţiei constă în a intercepta mesaje informaţionale din viitor şi a emite mesaje şi comenzi care să lumineze căile acţiunilor umane.

Majoritatea definiţiilor amintite în rîndurile precedente prezintă un element comun: este vorba de faptul că conceptul de previziune nu poate

---

[22] J. Wolff, *La prévision*, Paris, Berger—Levrault, 1963, p. 11.

[23] J. Fourastié, *op. cit.*, p. 246.

[24] P. Caws, *The Philosophy of Science*, New-York, D. Van Nostrand Company, 1965, p. 91.

[25] V. I. Ţelişcev, *Voprosi teorii naucinogo predvidenia*, în „Vestnik Leningradskogo Universiteta, seria Ekonomiki, Filosofii i Prava", nr. 17/1960, p. 43.

[26] Mircea Ştefan, *Ştiinţa priveşte spre viitor*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1960, p. 17.

ignora luarea în considerare a viitorului ca dimensiune temporală a obiectului de prevăzut, idee subliniată concis și de J. L. Destouches în următoarea declarație: „Previziunea implică derularea în timp"[27].

Coordonata temporală la care previziunea face apel prin definiție, a declanșat între teoreticieni un violent schimb de opinii. Controversele respective s-au localizat, în zilele noastre mai ales, în domeniul de interferență a predicției și a retrodicției (postdicției).

Raportul dintre predicție și retrodicție lasă impresia că este destul de limpede și lipsit de echivocuri. Aparența prezintă cele două concepte ca designînd operații cu sensuri opuse, dar simetrice; predicția reflectă viitorul pe baza cunoașterii prezentului sau a stării inițiale a unui sistem ($t_0 \rightarrow t_1$, t_2, $t_3 \ldots t_n$), retrodicția în schimb, își propune să reconstituie trecutul, plecînd de la prezent ($t_0 \rightarrow -t_1, -t_2, -t_3 \ldots -t_n$).

Ideea netei delimitări și a simetriei perfecte a celor două operații este, pe drept cuvînt, contestată de unii autori. Ei ajung la a susține că, între anumite limite, predicția și retrodicția interferează, se suprapun și coincid.

În rîndurile unor filozofi nemarxiști se bucură, și astăzi, de o oarecare trecere teza conform căreia predicția este, în fond, reductibilă la retrodicție. Această idee capătă la B. Russell următoarea formulare: „Este cunoscut că avem temeiuri să cunoaștem viitorul numai dacă se asemănă cu trecutul. Completîndu-și ideea, autorul adaugă: — Noi avem experiență numai despre viitorii trecuți, nu și despre viitorii viitori"[28]. J. Moreau relevă și el că perceperea viitorului revine, de fapt, la retroviziunea memoriei[29].

Explicația prezentată de acești autori reia o idee de natură metafizică cu largă rezonanță, în special în filozofia pozitivistă, după care previziunea este legitimă numai cu condiția dacă viitorul este conceput ca o reeditare aidoma a trecutului. Dacă este așa, predicția devine o simplă regăsire a trecutului, reducîndu-se în felul acesta la retrodicție. Dacă lucrurile se prezintă altfel, după opinia multor filozofi pozitiviști, predicția nu mai este posibilă. În cazul semnalat, asistăm la încercarea de actualizare și modernizare a unei teze susținută încă de Burdeau, potrivit căreia viitorul enunțat de o predicție este doar un pretins viitor; în realitate el nu este decît trecutul dichisit cu numele de viitor.

K. Popper privește raportul dintre predicție și retrodicție într-o altă perspectivă. El ajunge să susțină că „. . . . așa cum este utilizat aici, termenul de predicție cuprinde și enunțuri despre trecut (retrodicții)"[30]. Autorul citat face deci din retrodicție o componentă a predicției.

---

[27] J. L. Destouches, *Observation, prévision, invention, objectivité, réalité, dans les sciences ayant acquis une forme théorique*, în „Dialectica", vol. 20, fasc. 2, 1966, p. 138.

[28] B. Russell, *The Problem of Philosophy*, 1932, p. 100.

[29] J. Moreau, *op. cit.*, p. 12.

[30] K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, New-York, Harper Torchbooks, 1965, p. 60.

Faţă de opiniile expuse, alţi autori vor opina pentru o viziune mai veridică asupra relaţiilor celor două concepte. Epistemologul Mario Bunge, de pildă, înfăţişează mai multe variante ale raportării reciproce a predicţiei şi retrodicţiei. Autorul amintit consideră că atunci cînd retrodicţia şi predicţia se adresează unor evenimente invariabile în timp şi reversibile, „inferenţa spre viitor — predicţia — şi inferenţa spre trecut — retrodicţia — sînt identice"[31]. Spre a-şi întemeia aserţiunea sa, el lucrează cu exemple luate din domeniul de acţiune a legii gazelor (presiune × volumul = constant). Autorul demonstrează că întrebuinţînd relaţia dată se pot face, deopotrivă, şi calcule predictive şi calcule retrodictive asupra comportării volumului unui gaz anumit.

Acelaşi autor constată că atunci cînd trecutul şi viitorul se leagă printr-o linie univocă, retrodicţia este asemănătoare cu imaginea din oglindă a predicţiei şi viceversa[32]. Mario Bunge precizează că dacă legăturile dintre trecut şi viitor sînt de ordin probabilist-stocastic — cazul fenomenelor cuantice —, cele două operaţii nu pot fi reciproc convertite[33].

Problema în discuţie este obiect de reflexie şi pentru cercetătorul E. P. Nikitin. În multe privinţe concluziile sale sînt analoge cu cele expuse de Mario Bunge. Autorul sovietic admite şi el varietatea legăturilor dintre predicţie şi retrodicţie, simetria şi convertibilitatea lor reciprocă în cazul fenomenelor reversibile[34].

E. P. Nikitin se ocupă, mai ales, de conlucrarea predicţiei şi retrodicţiei ca metode de cercetare. Autorul este convins că ele funcţionează, de fapt, autonom. Dar în unele situaţii, după opinia sa, sarcinile retrodicţiei se cer să fie rezolvate prin intermediul operaţiei de predicţie. Aşa stau lucrurile, arată E. P. Nikitin, cînd se pune problema dobîndirii de informaţie despre unele evenimente trecute, pe baza cunoaşterii unor evenimente contemporane[35]. Autorul aduce în discuţie şi alte tipuri de cunoaştere a trecutului prin mijlocirea predicţiei. El descrie, de asemenea, şi unele modalităţi de cunoaştere a viitorului prin operaţia de retrodicţie[36].

Prezentarea unor coincidenţe dintre predicţie şi retrodicţie scoate în evidenţă faptul că sînt necesare disocieri între informaţia predictivă despre devenirea viitoare a obiectelor materiale şi informaţia predictivă despre obiecte şi evenimente depăşite în raport cu curgerea timpului obiectiv.

Faptele semnalate oferă premise spre a conchide — ceea ce pare la prima vedere un paradox — că previziunea poate fi utilizată şi la cercetarea trecutului. Ea lucrează în acest caz ca predicţie în raport cu

---

[31] Mario Bunge, *op. cit.*, p. 68.
[32] *Ibidem*, p. 81.
[33] *Ibidem*, p. 81—82.
[34] E. P. Nikitin, *Metod poznania proşlogo*, în „Voprosî filosofii", nr. 8 1968, p. 41.
[35] *Ibidem*, p. 42.
[36] *Ibidem*, p. 42.

cunoașterea științifică și cu noutatea informațională și ca retrodicție în raport cu starea reală a evenimentelor descrise. În felul acesta, științele istoriei societății și naturii se pot înscrie printre obiectele previziunii. Concluzia mai sus enunțată își găsește justificarea și în următoarea constatare a lui V. Săhleanu: „Se mai poate vorbi de previziune — conchide autorul — și atunci cînd ne referim la *evoluția* unei științe. Este folosirea *proprie* a acestui termen; dar faptul prevăzut nu aparține sectorului din realitate pe care-l studiază această știință, ci *istoriei* științei... Prevederea descoperirii unui *Archaeopterix* poate fi considerată pînă la un punct previziune referitoare la istoria științei"[37].

După ce au fost selectați principalii parametri ce formează conținutul previziunii, o operație, de loc ușoară, care rămîne de executat este asimilarea acestor parametri într-o definiție unitară a fenomenului examinat. Pe baza analizei făcute pînă aici, se poate conchide că noțiunea de previziune desemnează operații de cunoaștere anticipative și de proiectare a unor aspecte ale realității — materiale și informaționale — de perspectivă.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ „ПРЕДСКАЗАНИЕ"

(Резюме)

Автор подчёркивает тот факт, что понятие „предвидение" широко распространено как в научном языке (философском, включительно), так и в ежедневном. Использование данного понятия в научном исследовании требует соответственного его определения, а также разграничения его научного значения от уничижительных, мистических, банальных значений.

Обозревая множество терминов, употребляемых для выражения данного понятия, автор показывает, что наиболее адекватными для упомянутой цели остаются синонимические термины „предвидение" и „предсказание".

Автор констатирует, что в познании и в практической деятельности встречаются два вида предсказания: предсказание-цель и предсказание-средство (или стратегическое предсказание). В конце работы предлагается определение предсказания, удовлетворяющее двум его видам.

DEFINITION OF THE CONCEPT OF PREDICTION

(Summary)

The paper points out that the concept of prediction is widely spread in the scientific vocabulary and in the daily one too. Utilization of this concept in scientific research requires a proper definition of it, involving also a delimitation of its scientifical meaning from depreciating, mystic or trivial one.

The author reviews the terms which have been used to express this notion but he most adequate for the mentioned purpose are the synonymous terms: prevision and prediction.

It has been found that in practice two forms of prediction are met, namely: prediction-purpose and prediction-means (or strategic). The author suggests a definition of prediction to satisfy its two forms.

---

[37] V. Săhleanu, *op. cit.*, p. 63—64.

PRIVIRE ASUPRA IDEILOR ETICE ALE LUI HENRI BERGSON

de

EUGEN ROZSA

Henri-Louis Bergson, figură caracteristică a filozofiei burgheze contemporane, reprezentantul cel mai cunoscut al intuiționismului din zilele noastre, filozoful a cărui gîndire a stîrnit discuții vehemente chiar de la apariția primelor sale lucrări importante, și care a știut să atragă atenția adversarilor și partizanilor săi și în ultima perioadă a vieții sale prin publicarea unei lucrări cu conținut etic, începe să intre în istorie.

Eticul se dovedește a fi un aspect esențial al gîndirii bergsoniene, deoarece, într-o formă sau alta, este prezent în mod permanent în această cugetare, arătîndu-se inseparabilitatea de celelalte aspecte esențiale ale filozofiei lui Henri Bergson. Numai larga prezentare, numai conturarea definitivă a eticului și a problemelor sale este tîrzie în gîndirea bergsoniană. În etic, așa cum îl concepe Bergson, se reflectă, în fond, toate preocupările ce le are referitor la diferitele domenii, studierea eticului neducînd în acest caz la neglijarea orientării complexe a gîndirii sale. În etic el concentrează diferitele tendințe ale filozofiei ce a elaborat-o și care în diversele perioade de activitate s-a manifestat cu intensități variabile, ca psihologism, biologism și misticism. În felul acesta este limpede că și chestiunea raționalismului și a iraționalismului, problema cea mai discutată a acestei filozofii, este implicată în teoria etică a lui Bergson. Nu încape deci îndoială că studierea eticului la Bergson nu înseamnă cercetarea unui compartiment izolat. Este cert că eticul constituie un aspect semnificativ al întregii gîndiri bergsoniene.

*

Dacă constatările precedente sînt exacte, discuțiile aprige duse în jurul bergsonismului în general și care au abordat, în primul rînd, problema raționalismului și a iraționalismului, privesc, în mod indirect, și chestiunea de etică a acestei filozofii.

Sînt puţini acei filozofi a căror concepţie a fost analizată în lucrări multe încă înaintea desfăşurării complete a gîndirii lor. Bergson e unul din aceia care au găsit foarte devreme comentatori, ca H. Höffding, J. Chevalier şi W. Iankelevitch, care au scris asupra gîndirii sale volume întregi de interpretare. Nu putea să nu producă un efect profund lucrarea de o vehemenţă rară, scrisă împotriva gîndirii şi atitudinii bergsoniene, de Georges Politzer, tînărul filozof marxist cu soartă tragică, executat de hitlerişti în timpul ocupaţiei germane[1]. De altfel, gîndirea lui Bergson a provocat atitudinea critică energică şi a unor gînditori, ca Julien Benda, care, departe de a fi situaţi pe poziţii marxiste şi avînd argumentarea lor proprie şi motivele lor proprii, au apărat împotriva lui Bergson raţionalismul, sau un anumit fel de raţionalism. Este adevărat că nu toţi raţionaliştii au condamnat fără apel pe Bergson. Léon Brundschvicg, filozof idealist, ferm ataşat însă ştiinţei, profund cunoscător al filozofiei lui Spinoza, considerat ca neoraţionalist, aducînd lui Bergson şi critici importante, l-a considerat totuşi ca un aliat în a elimina formulele mecaniciste, dogmatice, tiparele rigide ale unui raţionalism de formă învechită. Desprinşi de farmecul unei prezentări orale şi scrise de o rară putere de atracţie, cei mai mulţi gînditori progresişti contemporani au intrat într-un front larg împotriva unor tendinţe importante ale gîndirii bergsoniene, front mergînd de la marxism pînă la diversele nuanţe de raţionalism nemarxist.

Punctul de pornire a lui Bergson se află în opoziţia faţă de o raţiune care şi-a pierdut funcţiunea, raţiune simplificatoare a ceea ce este complex, mecanizatoare a ceea ce este viaţă, faţa de o raţiune care se face incapabilă, prin rigiditate şi îngustime, să cuprindă umanul şi sacrificînd totul faptelor brute, ajunge chiar la negarea filozofiei.

Încercarea filozofică a lui Bergson, îndreptată în punctul ei de plecare împotriva unei forme de raţionalism sărăcit şi în multe privinţe neputincios, înglobat în unele curente filozofice burgheze din epoca contemporană, nu putea evita eşecul final. Gîndirea bergsoniană nu putea să nu fie atinsă, pînă la urmă, de soarta aceasta, deoarece n-a ţinut cont de faptul că raţiunea numai prin raţiune se poate regenera şi anume printr-o raţiune care se afirmă ca o expresie a realităţii, că umanul văzut în afara sau deasupra raţionalului numai uman nu poate să fie, şi că prin negarea raţiunii se ajunge la distrugerea şi nu la restaurarea filozofiei.

S-au constatat foarte devreme preocupările lui Bergson de a constitui o filozofie a concretului, dar s-a observat încă de atunci — şi nu putem să nu o observăm şi astăzi — că concretul ce l-a avut în vedere, fiind despărţit de raţional, nu poate să fie decît un concret iluzoriu.

*

---

[1] Georges Politzer, *Le bergsonisme — une mystification philosophique*. Paris, Editions sociales, 1947 — ediţie prescurtată a textului integral, publicat în 1929.

Pentru cunoașterea bergsonismului sînt importante și punctele de întîlnire pe care gîndirea bergsoniană le-a avut cu marile filozofii din trecut. În ultima vreme s-au studiat mai ales contactele lui Bergson cu Kant[2] și cu Plotin[3]. Bergson avînd o foarte largă și adîncită cultură în domeniul istoriei filozofiei, aria acestor contacte și înrudiri a putut fi foarte întinsă, înrudiri dintre care unele sînt foarte instructive din punct de vedere al orientării generale a gîndirii bergsoniene.

De data aceasta nu menționăm decît acele înrudiri care privesc concepția despre om. Din unghiul acesta de vedere atenția noastră ar putea să fie îndreptată cu folos spre concepțiile lui Pascal și Rousseau.

Fapt este că Bergson nu se situează înafara tradițiilor filozofiei franceze.

S-a afirmat chiar și existența unei filiațiuni între Bergson și Descartes. Jean Wahl[4], care vorbește cu o simpatie admirativă despre Bergson, enumeră o serie de trăsături care duc de la marele filozof din secolul al XVII-lea la Bergson. Între acestea menționează pornirea de la conștiință (formula cartesiană fiind: gîndesc, deci exist, iar formula bergsoniană: am durată, deci exist) și tendința spre o cunoaștere absolută. Depășind simpla caracterizare și exprimînd și propria sa părere, Jean Wahl spune că Bergson admite inefabilul, dar nu recunoaște incognoscibilul. Exegetul francez enumără și alte trăsături comune sau asemănătoare. Dar de remarcat este că în această întreagă înșirare nu poate să aibă nici un rol și nu figurează de fapt nici o apropiere bergsoniană de raționalismul lui Descartes. Bergson nu se apropie nici de raționalismul cartesian în general, și nici de tendințele raționaliste ce se observă în etica cartesiană.

Există o înrudire certă între Pascal și Rousseau pe de o parte și Bergson pe de altă parte. Trăsătura ce îi apropie este atașamentul lor comun la fondul afectiv al vieții umane. Bergson poate să se situeze în cadrul tradițiilor filozofice franceze, deoarece atașamentul la acest fond afectiv este prezent în gîndirea franceză.

La neliniștitul Pascal momentul afectiv este cît se poate de departe de a fi armonios înglobat în ansamblul momentelor reale ale vieții umane. Nu putea să fie Pascal acela care să vadă fondul afectiv în realitatea sa deplină, în forța sa exclusiv umană. Fondul afectiv este la el pătruns de tendința mistică.

Dar rațiunea, în concepția lui Pascal, își are demnitatea ei și face în mare măsură și demnitatea umană. Rațiunea luptă împotriva a tot ce nu este compatibil cu ea. Rațiunea nu este învingătoare, dar se pare că nu se angajează în bătălie numai pentru a se menține, ci și pentru a cîștiga teren. Tensiunea gîndirii pascaliene provine și din lupta aceasta, demnă, a rațiunii.

---

[2] M. Barthélemy-Madaule, *Bergson — adversaire de Kant*. Paris, P.U.F., 1966.

[3] J.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*. Paris, P.U.F., 1959.

[4] J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*. Paris, Gallimard, 1966, p. 135.

Rousseau, om al secolului luminilor, a mers departe în a elimina din concepţia despre sentiment orice element străin de realitatea umană, fără să reuşească însă nici el să ajungă la termenul final al acestui progres.

Dar, în foarte multe privinţe, la Rousseau vocea inimii s-a dovedit a fi identică cu cea a raţiunii şi sentimentul n-a fost decît raţiune făcută elan şi căldură.

Ataşamentul la fondul afectiv uman îl leagă pe Bergson, în mod cert, de Pascal şi de Rousseau.

Dar la Bergson raţiunea nu este o adversară demnă ca la Pascal, şi sentimentul nu tinde să fie o altă faţă a raţiunii, ca la Rousseau. La Bergson afectivitatea se prezintă într-o orgolioasă izolare faţă de raţiune.

Este adevărat că Bergson n-a legat afectivitatea de forţa brutală, biologismul, prezent în gîndirea sa, nu l-a dus la divinizarea violenţei.

Dar izolînd fondul afectiv de raţiune şi sărăcindu-l de forţa realului, Bergson l-a făcut fără apărare, şi avînd nevoie de un sprijin situat în afara realităţii. Izolarea aceasta a făcut ca, pînă la urmă, la Bergson afectivitatea să fie la discreţia forţei mistice imaginare.

*

Preocupările lui Bergson referitoare la problemele vieţii morale nu sînt într-adevăr nici mai puţin vechi şi nici mai puţin fundamentale în filozofia sa, decît sforţările pe care le-a făcut pentru a da o soluţie problemelor ontologice şi gnoseologice.

După cum în domeniul cunoaşterii şi fiinţei se opune unei inteligenţe care funcţionează pe baza unei tendinţe mecaniciste, Bergson se opune în domeniul moral unui intelect sec care ignorează căldura umană, exprimată în afirmarea de sine şi iubire. Dar Bergson nu rămîne, nici pe terenul moral, doar la o opunere împotriva unui raţionalism sec, ci, îndepărtîndu-se de orice raţionalism, se situează pe poziţii cu totul diferite, chiar opuse.

Prin afirmarea de sine la Bergson pe primul plan ajunge individul. După cum pe terenul gnoseologic şi ontologic a accentuat individualul, în domeniul moral scoate în evidenţă individul. Astfel ajunge Bergson la concret pe acest teren. Într-adevăr nu numai concretul cognoscibil îi reţine atenţia, ci şi concretul moral îl atrage mult. Dar este vorba despre un concret uman văduvit de raţional şi deformat prin această sărăcire.

Nu există însă la Bergson un paralelism strict în etapele şi ritmul de dezvoltare a problemelor ontologice, gnoseologice şi al celor din domeniul etic. Dacă pe terenul examinării problemei cunoaşterii şi a fiinţei Bergson a avansat treptat, dar şi cu rapiditate, pe terenul vieţii umane, în pofida faptului că preocupările sale în această direcţie s-au manifestat deja la început, şi în ciuda predilecţiei ce a avut-o pentru acest „domeniu al spiritului", el nu ajunge să-şi elaboreze cu contururi definitive concepţia sa decît în ultima perioadă a vieţii, prin publicarea în 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion.*

Dar nu numai soluţiile nu apar la Bergson toate de la început; chiar şi problematica eticii bergsoniene este prezentă numai parţial în primele lucrări ce le-a publicat şi întreaga desfăşurare a problematicii pare să fie rezervată ultimei sale lucrări importante. Nu este vorba numai de faptul că diferitele probleme etice, ca cea a personalităţii morale, primesc dimensiuni diferite în diversele etape de dezvoltare a gîndirii bergsoniene. De remarcat este că nici o problemă de importanţa aceleia a acţiunii morale nu este clar pusă în primele lucrări şi limpezirea ei este chiar îngreunată prin legarea, operată de Bergson, ce pare definitivă şi exclusivă, a acţiunii la utilitate, iar problema centrală a principiului călăuzitor al vieţii umane, problemă ce prezintă dificultăţi atît de mari în morala bergsoniană, bazată pe „individul pur", nici nu este pusă, în mod expres, la început.

În ciuda lipsei unui ritm comun, etapele constituirii concepţiei despre durată îşi imprimă pecetea asupra mersului gîndirii bergsoniene în celelalte domenii şi, în consecinţă, şi în domeniul etic. Astfel, în funcţie de conceptul de durată, diferitele etape ale dezvoltării etice primesc, la Bergson, orientări diverse şi coloraturi deosebite.

În interiorul cadrelor astfel determinate, în ciuda lipsei unor soluţii şi cu toată omisia unor probleme importante la început, fiecare etapă de dezvoltare dezvăluie mult din aspectele filozofiei morale bergsoniene.

*

Essai sur les données immédiates de la conscience (1889), prima lucrare importantă a lui Henri Bergson nu este un tratat de morală. Dar preocupările privind eticul apar deja în această lucrare însemnată, orientată, în conţinutul ei principal, spre problemele centrale ale psihologiei.

Este adevărat că chestiunile libertăţii şi personalităţii se examinează în *Essai sur les données immédiates de la conscience* în sens psihologic şi nu moral. Dar libertatea şi personalitatea nu pot fi analizate din punct de vedere psihologic în aşa fel, încît să fie cu totul evitate elementele filozofice şi morale. De altfel la Bergson nici nu se observă o astfel de tendinţă de evitare. Există chiar stăruinţa clară şi hotărîtă de a se ridica, pornind de la psihologie, la filozofie şi la etic.

Durata psihică, în concepţia lui Bergson, expusă în această lucrare, nu se caracterizează numai printr-o eterogenitate care exclude măsurarea psihologică, ea nu se recunoaşte numai prin afirmarea de sine ca un ansamblu original, incompatibil cu orice juxtapoziţie, sau ca o asociere mecanică a stărilor sufleteşti. Durata psihică este înafară de orice determinism care ar lega faptele psihice succesive după modelul corpurilor fizice, fiecare dintre aceste faze psihice, de altfel nedistincte, prelungeşte pe cea precedentă, dar îi şi adaugă ceva în mod absolut nou; durata este creatoare; într-unul dintre aspectele sale importante, ea este libertate. La Bergson, libertatea nu este prezentată însă numai în acest sens larg. Într-un înţeles restrîns, dar în strînsă legătură cu sensul larg avem, după Bergson, experienţa libertăţii, cînd ansamblul stărilor noas-

tre sufleteşti cuprinzînd şi ideile şi sentimentele, precum şi înclinaţiile noastre din acel moment, se manifestă în aşa fel încît actul realizat exprimă întreaga noastră personalitate.

Se accentuează deci libertatea şi personalitatea. Personalitatea, în originalitatea sa, este prezentată ca expresia, ca încarnarea libertăţii, în creativitatea sa deplină. Să nu se spună că aici numai despre psihologie este vorba. Noţiunile de libertate şi personalitate, concepute într-un anumit fel, la care Bergson se referă, au nu numai conţinut psihologic, ci şi sens moral. Nu noi îl tragem pe Bergson spre terenul moral, el a intrat în acest domeniu singur cînd a pus pe primul plan al vieţii umane originalitatea inimitabilă a personalităţii. Nemenţionînd decît personalitatea proprie şi nefăcînd nici aluzie la vreun element care ar putea constitui o punte de trecere de la o personalitate la alta, nescoţînd în relief decît ceea ce este original în personalitatea proprie şi lăsînd în umbră ceea ce este comun între personalităţi, Bergson tinde să excludă o anumită soluţie a problemei morale. Soluţia pe care o exclude este cea care ia în considerare ceea ce este comun între indivizi, ceea ce este deci raţional-uman în viaţa omului.

Dacă ne îndreptăm atenţia asupra direcţiei în care începe să se angajeze, înţelegem de ce Bergson tinde să excludă această soluţie. Putem vedea în ce constă această direcţie, dacă avem în vedere libertatea, întruchipată în personalitatea originală, aşa cum o concepe Bergson. Imprevizibilitatea este arătată de Bergson ca o condiţie absolută a libertăţii. Bazîndu-se pe teza sa despre insolubila legătură între libertate şi imprevizibilitate şi făcînd încă un pas, Bergson îşi exprimă convingerea că libertatea nu poate fi concepută sau exprimată; ea nu poate fi decît trăită. Iată că am ajuns pe acelaşi teren la care ne conduce şi teoria bergsoniană a cunoaşterii: pe terenul inefabilului. Apare deci un anumit indiciu că soluţia morală va fi căutată de Bergson în direcţia misticismului. Prima scriere importantă a sa prevesteşte deci, într-o formă desigur încă neconturată, direcţia esenţială a gîndirii bergsoniene, ce îşi va găsi expresia deplină numai în ultima lucrare însemnată.

Problema-cheie a filozofiei bergsoniene este privită în această lucrare într-un anumit fel ce face ca gîndirea lui Bergson să prezinte în această etapă o orientare psihologistă. Bergson într-adevăr studiază durata psihică punînd-o în centru, opoziţia sa faţă de orice mecanic este făcută ca avînd drept bază centrală durata psihică. Întreaga atenţie a lui Bergson este îndreptată, într-un cuvînt, spre ceea ce el descrie ca durată psihică. Această orientare în conceperea duratei face ca în coloratura vieţii umane să fie determinant un fel de intimism moral, un fel de juisare a interiorităţii, un fel de contemplare juisantă a desfăşurării duratei interioare, considerate ca expresie a libertăţii. Durata psihică avînd o poziţie centrală, şi în consecinţă acest intimism moral fiind pe primul plan, se înţelege de ce iraţionalul bergsonian nu se prezintă încă în viaţa umană, ca fiind în mod hotărît şi univoc misticul, ci ca o trăire interioară nedefinită a inefabilului, prevestind numai misticismul făţiş declarat mai tîrziu. Cert este că şi echilibrul interior al ideilor etice bergsoniene

este foarte labil, întrucît orientîndu-se spre o atitudine contemplativă, nu a pus și cu atît mai puțin nu a examinat problema acțiunii morale propriu-zise, mulțumindu-se doar cu simpla ignorare a activității morale.

Dar cu toate că tendința fundamentală a teoriei bergsoniene despre om se va afirma, în mod hotărît, abia mai tîrziu, și în ciuda faptului că o anumită orientare se va modifica și se va complica, importanța lucrării *Essai sur les données immédiates de la conscience* se arată cu claritate, deoarece dezvăluie mult din diversele aspecte ale cugetării morale a lui Bergson. Se dovedește astfel că trebuie să considerăm ca justificată analiza, în mod special, a conținutului acestei lucrări[5].

Problema libertății, concepută în înțelesul ce am încercat să-l degajăm, rămîne de altfel și mai tîrziu una din preocupările importante ale lui Bergson. Studiul său *Le possible et le réel*, prezentat în 1920 sub formă de conferință și mult dezvoltat mai tîrziu, este, din punctul de vedere al problemei libertății, în linia adoptată în *Essai sur les données immédiates de la conscience*. În acest studiu Bergson respinge teza anteriorității posibilului față de real, și afirmă anterioritatea realului, anterioritatea existenței față de esență și chiar singura realitate a existenței. În poziția aceasta, în care se recunoaște teza atît de mult accentuată de existențialiști, se exprimă concepția despre libertate a lui Bergson pe care am arătat-o ca implicînd teza despre completa imprevizibilitate a desfășurării duratei psihice, imprevizibilitate care face ca posibilul să nu aibă sens.

Nu actul, și cu atît mai puțin conținutul actului contează pentru Bergson, ci caracterul de presupusă imprevizibilitate al desfășurării duratei psihice. Astfel Bergson ajunge în situația de a nu aprecia năzuința liberă reală, oricît de profundă și oricît de ferm fundată în realitate ar fi ea, și se retrage în trăirea sterilă a unei imprevizibilități absolutizate.

Concepția în privința duratei se schimbă totuși față de cea exprimată în *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Această schimbare este operată în *Matière et mémoire* (1896). Durata psihică continuă să fie considerată în specificitatea ei adîncă, dar totodată ea este privită și în raport cu corpul uman, și este pusă în legătură cu întregul realității, așa cum o concepe Bergson.

Specificitatea duratei psihice este privită însă acum ca avînd o implicație nevăzută mai înainte. Bergson respinge paralelismul psihofizic, opunîndu-se unei teorii rigide, incapabilă să explice complexitatea fenomenelor. Dar nu rămîne pe teren științific. Prin accentuarea specificității psihicului față de corpul destinat morții, Bergson are în vedere, într-adevăr, teza teologică a supraviețuirii sufletului. Astfel, de la trăirea inefabilului vag prezentat Bergson nu trece direct la trăirea mistică, ci se servește, ca de o treaptă intermediară, de elementul teologic.

Stabilirea legăturilor duratei psihice, înglobarea ei în ansamblul realității, așa cum o prezintă Bergson, se face prin afirmarea idealismului,

---

[5] H. Stere, *Problema libertății în filozofia bergsoniană*, în „Analele șt. ale Univ. «Al. I. Cuza» Iași", secțiunea III, tom. XII, anul 1966, p. 1.

extins la interpretarea tuturor domeniilor. Este adevărat, după cum s-a afirmat[6], că la Bergson există tendința de a-și prezenta filozofia ca fiind deasupra idealismului și materialismului și ca reprezentînd o a treia cale. Dar ne este clar că Henri Bergson nu rămîne la această poziție întrucît, pînă la urmă, se și declară idealist. Se poate constata, și în mod direct, că teoria sa a diferitelor ritmuri de durată, teorie care constituie de acum înainte baza concepției sale și prin care a încercat să dea o explicație relației ce există între psihic, corp și univers, este de esență idealistă.

Pe această bază se sprijină Bergson pentru a arăta un alt aspect al concepției sale despre libertate. Pînă acum libertatea a considerat-o numai în legătură cu personalitatea. Dar baza de care se folosește acuma îi permite să pună și problema raportului între libertate și lume. Acum libertatea, pentru Bergson, se poate afirma fără dificultăți, deoarece lumea este considerată de acest filozof ca fiind, în fond, de natură spirituală. Spiritul uman, fiind definit printr-un ritm înalt de durată, iar materia, acest „spirit degradat", prin cel mai lent ritm de durată, libertatea spiritului nu se opune unei lumi străine, ci aflîndu-se într-un mediu, în fond de aceeași natură, poate să se afirme dominantă.

Dar afirmarea dominantă a libertății nu înseamnă pentru Bergson aprecierea puterii crescînde a omului asupra naturii și societății. Bergson precizează ce poate oferi știința, după convingerea sa, vieții umane. Cuvintele finale ale conferinței sale din 1911, *L'intuition philosophique*, aduc această precizare: „Cu explicațiile sale care nu tind decît la comoditatea existenței, știința ne promite bunăstarea și, în cel mai bun caz, plăcerea. Dar filozofia ar putea să ne dea bucuria". Știința este deci considerată numai în aplicațiile sale, fiind tratată cu un dispreț abia voalat; ca atare ea numai în domeniul utilului poate să ne ducă și cel mult satisfacții inferioare poate să ne procure. Știința ca instrument și expresie a rațiunii prin care se asigură dominarea crescîndă a umanului în lume și în viață, Bergson nu o are în vedere. Pentru el bucuria, satisfacția morală înaltă numai într-un alt domeniu poate fi căutată. Pe baza cunoașterii tendinței ce am încercat pînă acum să o degajăm, avem posibilitatea să întrevedem natura acestui domeniu. Dar astfel aceste cuvinte ale lui Bergson trebuie să le privim ca anunțînd ceea ce se va concretiza mai tîrziu și în special ca cuvinte de introducere la ultima sa lucrare importantă.

Cu publicarea lucrării *L'évolution créatrice* (1907), apare la Bergson o nouă orientare în conceperea realității fundamentale: orientarea biologistă. *L'évolution créatrice* nu înseamnă numai o încercare de a trata simplamente problemele filozofice ale științelor vieții. Bergson consideră științele biologice tot atît de importante și caracteristice pentru timpul său ca matematica și mecanica pentru secolul lui Descartes. Bergson socotește științele biologice ca o sursă bogată de probleme ce se impun

---

[6] Sándor Pál, *Henri Bergson filozófiája*. Budapest, Gondolat, 1967.

gîndirii filozofice și dînd acesteia o orientare bine determinată. Orientarea aceasta biologistă se afirmă și ca un fel de biologism moral, exprimîndu-se prin exaltarea vieții. Dar în această orientare nu lupta pentru existență este pe primul plan, ci elanul vital cu caracterul său înglobator și creativ. Acest conținut al orientării biologiste permite lui Bergson ca în biologismul său moral să nu meargă pînă la divinizarea violenței. S-a și remarcat că nu se observă la Bergson nici un ataşament la violență[7]. Această trăsătură este astfel fundată teoretic în concepția lui Bergson. Biologismul acesta moral, oarecum difuz de altfel, putea să dea, într-un anumit timp, impresia inexactă că are o importanță deosebită, sau chiar exclusivă în filozofia morală a lui Bergson, din cauză că publicarea ultimei sale lucrări importante a întîrziat foarte mult timp. Biologismul moral a persistat de altfel și în ultima perioadă de activitate a lui Bergson, dar subordonîndu-se orientării care s-a afirmat ca definitiv dominantă.

În sfîrșit, în 1932 Bergson a publicat lucrarea pe care apărătorii săi de mult o așteptau și la care au început deja să renunțe cu atît mai mult cu cît el însuși n-a mai avut siguranța de a o putea termina.

În *Les deux sources de la morale et de la religion* orizontul etic al lui Bergson se prezintă mult lărgit: alături de personalitatea proprie are în vedere și personalitatea altuia și chiar și omenirea; a găsit loc în concepția sa și pentru acțiunea morală; pune și problema de stăpînire de sine și a lucrurilor, și în special problema de stăpînire a lucrurilor confecționate de om, pentru ca produsele omului să nu exercite o putere înrobitoare asupra omului; în sfîrșit, proclamă hotărît ceea ce consideră el ca principiu călăuzitor al întregii vieți umane. Dar principiul călăuzitor îl caută, și-l găsește în domeniul misticismului; acest întreg domeniu etic lărgit este deci dominat de misticism. Astfel se afirmă definitiva orientare a lui Bergson: cea mistică.

Misticismul a putut să apară aici din plin deoarece în *Les deux sources de la morale et de la religion* durata, privită în întregimea ei, este considerată din punctul de vedere al originii sale, iar problema aceasta a originii este rezolvată de Bergson, în mod univoc, în sensul prezenței divine. Se poate discuta, dacă concepția lui Bergson trebuie să fie interpretată ca un transcendentalism sau un imanentism, însă indiscutabilă este poziția lui Bergson de afirmare a prezenței divine care, după el, se revelează în experiența mistică. Afirmația sa că nu filozoful, ci misticul are și transmite experiența mistică, nu schimbă caracterul concepției sale, deoarece, după el, filozoful recunoaște valabilitatea acestei experiențe. Este limpede că misticismul bergsonian, a cărui prevestire a trebuit să o degajăm în cazul lucrărilor anterioare printr-o analiză amănunțită, aici se oferă de la sine.

Astfel, dacă Bergson pune acum problema relației între personalități și problema personalității în general, aceasta nu înseamnă că ar fi dispărut disprețul său față de rațional-uman. Bergson continuă să consi-

---

[7] L. Sève, *La philosophie française contemporaine*. Paris, Editions sociales, 1962, p. 236.

dere raţiunea ca neputincioasă de a intra în personalitatea altuia şi în personalitate în general. Această posibilitate este rezervată de Bergson puterii neluminate şi neconduse de raţiune a iubirii.

De asemenea dacă în orizontul său etic apare acum şi omenirea, aceasta nu înseamnă că Bergson şi-ar fi schimbat părerea în privinţa ineficacităţii raţiunii. Omenirea, aşa cum o concepe Bergson, se sprijină pe o altă bază, cu totul străină de raţiune.

La concepţia sa despre omenire Bergson ajunge deosebind două feluri de atitudini afective, două feluri de morale şi religii: morala şi religia închisă şi morala şi religia deschisă.

Pornind de la concepţia sociologului Emile Durkheim, dar modificînd-o, Bergson vorbeşte despre morala sufletului închis, dominată de obligaţia morală care se naşte în şi din societatea în care trăim. Această morală are menirea de a apăra societatea din care emană. Familia, dar şi naţiunea se bazează pe o astfel de morală. Religia închisă are şi ea rolul de a menţine prin rituri şi mituri coeziunea socială. De remarcat este că nici sufletul închis nu cuprinde vreo tendinţă spre o poziţie utilitaristă, avînd în vedere numai folosul individual. A se manifesta ca suflet închis înseamnă pentru Bergson a avea ataşament exclusiv pentru un grup social. Această atitudine nu trebuie să fie înţeleasă deci ca o închidere în sine, ci drept o închidere într-un grup social.

Se vede că Bergson nu refuză orice valoare moralei sufletului închis; morala obligaţiei o consideră însă ca inferioară, sau cel puţin ca neexprimînd ceea ce este cel mai înalt în morală. Dar mai este şi altceva: Bergson consideră că grupurile sociale fiind închise, ele fac ca obligaţia, ca solidaritatea să domnească în sînul lor; ele însă se pot şi opune între ele; astfel, pe acest nivel nu se exclude posibilitatea violenţei.

Morala sufletului deschis, pe care Bergson o accentuează, se situează pe un alt plan. Pe planul acesta, superior, din socială morala devine umană. Morala deschisă se opune tuturor opunerilor şi omul cu sufletul deschis faţă de omenire se eliberează de cătuşele violenţei. Bergson consideră că pe planul acesta viaţa umană implică caracter deschis, deoarece necuprinzînd nici un fel de exclusivitate, ea este primitoare faţă de omenire.

Dar cît se poate de caracteristic pentru concepţia lui Bergson este răspunsul ce-l dă la întrebarea relativă la baza acestei morale deschise. Grupurile sociale au, în teoria aceasta, numai tendinţa de a păstra sau de a restabili coeziunea socială. Societatea nu cuprinde nici o altă putere. Aceasta înseamnă că Bergson nu vede nici o forţă de autopropulsare a societăţii, nici o forţă socială progresistă. Dar atunci morala deschisă a sufletului primitor nu poate să se sprijine, în concepţia lui Bergson, pe nici o forţă socială reală. În felul acesta morala înaltă este detaşată de realitate, care ar putea să-i dea putere şi eficacitate. Această morală, după Bergson, se naşte deoarece viaţa îşi reia elanul în şi prin viaţa misticilor, care în experienţa lor mistică vin în contact nemijlocit cu acest elan reluat. Astfel se volatilizează tendinţa umanistă. Umanismul văduvit

de orice eficiență reală și ținut departe de rațiune, nu poate decît să ducă într-o lume imaginară.

S-a operat totuși o schimbare notabilă în concepția sa, întrucît acum Bergson se arată în principiu atașat acțiunii morale. Fondul afectiv al vieții umane nu se mai epuizează în juisarea desfășurării imprevizibile a duratei interne. Pe de altă parte acțiunea nu se mai prezintă numai ca nedespărțită de utilitate. Astfel se naște posibilitatea unui loc aparte pentru acțiunea propriu-zis morală. Iată cum afectivitatea neînchisă numai în sine poate să devină inspiratoare de acțiune. Dar la baza acțiunii morale nu stă o motivare rațională, ci un impuls de natură afectivă, avînd un anumit caracter. Într-adevăr, despre noua apreciere pe care Bergson o are în privința acțiunii morale, aflăm în primul rînd din ataşamentul ce-l exprimă față de misticismul activ și pe baza părerii ce o susține despre misticismul contemplativ ca fiind inferior, incomplet. Dar aureola mistică nu-i garantează acțiunii nici conținut rezistent la deformare și nici eficacitate reală.

Tot în direcția lărgirii orizontului etic arată că Bergson pune și problema stăpînirii de sine și a lucrurilor, accentuînd de altfel aspectul relativ la stăpînirea lucrurilor. Bergson exprimă o atitudine de refuz categoric față de efectul de înrobire exercitat de către lucruri asupra omului. În felul acesta pune o problemă cu caracter accentuat contemporan, dindu-i însă o soluție care numai drept contemporană nu poate fi considerată. Înrobirea omului de către lucruri și în primul rînd de lucrurile produse, confecționate de om, se manifestă prin căutarea frenetică a confortului, prin multiplicarea artificială a nevoilor, în așa fel încît, în fond nu omul alege acele lucruri de care are nevoie, ci el este ales de lucruri. Din problema satisfacerii nevoilor în lumea contemporană, în care tehnica creează posibilități abia visate în trecut, Bergson lasă în umbră aspectul esențial, exprimat prin faptul că mase largi de oameni sînt ținuți departe de a putea beneficia de aceste posibilități uriașe. Dar problemei, chiar și în aspectul ei relevat, care de altfel nu este lipsit de importanță, îi dă o anumită soluție. Bergson care a respins de la început apelul la o atitudine *rațională* de stăpînire de sine și a lucrurilor, este condus să se gîndească la o atitudine de natură afectivă și să vorbească despre asceză. Este vorba aici despre o asceză oarecum „modernizată", întrucît Bergson este de părere că și afirmarea deplină a misticismului are în vedere anumite nevoi a căror satisfacere nu trebuie să fie atinsă de exercitarea ascezei. Dar nu este mai puțin adevărat că, pe un plan mai înalt, la Bergson este vorba de renunțare, de asceză. Misticismul de altfel nici nu putea duce la o soluție diferită de cea oferită de asceză care, chiar „modernizată", nu poate nicicum să dobîndească caracter contemporan.

Misticismul bergsonian este dominat, de altfel, de calm. Bergson înglobează omul într-o ordine cosmică cu caracter în ultimă analiză mistic. Aceasta fiind situația sa, omul nu este izolat, nu este „părăsit". Bergson merge departe în acest sens, ajungînd să susțină teza inexistenței neantului și a imposibilității lipsei de ordine. După Bergson ideea neantului este „o idee care se autodistruge, o pseudoidee, un simplu cuvînt". Pentru

Bergson ceea ce pare să fie, în anumite cazuri, o lipsă a ordinii, nu este, în realitate, decît o altă ordine ca cea aşteptată, cea prevăzută. Negativitatea în fond nu există pentru Bergson. Prin aceasta el a eliminat orice, sursă de nelinişte metafizică, de angoasă interioară. Trebuie să accentuăm acest aspect de calm al fondului afectiv bergsonian, deoarece în ultimii ani s-au făcut încercări de a apropia[8] filozofia bergsoniană de una din tendinţele filozofiei existenţialiste, căutînd la Bergson recunoaşterea existenţei şi importanţei unor elemente de negativitate[9]. Într-adevăr există o înrudire între bergsonism şi existenţialism, şi Bergson, după cum am văzut, poate fi considerat chiar drept precursor al existenţialismului francez, mai ales în ceea ce priveşte căutarea într-un anumit fel a concretului moral şi afirmarea într-un anumit sens a libertăţii. Dar Bergson n-are nimic comun cu filozofia neliniştii. Filozofia bergsoniană este, în tendinţa sa esenţială, hotărît optimistă. Acest optimism este înglobat însă într-un cadru general idealist, mistic.

Dar individualismul lui Bergson ştirbeşte chiar şi drepturile individului, întrucît acest individualism face apel la intermediari. Experienţa mistică, după cum am văzut, nu este comună tuturora; în concepţia lui Bergson ea nu se realizează nici în viaţa filozofului, ea este un bun al privilegiaţilor, al misticilor. Ei servesc ca intermediari morali. Morala înaltă a sufletului deschis se realizează, după Bergson, la chemarea înscrisă în viaţa şi experienţa sfinţilor şi eroilor. Nu este vorba aici de pilde măreţe, date de mari personaje, care întruchipează stăruinţele înalte ale epocii lor, ci de mijlocirea unor fiinţe „extraordinare", întrucît Bergson apreciază pe cei pe care îi consideră sfinţi şi eroi ca fiind creaţi de elanul vital şi aparţinînd aproape unor specii noi. Astfel, la Bergson, persistă nu numai psihologismul, ci şi biologismul, cu toate că ele au pierdut mult din sonoritatea lor iniţială. Persistă aprecierea „trăirii" care, de altfel, din trăirea inefabilului vag prezentat devine trăire mistică ce se serveşte şi de intermediari. Persistă şi aprecierea elanului vital, ale cărui creaţii de altfel se încarnează acum în sfinţi şi eroi. Dar pe primul plan a ajuns misticismul deschis afirmat.

*

Filozofia bergsoniană n-a lăsat indiferentă viaţa filozofică contemporană. Am văzut în ce consta aria luărilor de poziţie faţă de această filozofie în Franţa, dar răsunetul gîndirii bergsoniene se constată în multe ţări. Filozofia lui Henri Bergson a fost mult cercetată în România. Atitudinea arătată în ţara noastră faţă de bergsonism a avut, în linii mari, aceeaşi înfăţişare cu aceea pe care am putut-o constata şi în Franţa. Dacă se pot observa şi poziţii de simpatizare, mai ales cu unele aspecte ale acestei filozofii, s-a afirmat cu putere critica îndreptată împotriva idealis-

---

[8] J. Guitton, *La vocation de Bergson*. Paris, Gallimard, 1960, p. 214.

[9] *Actes du Xe congrès des sociétés de philosophie de l. française*, Paris, 1959, în „Bulletin de la Société française de philosophie", 1959, numéro spécial: I-II.

mului iraţionalist bergsonian. Dintre multele studii publicate, cele mai caracteristice pot fi considerate studiul lui Tudor Vianu despre Bergson şi partea referitoare la Bergos a cărţii lui Mihai Ralea, intitulată *Cele două Franţe*.

Filozofia aceasta, care a stîrnit atît de multe discuţii, este acum pe punctul de a intra în istorie.

Concepţia lui Bergson despre concretul moral, tot aşa ca şi ideile sale despre concretul cognoscibil, se rataşează la filozofia sa a duratei, filozofie idealistă cu caracter iraţionalist.

Se poate observa opoziţia lui Bergson faţă de ceea ce are caracter mecanic în vechiul raţionalism, şi se poate constata şi existenţa încercării sale de a depăşi raţionalismul „sec", care neglijează aspectul afectiv al vieţii umane. Bergson n-a ajuns, fără îndoială, la divinizarea violenţei. Dar interpretarea după care bergsonismul nu s-ar fi îndreptat împotriva oricărui raţionalism, şi n-ar constitui decît o tentativă de a reînnoi raţionalismul, nu găseşte acoperire în textele bergsoniene. De la opunerea sa la tot ce este mecanic şi sec în raţionalismul vechi, Bergson merge în adevăr spre iraţional, spre mistic. Îndepărtîndu-se de un raţionalism mecanicist, Bergson poate să ajungă la sesizarea unor aspecte reale şi la deschiderea unor perspective. Dar în mersul său spre soluţii iraţionaliste, mistice, rezultatele nu pot decît să se risipească, să se volatilizeze.

Filozofia aceasta idealistă se închide în psihologismul „trăirilor", accentuează biologicul chiar dacă n-are în vedere forţa brutală, şi ajunge să glorifice misticismul.

Prin absolutizarea creativităţii bergsonismul a exercitat efect în sensul unui anumit anarhism, prin respingerea oricărei rigidităţi el putea să întărească un anumit spirit liberal, prin biologismul său putea să aibă şi ecouri nevizate, manifestîndu-şi influenţa în mai multe direcţii, dar rămînînd în mod exclusiv pe terenul burghezimii. Filozofia aceasta idealistă cu puternice accente mistice nu a avut, nu are şi nici nu poate să aibă rezonanţe durabile decît în burghezie şi nu poate intra în istorie decît ca făcînd parte din filozofia contemporană a burgheziei.

*

Ponderea bergsonismului în sînul filozofiei burgheze contemporane a fost variabilă. Influenţa bergsoniană în acest cadru a ajuns la punctul său culminant în anii care au precedat primul război mondial. În perioada interbelică bergsonismul a mai păstrat un prestigiu accentuat, fără să aibă preponderenţă în gîndirea burgheză, pe primul plan fiind atunci în Franţa filozofia neoraţionalistă, de inspiraţie kantiană, a lui Léon Brunschvicg. În anii de după cel de-al doilea război mondial filozofia bergsoniană a devenit ca şi inexistentă, scena filozofiei burgheze contemporane fiind ocupată de existenţialism. Centenarul lui Bergson, în 1959, a marcat o anumită reafirmare a influenţei bergsoniene, cu toată dominaţia neschimbată a existenţialismului; s-ar putea spune că influenţa bergsonismului a

crescut în umbra existenţialismului. Raportul de forţe între diferitele curente burgheze contemporane este actualmente în curs de schimbare. Se constată regresul existenţialismului pînă acum 4—5 ani preponderent, faţă de structuralism, opus de altfel şi filozofiei bergsoniene. Se poate că această schimbare va afecta şi ponderea bergsonismului în filozofia burgheză contemporană.

ОБ ЭТИЧЕСКИХ ИДЕЯХ АНРИ БЕРГСОНА

(Резюме)

В данной статье исследуется взгляд Анри Бергсона на мораль, как выражение всей бергсоновской философии. Так как эта философия готова войти в историю, автор ищет правильное определение места, которое бергсонизм должен занимать в истории философского мышления. Показана также и общая линия многочисленных дискуссий, вызванных бергсоновской философией, а также её вес в настоящее время в современной буржуазной философии.

Философия Бергсона вообще и его моральная философия в частности характеризиются следующим образом:

Взгляд Бергсона на моральное конкретное, как и его идеи о познаваемом конкретном имеют связь с его философией длительности, являющейся идеалистической философией иррационального характера.

Можно заметить сопротивление Бергсона к тому, что имеет механический характер в старом рационализме и можно обнаружить наличие его попытки превысить „сухой" рационализм, пренебрегающий эмоциональной стороной человеческой жизни. Несомненно, Бергсон не дошёл до обожествления насилия. Однако интерпретация, согласно которой будто бергсонизм не был направлен против любого рационализма и является лишь попыткой возобновить рационализм, не соответствует бергсоновским текстам. От его сопротивления ко всему тому, что является механическим и сухим в старом иррационализме, Бергсон идёт к иррациональному, мистическому. Удаляясь от механистического рационализма, Бергсон может доходить до улавливания некоторых действительных аспектов и до октрытия перспектив. Однако на его пути к иррациональным, мистическим решениям, результаты рассеиваются, улетучиваются.

Эта идеалистическая философия замыкается в психологизме „переживаний", подчёркивает биологическое, даже если не имеет в виду грубую силу, и доходит до прославления мистицизма.

Абсолютизацией творчественности бергсонизм оказал действие в смысле определённого анархизма, путём отклонения любой негибкости он мог укрепить определённый либеральный дух, своим биологизмом мог иметь и непредвиденные отклики, оказывая своё влияние в нескольких направлениях, однако оставаясь исключительно на позициях буржуазии. Эта идеалистическая философия с сильными мистическими оттенками имела, имеет и может иметь прочные отклики лишь среди буржуазии и может войти в историю только в качестве составной части современной философии буржуазии.

OBSERVATIONS SUR L'ÉTHIQUE DE HENRI BERGSON

(Résumé)

L'auteur examine dans cette étude la conception de Bergson sur la morale, comme expression de la philosophie bergsonienne tout entière. Cette philosophie étant sur le point d'entrer dans l'histoire, on cherche à déterminer exactement la place que le bergsonisme doit occuper dans l'histoire de la pensée philosophique. On relève la ligne générale des multiples discussions soulevées par la philosophie berg-

sonienne, ainsi que l'importance que cette pensée présente dans le moment présent pour la philosophie bourgeoise contemporaine.

La philosophie de Bergson en général et sa philosophie morale en particulier peuvent se caractériser ainsi:

La conception de Bergson sur le concret moral, de même que ses idées sur le concret connaissable, se rattache à sa philosophie de la durée, philosophie idéaliste à caractère irrationaliste.

On peut observer l'opposition de Bergson à l'égard de ce qui présente un caractère mécanique dans l'ancien rationalisme et l'on peut constater qu'il a tenté de dépasser le rationalisme „sec" qui néglige l'aspect affectif de la vie humaine. Sans doute Bergson n'est-il pas arrivé à la divinisation de la violence; mais l'interprétation selon laquelle le bergsonisme ne se serait pas dressé contre tout rationalisme et ne constituerait qu'une tentative de rénovation du rationalisme n'est pas couverte par les textes bergsoniens. De l'opposition à tout ce qui est mécanique et sec dans l'ancien rationalisme, Bergson arriva en effet à l'irrationnel, au mystique. En s'éloignant d'un rationalisme mécaniste, Bergson peut parvenir sans doute à saisir certains aspects réels et à ouvrir certaines perspectives; mais, dans sa marche vers des solutions irrationalistes et mystiques, ces résultats ne peuvent que se dissiper et se volatiliser.

Cette philosophie idéaliste se renferme dans le psychologisme du „vécu", accentue le biologique, même s'il n'a pas en vue la force brutale, et en arrive à glorifier le mysticisme.

Le bergsonisme, en absolutisant la créativité, a exercé une influence dans le sens d'un certain anarchisme; en repoussant toute rigidité il pouvait renforcer un certain esprit libéral; par son biologisme il pouvait aussi éveiller des échos inattendus, en manifestant son influence dans plusieurs directions, mais en demeurant exclusivement sur le terrain de la bourgeoisie. Cette philosophie idéaliste aux puissants accents mystiques n'a pas eu, n'a pas et ne peut avoir des résonances durables que dans la bourgeoisie, et elle ne peut entrer dans l'histoire qu'en faisant partie de la philosophie contemporaine de la bourgeoisie.

RAȚIONALISMUL ȘI PROBLEMELE LOGICII ÎN CONCEPȚIA LUI ION PETROVICI

de

ION V. MESAROȘIU

1. A sporit în ultima vreme preocuparea cercetătorilor de a privi în mod critic operele gînditorilor români ce și-au desfășurat activitatea în perioada dinaintea și dintre cele două războaie mondiale. S-a discutat opera lui Titu Maiorescu. Au apărut lucrări și studii privind gînditori ca Vasile Conta, A. D. Xenopol, P. P. Negulescu, D. Gusti, Petre Andrei etc. Au existat în această perioadă însă gînditori, după părerea noastră, de seamă, despre care s-a scris foarte puțin și nu întotdeauna suficient de just. Ne gîndim la C. Rădulescu-Motru și la Ion Petrovici. Dacă despre primul, ceea ce s-a scris au fost mai mult evocări sărbătorești, fără a se intra în analiza esenței concepției sale, despre cel de-al doilea s-au scris doar cîteva rînduri. Credem că gînditorul Ion Petrovici merită mai multă atenție, întrucît în opera sa filozofică există elemente valoroase. Bineînțeles că a vorbi de elemente valoroase în opera lui Ion Petrovici nu înseamnează a trece cu vederea natura și limitele concepției sale, aspectele negative ale acestei concepții și, cu atît mai mult, activitatea sa politică.

Vom putea reliefa mai just specificul omului și gînditorului Petrovici dacă-l vom privi în contextul social în care a activat și în raport cu dezvoltarea gîndirii filozofice. Este bine cunoscut că în perioada dintre cele două războaie mondiale filozofia românească se dezvoltă printr-o accentuată luptă între valoroase concepții de pe poziții raționaliste, unele cu pronunțate elemente materialiste, care apără rațiunea și tradițiile democratice ale culturii și societății, și retrograde concepții de pe poziții iraționaliste, în slujba unor forțe sociale care apucă pe calea reacțiunii fasciste.

Dacă unii gînditori ca P. P. Negulescu, Mihail Ralea, Petre Andrei, Tudor Vianu, D. D. Roșca și alții au rămas pe poziții de gîndire raționalistă și au afirmat din punct de vedere politic atitudini democratice, alții, adoptînd poziții iraționaliste inspirate din energetism, personalism, pozitivism și neopozitivism, intuiționism și misticism, precum și din diferite

teorii așa-zise spiritualiste, s-au pus direct sau indirect în serviciul ideologiei reacționare și fasciste, dezvoltînd teorii menite să sprijine această ideologie; mai mult, unii acționînd practic-politic în această direcție.

Ion Petrovici apare într-o poziție cu totul deosebită și extrem de contradictorie. Există în activitatea lui o contradicție fundamentală între opera teoretic-filozofică și atitudinea și activitatea sa social-politică. Activitatea social-politică desfășurată în calitate de deputat și ministru sub mai multe guverne, ultima dată ca ministru în guvernul de factură fascistă antonescian, nu poate fi apreciată altfel decît ca un sprijin dat reacțiunii în efortul ei de a împiedica dezvoltarea forțelor progresiste și democratice și a opri progresul social în dezvoltarea lui normală. Prin această activitate, Ion Petrovici servește în mod nemijlocit țelurile burgheziei, punîndu-se pînă la urmă în serviciul reacțiunii fasciste din țara noastră. Cu totul contradictorie apare opera teoretică. Spre deosebire de alți gînditori din timpul său, cu activitate politică de aceeași natură, dar și cu concepții filozofice în concordanță, concepția filozofică a lui Ion Petrovici nu putea constitui sprijin ideologic pentru mișcările politice reacționar-fasciste nici prin pozițiile de pe care e elaborată, nici prin ideile pe care le dezvoltă. Ca gînditor și filozof este un teoretician al raționalismului pe care îl duce în unele domenii pînă la capăt. În numele acestui raționalism nu numai că nu susține teoretic rasismul, fascismul sau legionarismul, dar ia, cum vom vedea, chiar poziții teoretice opuse față de filozofiile și ideologiile care legitimează asemenea regim social. Elementele de fideism pe care le găsim în lucrările gînditorului român nu justifică teoretic activitatea sa politică și nici nu derivă, după părerea noastră, din necesitățile structurale ale concepției sale fundamentale. Contradicția între Petrovici-filozoful și Petrovici-politicianul nu poate fi justificată, poate fi însă explicată, credem, prin elemente de ordin nefilozofic, prin rădăcinile temperamentale și de caracter ale lui Petrovici-omul. O activitate filozofică desfășurată de pe alte poziții decît pozițiile ideologice oficiale nu i-ar fi permis satisfacerea nevoilor de mărire, prestigiu și autoritate după care era însetat gînditorul Petrovici. Inconsecvențele teoretice și alunecările spre fideism constituie un compromis pe care și-l permite din motive arătate. Aceste motive explică, credem noi, faptul că în lucrările lui vom găsi texte în contrazicere cu concepția sa fundamentală de pe poziții raționaliste asupra existenței, dar și texte care pledează împotriva concepțiilor iraționaliste și, mai mult, texte care pledează în mod direct împotriva atitudinii și acțiunilor pe care le ia el însuși în calitatea sa de om politic.

Desigur, oricît de valoroase în sine ar fi aspectele pozitive din opera unui gînditor, acestea nu pot fi analizate și considerate înafara întregii lui activități teoretice și nici nu pot fi despărțite de activitatea sa practic-politică. Aspectele pozitive pot fi însă puse în lumină. Și în opera teoretică a lui Ion Petrovici, deși scrisă de pe pozițiile de gîndire ale idealism-raționalismului sau tocmai pentru aceea — spre deosebire de poziții iraționaliste —, există elemente pozitive ce îmbogățesc contribuțiile românești la dezvoltarea filozofiei și mai cu seamă a logicii.

2. Concepția lui Ion Petrovici se caracterizează prin raționalism — și anume, raționalism de pe poziții idealiste. „Nouă ne convine, scrie el, mai mult o teorie raționalistă în orice caz o filozofie în care rațiunea logică își păstrează prestigiul ei nevătămat"[1]. În închegarea concepției sale se resimt influențe numeroase, printre care mai vizibile cele exercitate de Kant, de profesorii săi Paulsen și Riehl, precum și de concepțiile spiritualiste ale timpului, mai ales de spiritualismul francez, pe care l-a popularizat în rîndurile intelectualilor din țara noastră. Topite în substanța unei gîndiri personale, ideile împrumutate au contribuit la formarea concepției lui despre existență și despre posibilitățile omului de a cunoaște această existență. Deși pleacă, în dezvoltarea concepției sale, de la Kant pentru care manifestă o deosebită admirație și despre care a scris o clară și valoroasă monografie, nu rămîne la el așa cum consideră unii comentatori. Ion Petrovici nu face deosebire tranșantă între noumen și fenomen și nici nu limitează cunoașterea pe cale rațională la fenomen. El nu este un agnostic; dimpotrivă, atribuie rațiunii puteri în funcția ei de cunoaștere. „Este, scrie el, o profundă neexactitate a concepe existența cu lumea fenomenelor relative de o parte și cu absolutul de altă parte"[2]. Absolutul este implicat în relativ: cele două elemente sînt date împreună. Așa că „misterul (de care vorbește Kant), scrie gînditorul român, nu este dincolo, ci în interiorul lucrurilor, e împins în natură, astfel că concretul care se așază în cadrul categoriei noastre, nu reprezintă aparențe, ci mai degrabă realul înfășurat numai într-o țesătură de aparențe"[3]. Ion Petrovici critică teoria lui Kant, care cere să ne mărginim la cunoașterea fenomenelor sensibile. Nu se poate trage brusc, scrie el, o linie între „ceea ce se poate și ceea ce nu se poate cunoaște"[4]. Încercarea de a depăși cunoașterea dincolo de fenomenele sensibile, nu e zadarnică. „Cum ar putea, se întreabă Ion Petrovici, să ne refuze chiar umbra unei informații asupra esenței sale, dacă fenomenul nu este în fond decît un lucru în sine diformat?"[5]. Răspunsul dat de gînditorul nostru se deosebește de cel al lui Kant: pe măsură ce lucrăm asupra sensibilului, pe măsură ce împingem elaborarea sensibilului prin rațiunea noastră, ecourile esenței fenomenului devin mai clare, mai numeroase și mai bogate, căci, „rațiunea nu face numai poliția aparențelor", ea îngăduie totuși „o icoană desigur imperfectă, dar veșnic perfectabilă" a lucrurilor[6]. „Avem dreptul să restituim gîndirii cel puțin în parte încrederea că se poate atinge de lucrurile reale"[7].

Citatele învederează trăsăturile caracteristice ale concepției lui Ion Petrovici în problemele fundamentale ale filozofiei. Și cum vedem, e mult mai aproape de concepția științifică decît cea a lui Kant și cu privire

---

[1] *Introducere în metafizică* — prefata, ed. II, 1929.
[2] *Ibidem*, p. 26.
[3] *Transcendentul și cunoașterea omenească*, „Revista de filozofie", 1936, p. 333.
[4] *Introducere în metafizică*, p. 23.
[5] *Transcendentul și cunoașterea omenească*, „Revista de filozofie", 1936, p. 334.
[6] *Introducere în metafizică*, p. 36.
[7] *Transcendentul și cunoașterea omenească*, „Revista de filozofie", 1936, p. 336.

la raportul dintre esență și fenomen și cu privire la cunoaștere. Aceasta nu înseamnă că în alte probleme nu rămîne la explicațiile kantiene.

Considerăm valoroase ideile gînditorului român despre unitatea dintre absolut și relativ, despre unitatea dintre senzorial și rațional, despre posibilitățile cunoașterii din ce în ce mai adecvat a realității, despre sensul adevărului ca „echivalență cu realitatea dacă nu străină, cel puțin independentă de noi"[8].

Sînt valoroase și ideile lui despre modul în care interpretează natura și sensul filozofiei, precum și legăturile ei cu știința. Acceptînd posibilitățile cunoașterii realității nu numai în aparență, ci și în esența ei, Ion Petrovici nu rupe metafizica de știință. Din contră, consideră științele particulare drept baza adevăratei metafizici. În scopul cunoașterii în adîncime a existenței, a primelor principii ale lumii și nu numai a cunoașterii, ci și a coordonării acțiunilor omenești cu realitatea, omul are nevoie și de știință și de metafizică. Și de știință și de metafizică întrucît obiect de cunoaștere este „nu numai multiplicitatea infinită și aparent coerentă a fenomenelor, ci și unitatea și ordinea lor desăvîrșită ontologică". Știința, scrie Ion Petrovici, nu e ruptă de metafizică, ele au granițe comune și se întregesc una pe alta"[9]. Nu e vorba de deosebirea de domenii, ci de punct de vedere, „am putea zice, nu de natură, ci de grad"[10]. În înțelesul ei dat, cum vedem, de gînditorul român, filozofia nu e ruptă de științele particulare, ci o continuare pe baza rezultatelor la care ajung acestea. Punctul de plecare pentru obținerea cunoștințelor unitare și globale despre lumea care „oricît de variată are și aspecte comune"[11] sînt cunoștințele fragmentare obținute de diferitele științe particulare, căci, scrie Ion Petrovici, „oricît de inaccesibile ar fi adevărurile căutate, tot se vor întrezări mai clar, înălțîndu-te pe umerii tuturor cunoștințelor științifice"[12]. Urmărind să cunoască esența lumii, „legile cele mai generale care să subordoneze toate legile mai puțin generale", metafizica, în concepția lui Ion Petrovici, nu se poate întemeia nici fără o bază concretă de fapte, fără datele științei, dar nici fără luminile rațiunii. Ea pleacă de la fapte cercetate de știință și-și ridică edificiul prin efortul interpretativ al rațiunii[13]. Gînditorul respinge ideea că adevărata metafizică poate fi întemeiată exclusiv pe calea rațiunii pure, dar și ideea că aceasta ar putea fi întemeiată exclusiv pe cale empirică pe bază de experiență. Metafizica în concepția lui nu e nici aprioric-rațională, nici empiric-experimentală.

În ce privește caracterul adevărului obținut prin știință și prin metafizică, considerăm că se exprimă just cînd afirmă că adevărul la care ajunge metafizica nu poate fi acceptat decît ca un adevăr ipotetic, față de cel obținut pe calea științei considerat cu caracter de certitudine. Îndepărtîndu-se treptat de fapte prin elaborare de noțiuni tot mai abstracte,

---

[8] *Ibidem.*
[9] *Introducere în metafizică*, p. 25.
[10] *Ibidem.*
[11] *Studii istorico-filozofice*, ed. II, 1929, p. 21.
[12] *Introducere în metafizică*, p. 17.
[13] *Ibidem*, p. 53.

filozofia nu poate ajunge decît la adevăruri cu caracter ipotetic. Acest fapt explică, după Ion Petrovici, prezența în istoria filozofiei a unei multiplicități de sisteme filozofice. Apare în această constatare ideea hegeliană că istoria filozofiei, departe de a fi o înșirare de sisteme metafizice deosebite, este o înregistrare de sisteme care se completează unele pe altele. În realitate, scrie gînditorul, sistemele „nu atît se combat, cît se completează"[14]. Se completează printr-o luptă dramatică ce se dă între ideile emise de un sistem sau altul. De aceea, continuă el, a studia filozofia „în opera unui singur filozof e totuna cu a vroi să cunoști o dramă citind un singur rol din ea"[15].

Ion Petrovici exprimă, cum vedem, idei mult mai juste despre obiectul și rosturile filozofiei, decît alți gînditori din vremea sa sau chiar decît aceia din zilele noastre care reduc obiectul filozofiei la analiza conștiinței umane și exclud ontologia și gnoseologia din preocupările ei[6].

Sînt de reținut, prin urmare, ca pozitive ideile lui Ion Petrovici despre obiectul filozofiei, despre raporturile ei cu științele particulare, despre funcția ei generalizatoare și despre rolul rațiunii în făurirea imaginilor de maximă generalitate despre lume. Este, după părerea noastră, prețioasă ideea că numai o filozofie care pleacă în generalizările sale de la datele științei este capabilă să obțină o imagine unitară cu caracter de autenticitate despre existență.

Ideile despre existență ca unitate între esență și fenomen, despre posibilitățile cunoașterii umane, despre rolul rațiunii în cunoaștere, despre rolul științei în construcțiile filozofice, despre natura și caracterul metafizicii, ca și despre modul cum înțelege să interpreteze istoria filozofiei, învederează specificul concepției dezvoltate de gînditorul român în lucrările sale. Prin substanța sa, concepția lui nu poate fi încadrată în categoria fideismului, așa cum e considerată de unii comentatori, chiar dacă, cum vom vedea, există în lucrările scrise de el elemente fideiste, căci o concepție fideistă implică în primul rînd baze iraționaliste. Concepția lui Ion Petrovici nu trebuie văzută nici ca o metafizică idealist-transcendentală. Ea trebuie caracterizată ca o concepție idealist-raționalist-realistă. Idealistă pentru că consideră existența în esența ei de natură spirituală; raționalistă, pentru că o interpretează prin mijloacele rațiunii, și realistă, pentru că vede în „lucrul în sine" ceva real și independent de subiectul cunoscător.

3. Spuneam încă la începutul acestei prezentări că, Ion Petrovici dă importanță deosebită și întîietate problemelor de teoria cunoașterii, de epistemologie și logică. Aceste probleme, care ocupă un loc central în lucrările publicate de el, sînt analizate și soluționate de pe poziții raționaliste. Alunecări de la raționalism găsim în legătură cu problemele de natură ontologică. Prin această alunecare, gînditorul român ajunge în contradicție cu propria lui concepție despre filozofie și rosturile ei. Am văzut

---

[14] *Ibidem*, p. 34.
[15] *Probleme de logică*, ed. III, 1928, p. 239.
[16] Vezi discuțiile asupra filozofiei în „Contemporanul", 1968.

că, după părerea lui, filozofia nu-și poate realiza scopurile decît stînd pe solide temeiuri raționale și plecînd în investigațiile ei de la datele cucerite de științele particulare. Acela care afirmă teza că „pentru interpretarea existenței, rațiunea rămîne suprema putere și supremul îndreptar"[17] va ajunge, pînă la urmă, și la o încercare de a justifica religia și de a o acorda cu știința. Găsim în unele din studiile sale încercarea de a justifica cu argumente de natură afectivă, sentimente, emoții și chiar cu raționamente formale ideea de neant și ideea de Dumnezeu[18]. Nici predilecția arătată de el concepțiilor spiritualiste nu este străină de această alunecare, chiar dacă nu-și exprimă direct punctul său de vedere. Ceea ce trebuie însă să remarcăm este faptul că afirmațiile cu privire la asemenea probleme sînt făcute cu rezerve. Raționalismul său îl împinge să afirme că nu trebuie să ne facem iluzii exagerate despre „puterea de mîngăiere" pe care ne-o pot oferi ipotezele despre existența lui Dumnezeu și a lumii viitoare[19]. Chiar cu îndoială exprimate, aceste idei de natură fideistă constituie o abatere de la pozițiile raționaliste de pe care explică Ion Petrovici cele mai multe probleme de care se ocupă în scrierile sale. Structura raționalistă a concepției sale nu necesită astfel de idei. Astfel de idei pot apare într-o concepție despre existență și cunoaștere în care rațiunea este sau negată total (în concepțiile iraționaliste) sau limitată în puterea sa de cunoaștere prin cauze ce țin de natura ei (în filozofia lui Kant). Dar, spre deosebire de Kant, Ion Petrovici nu concepe existența cu lumea fenomenelor de o parte și cu absolutul de altă parte. Pentru el, cum am văzut, absolutul este implicat în relativ, iar rațiunea umană poate descifra tot mai mult și mai clar absolutul. Rațiunii nu-i sînt interzise posibilitățile de a pătrunde în absolut, așa cum crede Kant. Greutățile pe care le are rațiunea în năzuința ei de a cunoaște absolutul, provin, după părerea lui Ion Petrovici, nu din cauze inerente rațiunii, ci din cauze de altă natură: condițiile epocii, trăsăturile temperamentale, barierele etnice. „Adecvarea între cunoaștere și realitate" se realizează pe măsură ce rațiunea, prin puterea sa, reduce tot mai mult acțiunea acestor piedici. Asemenea concepție cu implicații materialiste de grad mult mai accentuat decît în filozofia kantiană și eliberată de agnosticism, nu necesită intervenții de natură fideistă nici cu privire la existență. Acest fapt ne îndeamnă să explicăm limitele raționalismului lui Ion Petrovici și recurgerea la fideism prin motive de altă natură decît de ordin teoretic.

4. Plecînd de la ideea că „realizarea unei metafizici valabile nu e posibilă fără o prealabilă cercetare a instrumentelor și a posibilităților de cunoaștere, fără lămurirea axiomelor și postulatelor științei"[20], gînditorul român dovedește în discutarea problemelor cunoașterii, a episte-

---

[17] *Studii istorico-filozofice*, p. 286.

[18] *L'idée de Néant* (séance et travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques), martie—aprilie 1933.

L'idée de Dieu devant la raison — comunicare făcută la al IX-lea Congres de filozofie, 1937.

[19] *Transcendentul și cunoașterea omenească*, p. 368.

[20] *Cercetări filozofice*, ed. II, București, 1926, p. 38.

mologiei și a logicii multă pătrundere și nuanțare, și aduce remarcabile lămuriri, contribuții și soluții originale. O întindere însemnată ocupă în opera lui problemele de logică, nu numai fiindcă obligațiile de profesor la universitatea din Iași, apoi la cea din București îi cereau astfel de preocupări, ci și fiindcă concepția sa raționalistă îl conducea spre asemenea probleme. Dintre înaintași numai Titu Maiorescu a dat atîta atenție logicii. Nu intenționăm să facem, în cele ce urmează, o analiză largă a numeroaselor probleme de care s-a ocupat logicianul român în lucrările sale, ci ne mulțumim să reliefăm și să precizăm numai punctele de vedere și soluțiile lui, unele din ele fiind în deplin acord cu ceea ce consemnează logica științifică de azi.

Considerăm just punctul de vedere pe care-l adoptă cu privire la raportul dintre știința logicii și teoria cunoașterii. Deși legate între ele, cele două discipline se deosebesc, ne spune Ion Petrovici, prin problemele ce au de rezolvat. Dacă teoria cunoașterii discută fundamentele cunoașterii, bazele generale ale științei, preocupîndu-se de legile după care se constituie conținutul de cunoaștere, de problema condițiilor, a limitelor și a valabilității cunoștințelor, logica ca știință, cuprinsă în sfera teoriei cunoașterii, are de rezolvat problema principiilor abstracte și formale ale cunoașterii, axiomele fundamentale ale gîndirii, înăuntrul cărora se organizează conținuturile de cunoaștere. Ca știință a universalității formale, scrie Ion Petrovici, logica studiază legile aparținînd tuturor categoriilor de lucruri, principiile universale din care derivă regulele formale fără de care nici știința, nici filozofia nu-și pot ajunge scopurile[21]. Atitudine justă ia Ion Petrovici și față de teoriile psihologiste în logică. El respinge punctul de vedere că logica ar deriva din psihologie, așa cum considera Wundt și mulți contemporani ai săi, printre care, la noi, C. Rădulescu-Motru. Din faptul că legile gîndirii logice sînt în fond și ele procese sufletești, nu rezultă, scrie el, că trebuie să înglobăm logica în psihologie. Punctele de vedere ale celor două științe sînt deosebite: logica studiază principiile și operațiile gîndirii pentru a degaja condițiile și raporturile lor obiective, pe cînd psihologia explică chipul în care se produc operațiile logice în conștiință. Logica, scrie Ion Petrovici, „studiază valoarea lor obiectivă, psihologia, geneza lor în conștiință"[22]. Cu alte cuvinte, cum spunem noi azi, psihologia studiază procesele de constituire a reflectărilor, pe cînd logica, raportarea acestor reflectări la adevăr.

Dacă sînt de acceptat explicațiile lui Ion Petrovici privind știința logicii, obiectul și raporturile ei cu celelalte discipline, nu același lucru poate fi spus despre modul cum interpretează natura și originea principiilor și legilor logice. În această problemă el adoptă, cu mici nuanțări, ideile kantiene. Legile formale și universale ale gîndirii sînt și pentru Ion Petrovici date „a priori" în gîndire și n-au nici o legătură nici cu lucrurile din realitate și nici cu practica social-istorică. Forma logică, scrie

---

[21] *Probleme de logică*, p. 271.
[22] *Cercetări filozofice*, p. 86.

el, este o formă abstractă independentă de orice conținut[23]. Ea constituie cadrul și ocazia în care se organizează conținuturile de cunoaștere. Apare totuși o deosebire față de Kant. Și în concepția lui cunoașterea se realizează prin colaborarea dintre datele experienței și funcțiile aprioricе ale rațiunii. La Kant însă experiența este haotică, dezorganizată. Organizarea și ordonarea ei are loc prin acțiunea categoriilor aprioricе. La Ion Petrovici conținuturile de cunoaștere ocazionate de experiență se constituie inițial în forme materiale, care sînt chiar modul de existență al lor. Prin urmare, categoriile logice nu organizează o experiență haotică, ci conținuturi în forme determinate: rolul lor este de a pune conținuturile în acord cu cerințele gîndirii logice.

Cu toată deosebirea remarcată, poziția de pe care explică și interpretează gînditorul român natura și rolul legilor și formelor logice este cea a lui Kant. Deși manifestă unele îndoieli cu privire la această explicație, rămîne totuși la ea. Ar trebui, scrie el, ca principiile formale să derive din cele materiale, „... dar universalitatea formală, departe ca să derive, rămîne superioară, dătătoare de direcții, dominantă într-un cuvînt"[24].

Dar, deși originate în apriorism, categoriile logice îndeplinesc în concepția gînditorului nostru altă funcție decît cea atribuită lor de Kant. Ele se aplică la conținuturi privind realitatea obiectivă. Conținuturile pe care le organizează sînt idei obținute de gîndire prin procedee de abstractizare și generalizare a însușirilor și relațiilor obiective. Categoriile logice reflectă realitatea ca unitate între esență și fenomen. Raționalismul său realist îl apropie de interpretarea științifică a funcțiilor logice ale gîndirii.

Plecînd de la ideea că știința logicii nu și-a epuizat obiectul, așa cum credea Kant, că ea s-a dezvoltat, i s-au adus înnoiri și completări în decursul timpului și că în această știință mai sînt încă probleme ce trebuie lămurite, Ion Petrovici a cercetat și studiat cu rezultate pozitive numeroase probleme de logică sistematică, contribuind în măsură însemnată la dezvoltarea logicii în țara noastră. Putem și astăzi citi cu folos lucrările sale de logică. Observații originale și explicații științifice găsim în textele scrise de el despre noțiune, despre judecată, despre raționament, despre polisilogisme, despre metodele de aflare a cauzelor, despre gîndire și limbaj, despre ipoteză etc.

Monografia sa privind teoria noțiunilor (ed. I, 1911) este o contribuție de preț la dezvoltarea logicii. Să nu amintim decît faptul că, pe lîngă că face o analiză științifică a noțiunii acceptată și azi în manualele de logică generală, autorul ei este primul care teoretizează problema noțiunilor individuale. Deși încă de la Aristotel se vorbea în logică de noțiunile individuale, precizarea teoretică a lor lipsea. Explicațiile aduse de Ion Petrovici constituie o contribuție românească realizată cu cîțiva

---

[23] *Probleme de logică*, p. 241.
[24] *Cercetări filozofice*, p. 40.

ani înaintea apariției tratatului de logică a lui Goblot[25], care aduce aceleași explicații.

Contribuții are logicianul român și în explicarea științifică a problemei raportului dintre conținutul și sfera noțiunilor, problemă nelămurită în toate aspectele ei pînă la el. Goblot a ajuns să explice această problemă aproape în aceeași termeni abia cu cîțiva ani în urmă.

Extrem de interesantă pare a fi discuția pe care o face Ion Petrovici în lucrarea sa *Probleme de logică* în legătură cu părerile lui Sigwart asupra caracterului și valorii de cunoaștere a judecății negative. Se știe că Sigwart nu considera la grad de egalitate judecata negativă, în ce privește valoarea ei de cunoaștere, cu judecata afirmativă. Judecata negativă, crede Sigwart, nu poate determina în mod direct subiectul, cel mult poate înlătura o determinare afirmată pe nedrept într-o judecată afirmativă[26]. Ca urmare, judecata negativă presupune o judecată afirmativă și se referă la raportul afirmat de aceasta. Nici logicianul român nu neagă dependența negației, — această dependență a fost pusă în evidență încă de Aristotel —, dar încearcă să justifice poziția de egalitate a judecății negative cu cea afirmativă în mod indirect, arătînd că și judecata afirmativă este dependentă de judecata problematică. „Cînd judecata negativă, scrie el, presupune mai înainte o judecată afirmativă, provizoriu, judecata afirmativă este în fapt — de regulă precedată de o judecată provizorie, de formă problematică"[27].

Părerile exprimate de cei doi logicieni sînt desigur juste, dar nu duse pînă la capăt. Ei constată raporturile de subordonare a judecăților, fiecare din alt punct de vedere, dar nu insistă asupra valorii de cunoaștere a lor. În procesul de cunoaștere tot mai adecvată a realității, omul constituie judecăți subordonate una alteia. Dar această subordonare, departe de a îndepărta gîndirea de realitate, o apropie tot mai mult. Așa cum prin intermediul unei ipotetice, judecata afirmativă ajunge să reflecte în mod direct raporturi reale dintre lucruri, și judecata negativă, cînd e adevărată, reflectă raporturi reale, chiar dacă pe cale indirectă.

Am putea să ne ocupăm și de alte probleme de logică în care Ion Petrovici aduce observații judicioase și explicații cu caracter științific, dar ne oprim aci, întrucît scopul nostru nu este expunerea tuturor problemelor de care s-a ocupat el, ci acela de a evidenția spiritul în care pune și rezolvă problemele. Iar din cele relatate rezultă, credem noi, cu claritate acest spirit. Apar în cercetările lui asupra problemelor de logică idei care dezvăluie un raționalism riguros, o atitudine științifică și chiar elemente cu implicații materialiste și dialectice. Reținem că Ion Petrovici surprinde cu multă putere de pătrundere caracterul maleabil al gîndirii, care apare în modalități diferite, adecvat variatelor forme și relații ale lucrurilor de care se apropie.

---

[25] Vezi Ed. Goblot, *Traité de logique*.
[26] Sigwart, *Logik*, I, p. 156.
[27] *Probleme de logică*, p. 165.

Faptul că cea mai mare parte din activitatea lui filozofică e rezervată problemelor de logică — și nu numai cea mai mare, ci și cea cu cele mai multe elemente pozitive — indică interesul pe care l-a arătat gînditorul de care ne ocupăm problemei cunoașterii și adevărului, problemei condițiilor formale și materiale a adevărului. Dovadă stau nu numai numeroasele lui studii de specialitate, ci și manualul de logică formală scris pentru nevoile învățămîntului, care nu poate fi uitat cînd e vorba de contribuțiile lui Ion Petrovici la dezvoltarea logicii în țara noastră. Adevărat model, excelent atît prin conținutul de idei, prin modul sistematic și metodic, cît și prin limbajul limpede și clar în care e scris acest manual, cu unele corectări în ce privește interpretarea și cu unele completări poate fi utilizat și astăzi în ce privește problemele clasice de logică formală. Spre deosebire de manualul lui Titu Maiorescu, rigid și abstract, manualul scris de Ion Petrovici demonstrează că și cele mai abstracte probleme pot fi expuse într-un limbaj simplu și atrăgător. De altfel, toate lucrările lui prezintă această calitate. Problemele expuse sînt înfățișate într-o formă atrăgătoare, elegantă, colorată cu expresii metaforice și comparații ce ușurează înțelegerea conținutului de idei. Lucrările lui Ion Petrovici demonstrează că nici în filozofie nu e necesar stilul dezlînat și obscur pentru a exprima ideile în adîncimea și abstracțiunea lor. Calitățile de limpezime și claritate și le-a păstrat Ion Petrovici pînă la adînci bătrînețe, azi are 87 ani, dovadă ultima sa carte, *De-a lungul unei vieți*, publicată în 1965.

5. Raționalismul apare vizibil afirmat nu numai în lucrările de teoria cunoașterii, epistemologie și logică, ci și în cele de istoria filozofiei. Ion Petrovici a scris, cum știm, înafară de monografiile despre Kant și Schopenhauer, și pătrunzătoare studii despre diferiți gînditori nu numai raționaliști, ci și dintre cei care stau pe poziții iraționaliste. O dată cu analiza filozofilor de care se ocupă, gînditorul român își expune clar și hotărît și poziția sa de gîndire. Găsim în aceste lucrări, la fiecare pas, poziții opuse față de filozofiile iraționaliste și față de filozofiile care-și găsesc substanța în elemente de natura misticismului și a etnicismului.

Elementele de iraționalism, de etnicism, ca și pasiunile de tot felul pe care-și clădesc edificiul unele concepții filozofice, nu fac, declară gînditorul de care ne ocupăm decît să împiedice rațiunea în descoperirea adevărului, să „îngrădească tiranic lărgirea comprehensiunii și cîmpul soluțiilor"[28]. Este semnificativă în această privință poziția pe care o ia Ion Petrovici față de intuiționismul bergsonian. Respingînd ostracizarea inteligenței din sfera speculațiilor metafizice și putința de a explica lumea absolutului prin eliminarea categoriilor logice, afirmă în mod categoric că „pentru interpretarea existenței, rațiunea rămîne suprema putere și supremul îndreptar"[29]. Și mai semnificative (pentru contradicția în care stă cu atitudinea sa politică) sînt textele în care se ocupă de ideologiile ce alimentează fascismul. „Avem exemplul recent — scrie

[28] *Studii istorico-filozofice*, p. 296.
[29] *Ibidem*, p. 286.

el despre elementele care falsifică aspectul obiectiv al realității — al unei științe fantastice și fanteziste, fiică a pasiunii naționale împinsă la extremități orbitoare: e vorba de antropologia rasistă care clădește cu un material foarte sărac construcții dogmatice și orgolioase, o întreagă știință cu concluzii hotărîte, care este tot atît de puțin permis a le discuta în țara respectivă, precum era în evul mediu a contrazice tezele cardinale ale teologiei dominante"[30].

Poziția teoretică de apărător al drepturilor rațiunii și al științei, ca și spiritul său critic și de aleasă finețe, nu-i permit gînditorului să accepte concepții iraționaliste și aștiințifice, care alimentează ideologii pe care, în mod cu totul contradictoriu și surprinzător, practic, cum am văzut, Ion Petrovici le-a servit. E greu de explicat prin elementele concepției filozofice activitatea lui politică, cînd tot el scrie texte de felul celor de mai sus.

*

Autorii tratatului de Istoria gîndirii sociale și filozofice în România[31], în care se ocupă și de gînditorii dintre cele două războaie mondiale, îl caracterizează pe Ion Petrovici ca avînd o poziție fideistă, iar acad. Ath. Joja[32], ca idealist neoplatonic, care sfîrșește în fideism. Desigur, concepția lui nu e străină de aceste elemente. Ea contopește variate influențe, cum am arătat, dar nu elementele de neoplatonism și fideism sînt caracteristicile fundamentale și generale ale acestei concepții. Relatările de pînă aci ne îndreptățesc să afirmăm caracterul raționalist al filozofiei lui Ion Petrovici. Gînditorul român interpretează existența și cunoașterea de pe poziții idealiste, dar în mod raționalist și apără nemijlocit rațiunea și drepturile ei împotriva concepțiilor iraționaliste. El se dovedește a fi raționalist consecvent și total în domeniul gnoseologiei, fapt care-i îndreaptă preocupările înspre problemele logicii și ale științei. Este vădit raționalismul, cu toate abaterile menționate, și în concepția sa despre existență. Găsim în concepția lui Ion Petrovici — cu multe articulații de factură kantiană — idei valoroase privind metafizica, teoria cunoașterii, epistemologia și logica. În timp ce unii gînditori de aceeași vîrstă sau mai tineri, sub influențe dinafară, propagă concepții iraționaliste și mistice, încercînd să demonstreze inutilitatea rațiunii și a științei, Ion Petrovici apără rațiunea și pledează pentru o filozofie care să se „înalțe pe umerii tuturor cunoștințelor științifice". Teoriilor iraționaliste, „care-și propun, cum scrie el, ca scop de a indica directivele culturii noastre"[33] le opune o filozofie în care coordonatele esențiale sînt rațiunea și știința,

---

[30] *Transcendentul și cunoașterea omenească*, p. 329.

[31] *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, sub redacția C. I. Gulian, 1964.

[32] Ath. Joja, *Cu privire la istoria filozofiei românești*, în vol. „Logos și ethos", Ed. Polit., 1967.

[33] *Studii istorico-filozofice* — prefața.

o filozofie în care „în orice caz rațiunea logică își păstrează prestigiul ei nevătămat".

Cu toate alunecările ei în fideism, concepția filozofică a lui Petrovici afirmă un raționalism realist și optimist, care depășește kantianismul atît în ce privește înțelegerea relației dialectice dintre fenomen și esență, cît și în ce privește posibilitatea de cunoaștere a rațiunii. Prin caracterul și trăsăturile sale, ea nu constituie sursa ideologică pentru susținerea formațiilor social-politice de extremă dreaptă. Și cu toate acestea — în mod cu totul contradictoriu — autorul ei a sprijinit prin activitatea sa politică aceste formații.

РАЦИОНАЛИЗМ И ВОПРОСЫ ЛОГИКИ ВО ВЗГЛЯДЕ ИОНА ПЕТРОВИЧА

(Резюме)

В отличие от некоторых румынских мыслителей периода между двумя мировыми войнами, поддерживающих практико-политической деятельностью фашизм и имеющих одновременно соответствующие философские взгляды, Ион Петрович вырабатывает взгляд, не оправдывающий фашизм, которому практически он служит исполняемыми им социальными должностями. Он не оправдывает фашизм ни своей позицией мышления, ни защищаемыми им идеями. В своих трудах, касающихся философии, теории познания, эпистемологии и логики, он защищает права рассудка и вырабатывает идеи и решения вопросов, рассматриваемых им с рационалистическо-реалистических позиций мышления. Он проявляет последовательный и полный рационализм в области гносеологии, что направляет его интересы главным образом к эпистемологии и логике. Отклонения от рационализма и скольжение к фидеизму появляются в области онтологии. Автор статьи останавливается на противоречии, имеющемся между общественно-политической позицией и деятельностью румынского мыслителя и его теоретико-философским творчеством, отмечая, что элементы фидеизма, содержащиеся в его трудах, теоретически не оправдывают его политическую деятельность. Имеются тексты, написанные Ионом Петровичем, теоретически опровергающие иррациональные философии и идеологии, оправдывающие расизм и легионаризм. Исследование объясняет политическую деятельность Иона Петровича мотивами другой природы, чем теоретико-философские.

В дальнейшем, автор подчёркивает положительные и ценные идеи творчества румынского мыслителя. Он считает ценными идеи об единстве чувственного и рационального, о возможностях познания, о смысле и сущности истины, о соотношении науки и философии, о роли и смысле истории философии, о некоторых идеях, касающихся соотношения теории познания и логики. Автор считает также ценным оригинальный вклад, внесённый мыслителем Ионом Петровичем в решение некоторых вопросов логики.

LE RATIONALISME ET LES PROBLÈMES DE LA LOGIQUE DANS LA CONCEPTION DE ION PETROVICI

(Résumé)

A la différence de certains penseurs roumains d'entre les deux guerres mondiales, qui soutenaient le fascisme tant par leurs conceptions philosophiques que par leur pratique politique, Ion Petrovici a élaboré une conception qui ne justifiait pas le fascisme, encore qu'il l'ait servi par les fonctions sociales qu'il avait acceptées. Ni sa position de pensée, ni les idées qu'il soutenait ne justifiaient

le fascisme: ses ouvrages philosophiques, ceux de théorie de la connaissance, d'épistémologie, de logique, défendent les droits de la raison et élaborent les idées et les solutions des problèmes qu'il étudie en se maintenant sur les positions de la pensée réaliste et rationaliste. Il fait preuve de rationalisme conséquent et total dans le domaine de la gnoséologie, ce qui oriente ses préoccupations particulièrement vers l'épistémologie et la logique. Il lui arrive de s'écarter du rationalisme et de glisser au fidéisme dans le domaine de l'ontologie.

L'auteur de la présente étude insiste sur la contradiction existant entre l'activité sociale et politique du philosophe roumain et son attitude philosophique théorique, et il souligne que les éléments de fidéisme que renferme son oeuvre ne justifient pas en principe son activité politique. Il existe des textes de Ion Petrovici qui combattent en théorie les philosophies irrationalistes et les idéologies légitimant le racisme, le fascisme ou le „légionarisme". L'article explique l'activité politique de Ion Petrovici par d'autres motifs que ceux de nature théorique et philosophique.

L'auteur retient les idées présentant une valeur positive dans l'oeuvre du philosophe, à savoir: les idées sur l'unité de l'absolu et du relatif, sur l'unité du sensoriel et du rationnel, sur les possibilités de la connaissance, sur le sens et l'essence de la vérité, sur le rapport entre la science et la philosophie, sur le rôle et le sens de l'histoire de la philosophie, certaines idées relatives au rapport entre logique et théorie de la connaissance, enfin les contributions originales apportées par le philosophe Ion Petrovici à la solution de certaines problèmes de logique.

A TÁRSADALMI INTÉZMÉNY FOGALMA MAURICE DUVERGER GONDOLKODÁSÁBAN

SZEGŐ KATALIN

A társadalmi intézmény kategóriája — lényegének mélyebb megértése és elméleti körülírása — kétségtelenül a marxista szociológia újra felfedezett kérdései közé tartozik. Ez a fokozott érdeklődés nemcsak a megnövekedett elméleti igényességnek, a kérdés érdekességének tulajdonítható, hanem mindenekelőtt annak, hogy a munkásosztály forradalmi tevékenysége, főleg a szocializmus építésének gyakorlati igényei sürgetik e kérdések tanulmányozását. Érthető, hogy az utóbbi években a hazai szakirodalomban is egyre gyakrabban találkozunk az intézményfogalom elméleti megközelítésével.[1]

A marxista szociológusok munkáját megkönnyíti az a tény, hogy klasszikusaink a társadalmi jelenségek természetének helyes magyarázata alapján, jónéhány nagyfontosságú intézmény — az állam, a politikai párt, elsősorban a munkásosztály pártjának — eredetével és tartalmával foglalkoztak. Ezek az elemzések példái annak, hogyan kell kibontani valamely társadalmi jelenség lényegét az adott kor színvonalán álló kutatási módszerek alapján. Világos, hogy ezekben az elemzésekben „csak" a kutatás alapvető — bár leglényegesebb — elemeit kapjuk meg, elsősorban a *helyes társadalomszemléletet,* nemcsak a társadalom egészét, hanem a konkrét társadalmi jelenséget illetően is. A jelenkori alkotó marxizmus fejlődésének alapja ez a máig is ható tudományos megalapozottság.

---

[1] Ebből a szempontból is érdekes Kallós Miklós *Conștiința politică* című munkája. A könyv első fejezetében a politikai intézményekkel kapcsolatban a társadalmi intézmény általános fogalmát is boncolgatja a szerző. Lásd, N. Kallós, *Conștiința politică*, Editura Politică, București, 1968. 42—48. old.

Az intézmények fogalmával kapcsolatosan figyelemre méltóak a következő tanulmányok:

Andrei Roth, *Relațiile sociale neinstituționalizate și sociologia empirică*. „Revista de filozofie". 1966, nr. 7.

Ovidiu Trăsnea, *„Sociologie empirică" sau nivelul empiric al științei sociologice?* „Revista de filozofie". 1966, nr. 9.

Megemlítjük végül e sorok írójának tanulmányát a társadalmi intézményről. „Korunk", 1965. 11. szám.

Helyesen jegyzi meg Z. Bauman, hogy csak az olyan elmélet maradhat életképes a megismerésben, amely együtt fejlődik és alakul ismereteink előrehaladásával, ez pedig az új tények összegyűjtésén, az új távlatok kialakításán és a régóta ismert kérdések új megfogalmazásán alapszik.[2]

Ehhez a megismerési módhoz hozzátartozik a jelenkori polgári gondolkodás eredményeinek és értékeinek kritikai megítélése is. A polgári szociológia kiemelkedő képviselőinek esetében azt az elbírálási módot kell alkalmaznunk, amit a klasszikusok is mindenkor használtak, nevezetesen az immanens bírálatot. Mivel a két világrendszer koexisztenciájának korszakában az ideológiai eklekticizmus tényleges veszély, e bírálat mikéntje és hatékonysága körül élénk vita folyik. Egyre több marxista gondolkodó vallja, hogy szociológiánk önállóságát és hatékonyságát a termékeny eszmecsere csak erősítheti, az elzárkózás és az igazság érvelést-nélkülöző kinyilatkoztatása csak gyengítheti. Ennek az eszmecserének a feltétele, a marxizmus alapelveinek következetes védelmezése és az eszmei nézeteltérések körvonalazása mellett, a polgári gondolkodók ellenérveinek figyelmes mérlegelése, elméleti eredményeik gondos számbavétele.

Maurice Duverger azok közé tartozik, akikkel nemcsak érdemes, hanem hasznos is vitatkozni. A francia jogtudós gondolkodása a liberális-demokrata polgárság ellentmondásos, de humanista és kritikai magatartását juttatja kifejezésre. Szemlélete nem a merev és konzervatív jogászé, mivel a jogot nem önmagában és önmagáért vizsgálja, hanem kutatja mélyebb társadalmi gyökereit és összefüggéseit. Tehát nem véletlen, hogy érzékenyen reagál szociológiai kérdésekre, sőt, a politikai szociológia tevékeny művelője. Azokhoz tartozik, akik az empirikus kutatást szélesebb tudományos-elméleti alapokra kívánják helyezni és nem fogadja el a politikai szociológia — elsősorban amerikai képviselőire jellemző — pozitivista törekvéseit. Ezzel az igénnyel magyarázható Duverger véleménye a marxista szociológiáról. Mint általában a mai polgári gondolkodók, Duverger sem kerülheti meg a marxista társadalomszemléletet, sőt egy-egy tételét átveszi és beépíti gondolkodásába. De akkor is amikor vitatkozik a marxizmussal és eszmei szembenállását hangsúlyozza, próbálja tárgyilagosan bemutatni és — ami ennél is lényegesebb — nemcsak lehetséges, de elméleti és gyakorlati szempontból hatékony gondolkodásmódot lát benne.[3]

*

---

[2] Zygmunt Bauman, *Zarys marksistowskiej teorii społeczeństwa*. P.W.N., Warszawa, 1964.

[3] A *De la science politique considérée comme mystification* című tanulmányában (megjelent a „Revue de l'Enseignement Supérieur, La Science Politique", no. 4., 1965). Maurice Duverger a burzsoá ideológia egyesítését javasolja a marxizmussal. Ezzel kapcsolatban Kallós Miklós a fentidézett könyvében megállapítja, hogy Duverger megvalósíthatatlan ál-megoldást ajánl, de azt is megjegyzi, hogy Duverger eklekticizmusa nem egyértelműen negatív. A tudományos igény Duverger-nél és a hozzá hasonló gondolkodóknál szükségszerűen egészül ki a marxizmus megértésére irányuló törekvéssel, és nem utolsó sorban éppen ez tesszi lehetővé, hogy a polgári ideológia, immanens korlátai ellenére, értékes műveket alkothatnak. Lásd N. Kallós, *id. mű*, 122. old.

Duverger szerint a politikai szociológia elsősorban a politikai intézmények összességét, valamint a politikai és más intézmények összefüggéseit tanulmányozza.[4] Noha a politikai szociológia tárgyának ezt a meghatározását nem minden politológus fogadja el, számunkra ez a gondolatmenet érdekes, mivel így lesz a társadalmi intézmény Duverger gondolkodásának tárgya.

A kérdést több oldalról közelíti meg: amikor például az intézmények és a társadalmi totalitás összefüggéseit vizsgálja, a társadalmi struktúra öntőformáinak, kötőanyagának, vagy bonyolult értékrendszereknek tekinti az intézményeket, máshol a státusok és szerepek összességét látja bennük. Ezekben a leírásokban a központi gondolat az, hogy *az intézmény mindig társadalmi viszonyt, vagy viszonyokat testesít meg.* „... Az intézmények — írja — az emberi kapcsolatok modell-fajtái, melyekre rámásolódnak a konkrét viszonyok, melyek ezzel tartós és kohéziós jellegre tesznek szert. Különböznek azoktól az alkalomszerű, mulandó és változékony viszonyoktól, amelyek az intézményeken kívül bogozódnak."[5]

Jóllehet minden intézmény alapja és tartalma valamely társadalmi viszony, a kettő Duverger szerint sem szinoním fogalom, mivel csak tartós, maradandó viszonyok hozhatnak létre intézményesült formákat. Az intézmény meghatározásánál tehát eltekinthetünk a mulandó, efemer jellegű kapcsolatoktól.[6] A *Sociologie politique* című művében az intézményformáló maradandó viszonyok két rétegét különbözteti meg a szerző: az intézmény- vagy strukturális modellt, valamint a modellből fakadó konkrét viszonyokat.

A modell kifejezést a szerző a modern szociológia struktúra fogalmának megfelelően használja, a jelenségek alapvető viszonyhálózataként, amely minőségileg több mint az őt hordozó elemek összessége, és viszonylag maradandó rendszert alkot. Duverger szerint a strukturális modell az intézmény építményváza, öntőformája, amely stabil abban az értelemben, hogy a konkrét társadalmi változások nem befolyásolják alapvetően. A strukturális modellből fakadó viszonyok mozgékonyak, érzékenyen reagálnak a viszonyokat hordozó csoportok nemzeti sajátosságaira és hagyományaira, valamint a konkrét társadalmi erőtér változásaira. A két vi-

---

[4] M. Duverger, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, „Collection Thémis", P.U.F., Paris. 1960. 17—24. old.

[5] M. Duverger, *Sociologie politique*, Collection Thémis. P.U.F., Paris. 1966. 103. old.

[6] Hasonló következtetésre jutottak az 1. sz. jegyzetben említett marxista szerzők is, akik azonban nemcsak az efemer jellegű kapcsolatokat zárják ki az intézményesülő viszonyok közül, hanem azt is leszögezik, hogy nem minden maradandó viszony intézményesül. Hallgatólagosan vagy nyíltan visszautasítják az intézmények rendkívül tág, főleg Durkheim követőire jellemző értelmezését. A klasszikusokra hivatkozva különbséget tesznek az anyagi és szellemi viszonyok között és — többen közülük — az anyagi viszonyoktól meghatározott maradandó szellemi viszonyok intézményesüléséről beszélnek. Eredetét tekintve az intézmény — véleményük szerint — felépítményi jellegű objektivált szubjektivitás. Ebből vezetik le egyrészt az intézmény és társadalmi lét, másrészt az intézmény és a felépítmény többi rétegének (eszme, eszmei-viszony és ideológia) kölcsönhatását.

szonyréteg — a stabil és a dinamikus — kölcsönhatásából ered, hogy az intézmény mindig új és mégis mindig a régi. A szerző ezt a kölcsönhatást a „státus" és „szerep" összefüggéséhez hasonlítja, sőt, amikor az egyén és intézmény kapcsolatát vizsgálja, a „státusok" és „szerepek" együttesét szintén intézménynek tartja. A „státus" — akárcsak az intézmény struktúra-modellje — alapvető viszony, meghatározott társadalmi helyzet. A „szerep" a „státusból" fakadó magatartástípusoknak, társadalmi elvárásoknak és alternatíváknak megfelelő egyéni tevékenység, amely mozgékony, a „státus" biztosította térben a személyiség sajátosságainak mértékében változik.

A strukturális modellből fakadó viszonyok elméleti jelentőségét főleg az intézménytípusok és kategóriák osztályozásánál, vagy az egynemű típuson belül jelentkező változatok megállapításánál emeli ki a szerző. Nyilvánvaló például, hogy az amerikai, angol vagy német iskolarendszer között — a történelmi és nemzeti hagyományok tükrözéseként — sok szempontból nagy a különbség. Tehát azonos gazdasági rendszerek (a szerző kifejezése) egyazon intézmény típusváltozatait hozhatják létre; ezek a strukturális modellből fakadó, vagy rájuk másolódó konkrét viszonyok eredményei. De akármilyen nagy legyen is az eltérés, minden iskolarendszer lényege az alapvető célnak megfelelő viszonyrendszer — a strukturális modell —, amelyben megvalósul az új nemzedék irányítása, nevelése és oktatása.[7]

Noha a szerző hangsúlyozza, hogy a strukturális modellnek nincs önálló léte a belőle fakadó viszonyok nélkül és ezek elválasztása meglehetősen spekulatív eljárás, az általános igényű meghatározás során ezt mégis fontosnak tartja. Elsősorban azért, mert Duverger szerint az intézmények maradandóságának az alapja a strukturális modell, mivel olyan viszonyrendszereket testesít meg, amelyeket a viszonyokat hordozó egyének változásai, a generációk egymásutánja, a konkrét történelmi helyzetek, sőt igen gyakran a társadalmi rendszerek változásai is érintetlenül hagynak. Ezért lehetséges, hogy az intézmények szövedékében ott vannak a kor új követelményeit kielégítő kortársi intézmények mellett a múltbeliek is. Az utóbbiak régebbi szükségszerűségből eredő célkitűzések alapján jöttek létre, de általában ma is létező társadalmi érdekek tartják fenn őket.

A strukturális modell tartósításában nagy szerepe van a kollektív felfogásnak — a mi terminológiánkkal élve — az ideológiának. Attól függetlenül, hogy a kollektív felfogás (ideológia) reális vagy illuzórikus, mindenféleképpen az intézmény objektív valóságát tudatosítja, eszmékben, hiedelmekben, értékrendszerekben rögzíti. Jóllehet az értékkel való felruházás foka intézménytípusonként különbözik — a politikai intézmények esetében például rendkívül magas — célja minden esetben az, hogy az intézményeket bizonyos társadalmi csoportokkal értékrendszerekként elfogadtassa és tartósítsa. Ennélfogva az intézményeket Duverger szerint

[7] M. Duverger, *Sociologie politique*, Collection Thémis, P.U.F., Paris, 1966. 112—113. old.

bizonyos strukturális modell és kollektív hiedelmek összességeként is meghatározhatjuk.[8]

A szerző tehát kiemeli az ideológia aktív szerepét és fontosságát az intézményekkel kapcsolatban, sőt még arra a következtetésre is elvezeti az olvasót, hogy az intézmény—eszmei rendszer kölcsönhatásában, az intézmények az objektív, a kollektív hiedelem (ideológia) a szubjektív oldalt képviseli. De ez az alapjában véve helyes gondolat szegényebbé válik azáltal, hogy nem derül ki, mi a különbség a spontán és a tudatos között. A társadalmi pszichológia világnézeti elemei és a rendszerbe foglalt eszmék (ideológia) határvonalai elmosódnak. Annak ellenére, hogy a szerző két kifejezéssel él — kollektív felfogás (représentation collective) és kollektív hiedelem (croyance collective) — tetszés szerint felcseréli és szinoním fogalmakként használja azokat, anélkül, hogy tartalmukat megmagyarázná. Ugyanígy egy szintre helyeződik a szerző gondolkodásában az objektív és szubjektív tényező társadalmi jelentősége is, sőt, helyenként a szubjektív oldal a kelleténél jobban előtérbe nyomul. Bár a szerző elismeri, hogy a kollektív felfogást az osztályharc és osztályérdek befolyásolja, mégis a gazdasági és osztályszerkezettől nagyjából független, szokásokban gyökerező pszichológiai jelenségként fogja fel. Megjegyzi, hogy a kormányzást nehézzé teszi, ha az államról, mint a legfontosabb politikai intézményről különböző felfogások jelennek meg. Mégis figyelmen kívül hagyja — legalább is az intézmények általános fogalmánál —, hogy az adott gazdasági szerkezetből fakadó osztályérdek és osztályharc tartósítja vagy változtatja meg az intézmények tartalmát, nem pedig az értékítéletek maradandósága vagy módosulása, még csak a különböző nézetek összecsapása sem. A mi felfogásunk szerint az ideologiai harc, az értékítéletek szembefeszülése — nem egyéb, mint tükrözés, az osztályok objektív gyakorlati harcának eszmei vetülete.

Miért szükséges a strukturális modellből fakadó viszonyok tanulmányozása? A szerző szerint csak ezeknek a segítségével állapíthatjuk meg az intézmény-alaptípusokat, valamint az intézménybe rögzített társadalmi cél megvalósulását.

Az alaptípusok megállapításánál Duverger visszautasítja az intézményfogalom jogtudományban gyakori leszűkítését, és olyan tipizálással próbálkozik, melynek alapján különbséget lehet tenni az intézmények és a jogi szervezetek között. Leszögezi, hogy a jogi intézmények „normatív" jellegűek, normák formájában közvetítik a társadalmi elvárásokat az emberek és csoportok felé. Az erkölcsi viszonyokban és a szokásrendben gyökerező intézmények is normatívak ugyan, ám ezektől eltérően a jogi intézményeket az államhatalom hozza létre, és normáinak betartását is a hatalom szavatolja, tehát a jogi intézmények, akárcsak a politikaiak (Duverger idesorolja a politikai pártokat, pártrendszereket, pressing group-okat) *az államhatalommal közvetlenül összefüggő* társa-

[8] Uo. 105. old.

dalmi jelenségek. Noha az állam — Duverger szerint a legfontosabb politikai intézmény — a többi intézményt is befolyásolja, ezek még akkor sem veszítik el sajátos jellegüket, ha jogilag szabályozottak, nem oldódnak fel sem az államiságban, sem a jogi viszonyokban, csak közvetve függnek össze az államhatalommal. A francia tudományos akadémia például akkor is tudományos intézmény marad, ha gazdasági követelésekkel lép fel és ennek érdekében politikai nyomást gyakorol a kormányra.[9] De ha a francia akadémia, a szakszervezetek, vagy bármilyen egyesület, akárcsak időlegesen is, politikai nyomást fejt ki, átalakulhat a szerző szerint *a hatalommal kapcsolatos* intézménnyé, részleges pressing group-á, tehát politikai jelleget is ölthet.[10]

Az *alaptípusok* megállapításakor a kritérium, Duverger szerint, a strukturális modell és a belőle fakadó viszonyok összekapcsolódásának mikéntje. Ennek alapján különbözteti meg az *„egyszerű"* és a *„technikai-anyagi szervezettséget öltő"* intézményeket.

Az „egyszerű" intézmények közvetlenül a strukturális modellekre rajzolódott viszonyok rendszerei. Működésüket ritkán szabályozzák jogilag és az ilyen szabályozás nem érinti a lényegüket. Összetartó erejük nem a jogi törvény vagy a törvénykönyv, hanem a társadalmilag kialakított és beidegzett szokások és hagyományok, a közvélemény, vagy az erkölcsi norma.

A „technikai-anyagi szervezettséget öltő" intézmények esetében meglehetősen általános, de nem döntő a jogi szabályozás. Akárcsak az „egyszerű" intézmények, ezek is mindig jól körülhatárolható és meghatározott igények, társadalmi célok kielégítésére jönnek létre, de működésükben a tudatos, teleosztenikus kapcsolatoknak nagyobb a szerepük. Legfőbb ismérvük a tudatosan megfogalmazott belső előírás, vagy működési szabályzat, a szabályzatnak megfelelő adminisztratív vagy tekintélyen alapuló hierarchia. Kísérő jelenségként lehetséges a külön helyiség, jelvények, céges papír stb. A „technikai" elemek, amelyek a szervezeteket megkülönböztetik az „egyszerű" viszonyrendszerektől — Duverger szerint — másodlagosak a strukturális modellhez képest. Az intézménynek csupán külső kérge a szervezet. Mindazonáltal visszahat a strukturális modellre, tartósíthatja és főleg látható valóságot ad neki. Ezzel a külsővé válással magyarázza Duverger, hogy sokan azonosítják a szervezeteket az intézményekkel általában. Ha csak a technikai-anyagi szervezettséget

---

[9] Uo. 443. old.

[10] M. Duverger szerint a tekintélyviszony minden társadalmi csoportban érvényesül; az apa tekintélye a családban, bizonyos tekintélyviszonyok kialakulása a szakszervezetben, az egyházi hierarchiában stb. A szerző nem tesz különbséget egyrészt az erkölcsi és politikai tekintély, másrészt a tekintély és a hatalom között. Így jut el aztán arra a helytelen következtetésre, hogy a politikai intézményt nehezen lehet elhatárolni a többi intézménytől. Az éles különbségek elmosódását, a központi intézmény — az állam — segíti elő.

Lásd. M. Duverger. *Institution politique et droit constitutionnel,* Collection Thémos, P.U.F., Paris. 1960. 7—68. old.

vizsgáljuk — véli Duverger —, könnyen szem elől téveszthetjük az intézmény lényegét, és a látszatjelenségek szintjén ragadunk meg. Éppen ezért hatékonyabbnak tartja, ha a két intézménytípus közötti különbséget — legalább is elméleti szempontból — másodrangúként kezeljük.

Az intézmények eredetét vizsgálva, Duverger azt mérlegeli, hogy az emberek és csoportok célszerű tevékenysége — terminológiájában a „tudatos építmény" — vagy az objektív meghatározó — a „pozitív tény" — túlnyomó-e az intézmény keletkezésében? Az utóbbi a „ténybeli", az előbbi a „tudatos" vagy „normatív" intézmények alapja. A „tudatos" intézmények értékrendszerek abban az értelemben, hogy bizonyos társadalmi csoportok elérendő célokban rögzített szükségleteit elégítik ki és ezért értékítéletek kapcsolódnak hozzájuk. A szerző fejtegetéséből kiderül, hogy a célkitűzés és cselekvés ebben az esetben a megismerő tudatosság szintjén jelentkezik. A „tudatos" vagy „normatív" intézmény létrehozása eszerint nem a tudattal rendelkező ember természetes alkalmazkodása a társadalom objektív feltételeihez, hanem előzetes spekuláció eredményének tűnik. Az a tény, hogy az emberek többé-kevésbé tudatos tevékenysége minden — és nemcsak a „normatív" — intézmény keletkezésének feltétele, semmiképp sem indokolja a szubjektivista álláspontot. A marxisták álláspontja szerint a hatalommal összefüggő jogi és politikai, de az erkölcsi vagy más eszmei viszonyokat megtestesítő intézmények is mindig objektív okok alapján jönnek létre. Sőt, az objektív feltételek alapján a megismerő tudatosság fokát és az intézményekre vonatkozó értékítéletek milyenségét, hamis vagy adekvát jellegét is feltárhatjuk. Ez az álláspont nem helyezi zárójelbe — ahogy azt Duverger feltételezi — az emberi cselekvést és a megismerést, sem a társadalmi intézmények viszonylagos önállóságát és aktív szerepét, hanem reális alapokra helyezi és megmagyarázza valóságos társadalmi tartalmukat.

Igazságtalanok lennénk, ha nem említenénk meg, hogy a szerző át akarja törni a szubjektivista korlátokat. Ha a „tudatos" vagy „normatív" intézmények létrehozottak, a „ténybeli" intézmények automatikusan jönnek létre, az emberek készen kapják őket. Az értékítéletek erősíthetik vagy gyengíthetik hatásukat, de lényegüket sohasem érintik, mert csak tudomásul vehetjük létezésüket, és több-kevesebb sikerrel hozzájuk igazíthatjuk életünket. A felsorolt példákból kiderül, hogy Duverger „ténybeli" intézménynek tartja a társadalom anyagi viszonyait. A tulajdonviszonyok, jövedelemelosztás és jövedelemszintek, életmód, osztályviszonyok és maga a társadalmi osztály mind „ténybeli" intézmények. Duverger kiemeli ugyan az anyagi feltételek primátusát az egyéni cselekvéssel szemben, de nyitva hagyja azt a kérdést, hogy mi az összefüggés a társadalom anyagi és eszmei viszonyai között. Mindkettőt feloldja az intézményfogalomban, és ezzel — Durkheimhoz és követőihez hasonlóan — rendkívül kitágítja az intézmények szféráját.

CATEGORIA DE INSTITUȚIE SOCIALĂ LA M. DUVERGER

(Rezumat)

Studiul arată că în operele sale Duverger deosebește două grupe de relații sociale care se instituționalizează: modelul structural și relațiile concrete ce izvorăsc din modelul structural.

Modelul structural este *stabil*, e forma de tipar a instituției și baza persistenței sale. Relațiile care izvorăsc din modelul structural, au un caracter *dinamic*, reflectă transformările sociale, specificul național și tradițiile istorice ale grupurilor purtătoare ale acestor relații.

Duverger desparte tipurile fundamentale ale instituției în funcție de felul corelației celor două grupuri de relații. El vorbește de tipuri de instituții „simple" și de tipuri cu „organizare tehnico-materială" (organizații).

Analizînd geneza instituțiilor, Duverger se întreabă dacă cel care are pondere mai mare în constituirea instituției este faptul obiectiv sau activitatea conștientă a oamenilor. Aceasta din urmă e baza instituțiilor „normative" sau „conștiente", iar cel dintîi a celor „faptice".

Autoarea studiului apreciază rezultatele teoretice reale ale sociologului francez. În același timp critică eclecticismul său ideologic și în special faptul că în gîndirea lui Duverger semnificația socială a factorului obiectiv și subiectiv se plasează la același nivel.

КАТЕГОРИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО УЧРЕЖДЕНИЯ У М. ДЮВЕРЖЕ

(Резюме)

Автор показывает, что в своих произведениях Дюверже различает две группы общественных отношений, которые институционализируются: структурная модель и конкретные отношения, происходящие от структурной модели.

Структурная модель *устойчива*, она является литейной формой учреждения и основой его стойкости. Отношения, происходящие от структурной модели, имеют *динамический* характер, отражают общественные преобразования, национальную специфику и исторические традиции групп, носящих эти отношения.

Дюверже делит основные типы учреждения в зависимости от вида корреляции двух групп отношений. Он говорит о „простых" типах учреждений и о типах с „технико-материальной организованностью" (организации).

Анализируя происхождение учреждений, Дюверже спрашивает себя имеет ли объективный факт больший вес в создании учреждения, чем сознательная деятельность людей. Последняя является основой „нормативных" или „сознательных" учреждений, а первый — основой „фактических" учреждений.

Автор исследования ценит действительные теоретические результаты французского социолога. Одновременно он критикует его идеологический эклектизм и, главным образом, тот факт, что в мышлении Дюверже общественное значение объективного и субъективного факторов находится на том же уровне.

LA CATÉGORIE D'INSTITUTION SOCIALE CHEZ M. DUVERGER

(Résumé)

L'auteur de l'étude montre que, dans son oeuvre, Duverger distingue deux groupes de relations sociales qui s'institutionnalisent: le modèle structural et les relations concrètes qui découlent du modèle structural.

Le modèle structural est *stable*, c'est la forme archétype de l'institution et le fondement de sa persistance. Les relations qui découlent du modèle structural ont un caractère *dynamique*, reflètent les transformations sociales, le spécifique national et les traditions historiques des groupes porteurs de ces relations.

Duverger sépare les types fondamentaux de l'institution en fonction du genre de corrélation de deux groupes de relations. Il parle de types d'institutions „simples" et de types à „organisation technico-matérielle" (organisations).

En analysant la genèse des institutions, Duverger se demande si le fait objectif est celui qui a le plus de poids dans la constitution de l'institution, ou si c'est l'activité consciente des hommes. Cette dernière est la base des institutions „normatives" ou „conscientes", la première étant la base des institutions „de fait".

L'auteur de l'étude apprécie les résultats théoriques réels du sociologue français. En même temps elle critique son éclectisme idéologique et, en particulier, le fait que dans la pensée du Duverger la signification sociale du facteur objectif et celle du facteur subjectif se situent au même niveau.

DISCUȚII

PROBLEME ACTUALE ALE AXIOLOGIEI

de

OVIDIU MAGHIARU și GYÖRGY NAGY

În ultimii ani editurile noastre au publicat mai multe lucrări, în care autorii, meditînd asupra unor teme de estetică, de antropologie filozofică sau de filozofia culturii, expun numeroase considerații și în legătură cu categoriile de bază ale teoriei valorilor, cum sînt cele de ideal, creație, valoare etc. În același timp, a început o largă activitate de reconsiderare și fructificare, de pe pozițiile materialismului dialectic și istoric, a moștenirii axiologiei românești și o atentă muncă de elaborare a axiologiei generale marxiste. Lucrările publicate conțin multe formulări de probleme reușite și multe preconizări de soluții interesante care, în totalitatea lor, pot fi considerate un bun cîștigat al literaturii filozofice din țara noastră. Totodată, se găsesc în ele și anumite teze vulnerabile, insuficient argumentate. Credem că sesizarea unora dintre acestea poate contribui la lărgirea preocupărilor îndreptate spre explorarea lumii valorilor și fundamentarea axiologiei ca disciplină relativ de sine stătătoare.

*

Una dintre lucrările care vizează în mod direct constituirea axiologiei ca disciplină filozofică relativ independentă, este lucrarea lui Nicolae Kallós și Andrei Roth: *Axiologie și etică*[1]. Rod al unor preocupări îndelungate și sistematice în domeniul teoriei valorilor și al unor incursiuni în sferele de interferență dintre sociologie și etică, lucrarea lui N. Kallós și A. Roth reprezintă o încercare izbutită de abordare, de pe pozițiile

---

[1] Nicolae Kallós, Andrei Roth, *Axiologie și etică*, Editura științifică, București, 1968.

concepţiei marxiste asupra omului, istoriei şi societăţii, a problemelor referitoare la lumea valorilor. Autorii, bazîndu-se pe un material documentar bogat, au reuşit să dezvăluie cu multă iscusinţă şi persuasivitate ştiinţifică, o problematică care în trecut, datorită anumitor tendinţe vulgarizatoare în cugetarea filozofică, a rămas necercetată.

Este notabilă şi lucrarea lui Ion Pascadi: *Idealul şi valoarea estetică*[2], care analizînd, prin prisma esteticii filozofice, conţinutul axiologic al fenomenelor artistice, deslușește și anumite aspecte mai generale cu privire la semnificaţia categoriilor fundamentale ale teoriei valorilor.

Unghiul de vedere axiologic fiind predominant în estetică şi în teoria artei, aproape în toate lucrările care abordează diferitele aspecte ale acestor domenii găsim şi elemente de teoria valorilor. În acest sens merită atenţie, printre altele, şi lucrarea lui Liviu Rusu: *Logica frumosului*[3].

Atitudinea axiologică este, în mod necesar, prezentă şi în lucrările de antropologie filozofică. Determinarea locului şi rolului pe care-l are omul în univers, nu poate fi făcută decît în coordonatele unei concepţii dialectice asupra valorilor, după cum nici dezvăluirea articulaţiilor interne ale proceselor de zămislire a valorilor nu este posibilă, decît pe temeiul unei viziuni ştiinţifice totalizatoare asupra omului. Din această interpenetrare a axiologiei cu antropologia filozofică izvorăsc în lucrările lui C. I. Gulian, mai ales în *Problematica omului*[4], o serie de constatări perspicace cu privire la raporturile dintre existenţă, acţiune, sens şi valoare.

Sub aspectul abordării raporturilor axiologice ale omului faţă de realitate, ni se pare a fi de mare importanţă şi lucrarea lui Al. Tănase: *Introducere în filozofia culturii*[5]. Această lucrare reprezintă un pas hotărît spre dezgrădirea analizelor ştiinţifice şi în acest domeniu. Totodată, ea aduce un real aport la elucidarea unor concepte şi relaţii ce ţin de tematica axiologiei ca disciplină aparte.

Toate aceste lucrări, deşi valenţele lor teoretice şi ştiinţifice sînt, evident, diferite, se încadrează în ascensiunea spirituală înnoitoare care are loc în literatura noastră filozofică de specialitate. Se pot constata în ele multe probleme şi soluţii convergente, dar aproape tot atît de largă este şi scala aspectelor care încă nu şi-au găsit o rezolvare corespunzătoare. Dintre problemele în descifrarea cărora, prin folosirea plenară a tuturor virtualităţilor metodologice ale dialecticii marxiste, autorii au reuşit să depăşească vechile scheme simpliste, se evidenţiază, după părerea noastră, mai cu seamă următoarele: semnificaţia valorii în etica marxistă; semnificaţia valorii în estetica marxistă; obiectiv şi subiectiv în

---

[2] Ion Pascadi, *Idealul şi valoarea estetică*, Editura politică, Bucureşti, 1966.

[3] Liviu Rusu, *Logica frumosului*, Editura pentru literatura universală, Bucureşti, 1968.

[4] C. I. Gulian, *Problematica omului (Eseu de antropologie filozofică)*, Editura politică, Bucureşti, 1966.

[5] Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii. Valoare—cultură—civilizaţie*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1968.

valoare; raporturile dintre existenţă, acţiune, sens şi valoare; societatea şi valorile; individul şi valorile.

Merită să fie subliniată în mod deosebit ţinuta teoretică şi ştiinţifică cu care autorii se apropie de problema corelaţiei dintre obiectiv şi subiectiv în valoare. Toţi autorii care abordează mai pe larg chestiunea, ajung la aceeaşi soluţie, singura investită cu atributul de justeţe. Criticînd tendinţele unor filozofi de orientare nemarxistă, care fie că transcend valorile, fie că le subiectivizează, atît N. Kallós şi A. Roth, cît şi I. Pascadi şi Al. Tănase afirmă imposibilitatea constituirii valorilor în afara interdependenţei obiectiv—subiectiv.

Dintre problemele pe care le considerăm încă nerezolvate, cea mai dificilă ni se pare problema definirii conceptului de valoare, problemă pe care N. Kallós şi A. Roth pe bună dreptate o numesc „piatra unghiulară a oricărei teorii generale asupra valorii"[6]. Fără intenţia de a enumera toate circumstanţele din care se potenţează dificultatea definirii conceptului de valoare, vom menţiona complexitatea extraordinară a lumii valorilor, diversitatea lor ca conţinut, provenienţă şi raportare a omului la ele. De asemenea, faptul că în substanţa tuturor valorilor se întîlneşte şi se integrează un anumit moment concret-istoric cu o anumită esenţă general-umană, adaugă încă o notă de dificultate la cele menţionate mai sus. În sfîrşit, vom semnala şi dificultăţile ce rezultă din limitele pe care le implică rigorile logicii formale referitoare la definiţie, ori de cîte ori avem de definit categorii mai cuprinzătoare, cum sînt, de exemplu, cele de materie, artă, cultură etc.

Rod al unor cercetări mai recente sînt cele cinci definiţii, pe care le vom cita mai jos cu intenţia de a scoate în evidenţă cîteva elemente ce fac obiect de controverse.

Ion Pascadi consideră valoarea un *„produs al creaţiei"* care *„reprezintă scopuri, dorinţe, intenţii sau idealuri transformate în realităţi, adică obiectivizarea esenţei umane în produse de un tip specific, corespunzînd anumitor necesităţi sociale"*[7]. O definiţie similară în privinţa genului proxim, dar incomparabil mai bogată în deslușirea diferenţelor specifice, în primul rînd, în sublinierea funcţiei sociale a valorilor, propun N. Kallós şi A. Roth. După părerea lor *„valorile sînt acele lucruri, realităţi, fenomene (aspecte sau manifestări, laturi, proprietăţi ale acestora), create prin activitatea socială a oamenilor, în care se obiectivează forţele subiective ale esenţei sociale a omului, care contribuie la progresul societăţii omeneşti, la afirmarea şi la dezvoltarea personalităţii umane, fiind ca atare apreciate, dorite şi promovate de către forţele sociale progresiste"*[8]

Latura comună a acestor definiţii constă în afirmaţia că toate valorile sînt rezultatul activităţii creatoare a omului, activitate în care se realizează procesul de obiectivare a esenţei umane. Deci, creaţia este nota esenţială a tuturor valorilor, unica sursă a lor.

---

[6] Nicolae Kallós, Andrei Roth, *Op. cit.*, pag. 85.
[7] Ion Pascadi, *Op. cit.*, pag. 47.
[8] Nicolae Kallós, Andrei Roth, *Op. cit.*, pag. 96.

Deşi nu se poate nega că rezultatele creaţiei omeneşti formează în principal corpusul valorilor, este greu de acceptat ideea că nu ar exista şi valori care nu sînt rezultatul creaţiei omeneşti sau sînt numai parţial. De aceea, credem că obiecţia formulată de Radu Cezar definiţiei propuse de N. Kallós şi A. Roth, pentru că ei „exclud *ab initio* din această sferă valoarea estetică a unui peisaj natural care nu este »creată«, ci doar pusă în evidenţă de prezenţa umană"[9], este pe deplin justificată.

Ion Pascadi, observînd, probabil, inadvertenţa definiţiei sale procedează nejustificat la încadrarea esteticului natural în rîndul creaţiilor umane. În afară de creaţia estetică şi cea „estetic-socială", el mai enumeră şi „creaţia »estetic-naturală«, al cărei rezultat sînt valorile estetice ale naturii"[10]. Încadrarea frumosului natural în rîndul creaţiilor umane, părere susţinută şi de alţi esteticieni contemporani, nu poate decît să introducă confuzii în înţelegerea noţiunii de creaţie. Pentru simplul fapt că frumosul natural este frumos numai pentru om, şi că prezenţa omului este o condiţie a frumuseţii naturii, omul nu poate fi considerat creatorul acestei frumuseţi. Se şterg deosebirile între actul de creaţie şi cel de valorificare. În actul de creaţie ideea, conceptul premerge obiectului creat care instaurează în realitate o ordine, o structură nouă, pe cînd frumosul natural nu presupune o nouă structură, el rezultă din ordinea spontană a naturii.

Definiţiile care pornesc de la ideea că nota esenţială a valorilor constă în caracterul lor de creaţie omenească, sînt discutabile şi din alte puncte de vedere. Ele exclud din rîndul valorilor nu numai frumosul natural, ci şi alte aspecte ale realităţii la care omul se raportează axiologic. Aşa este, de exemplu, natura în ipostaza ei de condiţie a vieţii materiale a societăţii şi ca factor de progres social. (Desigur, avem în vedere nu natura în totalitatea ei, nediferenţiată, ci acele laturi şi calităţi ale naturii, care oferă omului posibilitatea perfecţionării condiţiei sale.) Pe parcursul lucrării lui N. Kallós şi A. Roth: *Axiologie şi etică*, apar mai multe neconcordanţe între definiţia conceptului de valoare şi anumite consideraţii ale autorilor cu privire la sferele concrete ale valorilor materiale şi spirituale. Astfel, la pagina 119 autorii lasă să se înţeleagă că bogăţiile naturale reprezintă valori, la pagina 127 viaţa este considerată valoare, la pagina 133 munca omenească (nu rezultatele ei) capătă atributul de valoare.

Ni se pare problematică şi teza autorilor după care omul nu ar fi pentru om valoare supremă ci numai fiinţă supremă.[11]. Este evident că aici N. Kallós şi A. Roth vor să înlăture un argument care *eo ipso* contravine definiţiei date de ei conceptului de valoare. Din acest context ar putea rezulta că spiritul uman sau capacităţile creatoare ale omului rămîn în afara sferei valorilor. (Merită să fie menţionat că singura defini-

---

[9] Radu Cezar, *La interferenţa unor domenii fundamentale ale filozofiei*, Revista învăţămîntului superior, Nr. 11/1968.

[10] Ion Pascadi, *Op. cit.*, pag. 45.

[11] Nicolae Kallós, Andrei Roth, *Op. cit.*, pag. 31.

ţie cu privire la conceptul de valoare, în circulaţie în ţara noastră, care include în sfera valorilor şi omul cu virtualităţile sale creatoare, este cea dată în *Dicţionarul de neologisme*[12]. Dar nici în acest caz nu se vorbeşte despre valoarea omului în general, ci numai despre „valoarea" acelui om „care întruneşte calităţi deosebite".)

O altă definiţie pe care dorim să o cităm este cea formulată de Liviu Rusu în *Logica frumosului*. Pentru el valoarea „nu este altceva, decît ceea ce satisface anumite năzuinţe adînci, încrestate în însuşi fondul natural al existenţei omeneşti... Ceea ce poate da satisfacţie acestor năzuinţe se constituie în valoare"[13]. De data aceasta valoarea este definită nu plecînd de la faptul că ele sînt creaţii, ci de la o altă notă considerată esenţială: satisfacerea anumitor năzuinţe „încrestate în fondul natural al existenţei omeneşti". După părerea noastră nici această definiţie nu satisface toate exigenţele. Încă nu ştim suficient de precis care sînt acele năzuinţe care fac parte din „fondul natural al existenţei omeneşti". Trebuie să răspundem apoi şi la întrebarea: există sau nu valori izvorîte din năzuinţe ce nu fac parte din acest „fond natural"? Din definiţia autorului rezultă că nu. În acest caz, valorile politice, ca să luăm numai acest exemplu, ori le considerăm o manifestare a unor năzuinţe ce decurg din fondul natural al omului, de unde ar urma concluzia că sînt veşnice, ori trebuie să le excludem din rîndul valorilor.

În sfîrşit, menţionăm definiţia pe care o formulează L. Grünberg în articolul său *Marxismul şi teoria generală a valorilor*. Pentru el valoarea este o relaţie de natură socială între obiect şi subiect, prin care „se exprimă preţuirea acordată unor însuşiri, procese sau fapte (naturale, sociale, psihologice) de o comunitate umană (gintă, trib, clasă, popor, naţiune, societate) în funcţie de finalitatea specifică fiecărui tip de atitudine umană (etică, teoretică, politică, estetică etc.) istoriceşte determinată de practica socială"[14]. Aproximativ în aceiaşi termeni defineşte valoarea şi M. Breazu în *Estetica vieţii cotidiene*[15].

Dintre toate definiţiile menţionate, cel mai mare interes îl prezintă cea a lui L. Grünberg. În acest caz elementele definitorii nu mai limitează în nici un fel posibilitatea de a se constitui în valoare şi, deci, de a fi privit ca atare, orice fapt indiferent de originea lui, cu condiţia de a fi preţuit la un nivel determinat al structurii societăţii omeneşti. Sub acest aspect definiţia este mai largă, mai cuprinzătoare decît acelea care, aşa cum am arătat mai sus, reduc sfera valorilor la creaţiile umane. Dar şi acestei definiţii i se pot aduce obiecţii; ea nu răspunde tuturor pretenţiilor. Nici această definiţie nu răspunde, bunăoară, la întrebarea: de ce unul şi acelaşi proces, fapt etc., este considerat, în acelaşi timp, de către

---

[12] *Dicţionarul de neologisme*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1966.

[13] Liviu Rusu, *Op. cit.*, pag. 15.

[14] L. Grünberg, *Marxismul şi teoria generală a valorilor*, „Lupta de clasă", nr. 8/1965.

[15] *Estetica vieţii cotidiene*, sub redacţia lui M. Breazu şi A. Moisescu, Editura Academiei R. S. România, Bucureşti, 1966, pag. 19.

un individ, o clasă socială sau popor ca valoare iar de către un alt individ, clasă sau popor ca nonvaloare sau antivaloare. O oarecare însușire, proces sau fapt, poate fi de unii prețuit iar de alții disprețuit, existînd în fiecare caz o motivație individuală sau socială suficientă. Practica socială și viața individuală este plină de astfel de exemple la care axiologia marxistă are menirea să dea răspunsuri pe plan teoretic.

O altă sferă de probleme ce intră în preocupările axiologiei și în care părerile sînt împărțite o constituie clasificarea valorilor și ierarhizarea lor. Din păcate, o sistematizare a principalelor clase de valori, sarcină ce revine, evident, axiologiei marxiste, încă lipsește la noi. Modificarea permanentă a locului pe care-l ocupă anumite valori într-un sistem, apariția unora, dispariția altora, caracterizează epoca noastră. Fiecare epocă istorică își are sistemul ei distinct de valori în funcție de multe coordonate. Rămîne ca preocupările axiologilor noștri să-și îndrepte atenția și în această direcție. Clasificarea valorilor în deziderative (cele care răspund unor nevoi „elementar-vitale" cum sînt cele biologice și economice) și dignitative (care se caracterizează printr-o „distanțare obiectivă"), acestea din urmă împărțindu-se la rîndul lor în teoretice (adevărul), etice (binele) și estetice (frumosul), așa cum apare în lucrarea amintită a lui Liviu Rusu, este foarte largă și are în vedere numai ceea ce este general-uman, stabil, durabil în valori. Atunci cînd privim valorile din punctul de vedere al concretitudinii lor istorice, al dialecticii lor, clasificarea amintită necesită ample completări și corective.

Nu mai puțin importantă și actuală este și discuția cu privire la ierarhizarea valorilor. În această privință s-au exprimat păreri foarte diferite. Unii sînt pentru o ierarhizare sugerînd și criterii (Ion Pascadi), alții exprimă rezerve la adresa utilității unei ierarhizări. Există o contradicție între punctul de vedere teoretic și cel practic la toți cei care abordează această problemă. Pe de o parte nu se poate decreta, într-adevăr, că valorile estetice, de exemplu, sînt inferioare celor științifice, dar în practică importanța lor, intensitatea cu care își exercită funcțiunile, este foarte diferită. Din ce în ce mai mult se vorbește azi despre un adevărat pericol pe care-l reprezintă permanenta dezvoltare a valorilor tehnice în dauna celor artistice. În teorie arta și tehnica se situează în același plan sub raportul valorii, în fapt importanța lor în societate nu este aceeași. Oare recunoscînd deosebirile de importanță, accentuate uneori, dintre diferitele clase de valori, nu recunoaștem implicit și ierarhizarea lor? Înclinăm să credem că în fiecare moment istoric, societatea sau individul, preferînd și cultivînd anumite valori în dauna altora, săvîrșesc un act de ierarhizare a lor. Această ierarhizare nu are valabilitate generală, nu se realizează după criterii stabile, cunoscînd dese răsturnări dependente de multe condiții cu o durată scurtă, de conjunctură. Foarte valoroasă este observația lui N. Kallós și A. Roth despre incompatibilitatea metodologiei marxiste cu „postularea unui sistem închis, care ar contrazice caracterul istoric, socialmente condiționat al tuturor valorilor"[16]. Toate

[16] Nicolae Kallós, Andrei Roth, *Op. cit.*, pag. 200.

sistemele închise de ierarhizare a valorilor, chiar dacă ele au fost valabile pentru moment, au devenit repede desuete. Totuşi ne întrebăm: se pot oare exclude din preocupările axiologiei problemele ierarhizării valorilor plecînd de la premisa că toate sistemele de pînă acum s-au dovedit inoperante? Credem că nu. Ierarhia valorilor (menţionăm că avem aici în vedere o ierarhizare între diferite clase de valori şi nu în interiorul unei clase unde existenţa unei ierarhii nu constituie obiect de discuţie) este înainte de toate un fapt în viaţa socială şi individuală şi nu vedem de ce axiologia nu s-ar preocupa de sistematizarea lui pe plan teoretic.

Discuţiile din literatura noastră filozofică în jurul problemelor fundamentale ale axiologiei se încadrează organic în efervescenţa înnoitoare contemporană ce se desfăşoară astăzi în toate compartimentele gîndirii marxiste. Aceste discuţii, cu toate că pe parcursul lor se formulează şi păreri discutabile, contribuie la îmbogăţirea conţinutului spiritual al întregului nostru fond ideologic şi sîntem convinşi că amplificarea lor va constitui un teren fertil pentru găsirea soluţiilor corespunzătoare cerinţelor actuale ale cugetării ştiinţifice.

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ АКСИОЛОГИИ

(Резюме)

Авторы обозревают опубликованные в последнее время труды, которым удалось выяснить при изучении вопросов эстетики, философской антропологии или философии культуры и некоторые стороны теории ценностей. Они особенно подчёркивают научное значение труда Николая Каллоша и Андрея Рота — *Аксиология и этика* (Научное изд-во, 1968), являющегося первым в нашей стране, который задаётся целью обосновать марксистскую аксиологию как относительно самостоятельную дисциплину.

Во второй части материала, авторы отмечают некоторые вопросы, не нашедшие ещё соответствующего разрешения. Они подробно анализируют различные точки зрения, возникшие в нашей философской литературе в связи с определением понятия ценности, подчёркивая, главным образом, их уязвимые стороны. Авторы статьи высказывают своё мнение и по вопросу систематизации и иерархизации ценностей.

ACTUAL PROBLEMS OF AXIOLOGY

(Summary)

The authors review the works published in the last years which, by broaching some problems of aesthetics, philosophical anthropology or philosophy of culture succeeded in illustrating some aspects of the theory of values. It is especially emphasized the work by Nicolae Kallós and Andrei Roth: *Axiology and Ethics* (Scientific Publishing House, 1968), the first of this kind in our country intending the substantiation of Marxist axiology as a relative independent branch.

The second part of the paper presents some problems which have not been adequately solved. The authors discuss in detail some view points existing in our philosophical literature concerning the definition of the concept of value, emphasizing especially its weak points. The authors express their opinion concerning the systematization and gradation of values.

DESPRE CONCEPTUL DE STRUCTURĂ

de

TEODOR LUPŞE

1. Punctul de vedere structural în cercetarea şi explicarea realităţii este implicat în multe din ipotezele teoretice şi sistemele filozofice elaborate încă în antichitate; şcoala pitagoreicilor, manuscrisele rămase din şi despre învăţătura lui Democrit, Leucip, Lucretius Carus, ca şi filozofiile elaborate de Platon şi Aristotel, sînt numai cîteva din mărturiile gîndirii antichităţii, care implică o viziune structurală — la unii de pe poziţiile materialismului incipient, la alţii prin prisma unor concepţii idealiste sistematic elaborate — în explicarea diversităţii calitative a realităţii şi devenirii lucrurilor în timp şi în spaţiu. Este adevărat că reprezentările despre structura realităţii şi, uneori a cunoaşterii, sînt întreţesute printre imaginile generalizatoare, relativ rudimentare cu privire la schimbarea, devenirea, diversitatea calitativă şi cantitativă a lumii înconjurătoare.

Atît în filozofia lui Aristotel, iar mai tîrziu în cea a lui F. Bacon cît şi a lui Hegel, reprezentările despre structură şi structuralitate nu constituie obiect aparte al analizei şi tratării teoretice, ci sînt indisolubil legate de prezentarea învăţăturii şi problematicii categoriilor de conţinut, formă, esenţă, calitate, cantitate şi a interacţiunii, a devenirii reflectate de ele.

2. Dezvoltarea ştiinţelor particulare din ultimul secol a scos în evidenţă faptul că nu există obiecte şi procese absolut simple, omogene, fără diferenţieri interne ci, dimpotrivă, că ele sînt constituite în sisteme mai mult sau mai puţin complexe, care apar şi fiinţează ca rezultat al interacţiunii părţilor lor componente. Cu timpul, una din cele mai importante sarcini ale oricărei ştiinţe a devenit studierea structurii obiectelor şi sistemelor.

Prin elaborarea teoriei materialist-dialectice a determinismului, Marx şi Engels încă la mijlocul secolului trecut au scos în evidenţă — în mod explicit pentru ştiinţele sociale şi, am putea spune, implicit pentru ştiinţele naturii — importanţa covîrşitoare pe care o are studierea structurilor în elucidarea mecanismului dezvoltării progresive şi a legităţii acestui proces. Întemeietorii noii concepţii despre lume nu au lăsat posterităţii un tratat special despre teoria sistemelor şi a structurii, însă, opera lor

filozofică, ca şi economia politică ori teoria comunismului ştiinţific includ, o dată şi împreună cu abordarea deterministă şi istorică, viziunea structurală asupra sistemelor cercetate. Prin descoperirea rolului primordial şi determinant al relaţiilor de producţie (a „structurii" sau „infrastructurii" economice) în determinarea naturii unei orînduiri, a structurii sociale ca şi a suprastructurii unei societăţi date, clasicii filozofiei proletariatului au deschis o nouă orientare, o perspectivă ştiinţifică în abordarea cercetării legităţii dezvoltării sociale. De fapt, punctul de vedere determinist se îmbină armonios, completîndu-se în chip logic cu punctul de vedere structural în abordarea fenomenelor naturii şi societăţii. Cunoaşterea ştiinţifică presupune cu necesitate dezvăluirea legilor unui domeniu dat, ceea ce implică descifrarea relaţiilor, a sistemului de raporturi şi proporţii, deci a structurii componentelor care se reunesc într-un întreg. În acest sens se observă chiar şi la o analiză fugară că, una din trăsăturile definitorii ale cunoaşterii şi cugetării teoretico-filozofice contemporane se reliefează în aceea că noţiunea de structură, analiză structurală, interpretare structurală îşi găsesc o largă şi fructuoasă uzanţă explicativ-teoretică şi metodologică în aproape toate ştiinţele.

În acest climat al dezvoltării cunoaşterii realităţii, interesul pentru studierea structurii a trecut din sfera ştiinţelor particulare în sfera gîndirii filozofico-teoretice, apărînd încercări atît din partea celor mai diverse şcoli şi curente filozofice, cît şi din rîndul unor savanţi cu renume, de a elabora teoria structurilor, de a defini structura ca un concept, de a sugera criteriile clasificării diverselor structuri ca şi raportul dintre acest concept şi cele de sistem, funcţie, organizare, formă, conţinut etc.

Gînditori marxişti şi nemarxişti exprimă tot mai insistent ideea potrivit căreia, în ultimele decenii, asistăm la naşterea şi conturarea unei noi discipline, sau, cel puţin al unui nou capitol important în cugetarea filozofică şi anume — structurologia.

3. Structuralitatea este o trăsătură a realităţii, iar categoria de structură are o acoperire dincolo de ea însăşi, fapt de care nu se îndoiesc cercetătorii marxişti şi naturaliştii preocupaţi de aspectele teoretice ale acestor probleme. Dificultatea şi unele neînţelegeri dintre cei ce întreţin dialogul pe tema „a fi sau a nu fi structuralist" provine, foarte adesea, şi din folosirea unor descrieri sau definiţii ambigue ale conceptului în discuţie. Se încearcă, nu fără rezultate practice sau explicativ-teoretice, a se transfera accepţiunea şi sensul dat conceptului de structură dintr-o ştiinţă într-alta, fără a reţine întotdeauna că pe lîngă notele comune oricărei structuri avem de-a face cu un specific al relaţiilor sau legăturilor dintre elementele sau părţile reunite într-un întreg dat, specific determinat de complexitatea interacţiunilor, a formelor mişcării reunite într-un sistem. Alteori, pur şi simplu, noţiunea de structură este identificată cu noţiunea de sistem, ori se trece de la o accepţiune a termenului de structură la o altă accepţiune, substituindu-se un tip de structură cu altul.

În acelaşi timp, precizarea definiţiei conceptului de structură, a sensurilor sale şi a criteriilor clasificării diverselor tipuri de structuri prezintă

actualitate şi utilitate prin consecinţele ce le incumbă atitudinea militantă a filozofiei marxiste faţă de curentele structuraliste extreme, idealiste şi metafizice, din gîndirea filozofică burgheză contemporană (concepţiile holiste, neopozitiviste ş.a.), ca şi pentru consecinţele metodologice privind preluarea cu mult discernămînt şi spirit critic a ideilor dialectice şi raţionale din concepţiile structuraliste contemporane nemarxiste.

4. În literatura filozofică marxistă din ultimul deceniu au fost publicate studii teoretice şi cu caracter monografic în care, fie că sînt dezbătute frontal problemele teoriei structurii, fie că este implicată exprimarea indirectă a opiniei autorilor cu privire la aceste importante probleme teoretico-filozofice[1].

Termenul de structură, prin însuşi sensul său etimologic, desemnează modul de organizare internă a componenţilor unui corp sau ai unui întreg, caracterizat prin forma şi dimensiunile fiecărui element component, cum şi prin modul de aranjare a unuia faţă de celălalt. În noţiunea de structură nu a fost turnat însă din totdeauna acest conţinut, ci ea a primit diverse accepţiuni în epoci şi ştiinţe diferite. Astfel, a existat o perioadă în dezvoltarea ştiinţelor biologice în care fiziologicul era opus în mod mecanic morfologicului, ca şi funcţia unei structuri date, prin ultima desemnîndu-se cu exclusivitate arhitectonica spaţială (statică) a componentelor unei părţi a organismului viu. Un asemenea punct de vedere despre structură a fost depăşit de însăşi evoluţia şi diversificarea ştiinţelor biologice, care au scos în evidenţă necesitatea înţelegerii funcţiei şi structurii ca două faţete sau laturi ce se intercondiţionează în cadrul unuia şi aceluiaşi proces, parte, component al părţii sau nivel de organizare a sistemului viu.

Cu toate acestea, renunţîndu-se la opunerea absolută a structurii — funcţiei, în multe ştiinţe (anatomie, morfologie, fiziologie, sociologie, psihologie etc.), s-a acceptat un alt sens al termenului de structură prin care se desemnează unitatea monolitică, intrinsecă a componenţilor unei formaţiuni cu un anumit tip de relaţii ce se stabilesc între ei. Se pare că în această semantică este cuprins şi conţinutul noţiunii de structură descris mai sus, sugerîndu-se deopotrivă şi concomitent modul de organizare a componenţilor unui corp sau sistem ce s-ar caracteriza: a) prin forma şi dimensiunile fiecărui element şi, b) prin modalitatea aranjării unuia faţă de altul. Luat în această accepţiune, termenul de structură a avut şi are o întinsă arie de utilizare în mai toate domeniile de cercetare. În anumite condiţii (cînd este vorba de sistemele integrale), termenul de struc-

---

[1] O. S. Zelikina, *O poneatii strukturî*, vol. „Nekotorîe filosofskie voprosî sovremennogo estestvoznania", Saratov, 1959; V. I. Sviderski, *O dialektike elementov i strukturî*, M. 1962; C. Borgeanu, *Dialectica conţinutului şi formei în progresul istoric*. „Cercetări filozofice", nr. 4, 1963; A. Roth, *Despre structura conştiinţei sociale socialiste*, „Studia Universitatis Babeş—Bolyai", Series Philosophia et Oeconomica, 1964; E. Bellu, *Structura şi mişcarea chimică a materiei*, Editura ştiinţifică, Buc., 1968 ş.a.

tură coincide cu ceea ce, în teoria sistemelor, este mult mai riguros definit ca fiind parte dintr-un întreg. În acest sens se vorbește, de pildă, despre structuri morfologice în biologie, despre structuri sociale ori despre structura economică a unei orînduiri, despre structura solului în geologie, a cristalelor în mineralogie etc. Într-un asemenea context cercetătorul opune structura — funcției, ori altor parametri ai părții dintr-un întreg, exprimînd prin structură înseși particularitățile eterogenității unui obiect sau proces dat, compoziția și arhitectonica elementelor ce alcătuiesc fenomenul. Sociologul, de exemplu, înfățișînd structura socială a unei orînduiri sau a unui stat va pune deopotrivă accent pe dezvăluirea raporturilor ce se stabilesc între oameni în procesul de producție, a relațiilor dintre clase, scoțînd în evidență totodată natura purtătorilor acestor relații (clase asuprite, asupritoare, păturI sociale intermediare etc.), însușirile, funcțiile, rolul și perspectiva istorică a claselor. În mod similar, biologul va desemna prin termenul de structură o anumită parte sau formațiune a sistemului viu (organitele celulare, celula, țesutul, organul sau aparatul) dezvăluind compoziția sa și arhitectonica asamblării elementelor componente în „structura" dată, raportul ei cu funcția sau funcțiile ce le îndeplinește.

Unii cercetători marxiști (V. I. Sviderski, de exemplu) denumesc asemenea structuri drept structuri materializate, din dorința de a face clară și evidentă diferența dintre sensul acesta al conceptului și altele pe care le-a primit în științele și filozofia modernă ca: structura — în sens de principiu sau mod al relațiilor elementelor unui fenomen, de sistem al relațiilor elementelor, părților în granițele unui sistem integral ori, structură rezultativă, noțiune ce ar desemna unitatea legii cu ceea ce se realizează prin acțiunea ei înseși într-o situație concretă.

Să ne oprim pe scurt asupra termenului de structură „materializată" subliniind că, deși expresia ca atare, dată sensului pe care l-a primit conceptul acesta în perspectiva istorică a mai multor științe, este o denumire neconcludentă, lipsită de rigurozitate și provoacă semne de întrebare cu privire la posibilitatea existenței unor structuri „materializate" și a unora „nematerializate" sau „dematerializate", ea este, totuși, una din semanticile conceptului de structură larg folosită în diverse științe. Se știe faptul că structură fără suport nu poate exista; vorbim numai despre structura a ceva, a unui substrat material sau a unor sisteme (modele) ideale, cognitive. Expresiile de structură „materializată" și „nematerializată" ar putea să aibă semnificație ad litteram numai în cazul în care le-am folosi pentru a distinge structurile materiei de structurile formelor reflectării ideale, logice, conștiente, reflectare realizată în modele ideale, neobiectualizate.

Fără să aborăm problematica raportului dintre structura ontică și logică, ori dintre structura obiectului de cunoscut și a cunoașterii sau a cunoștinței dobîndite, trebuie să subliniem că, în dezvăluirea și cunoașterea însușirilor realității înconjurătoare, folosim termenul de structură „materializată" pentru a desemna: 1. raportul dintre o anumită formațiune sau parte a sistemelor integrale și funcțiile ce-i revin în raport cu întregul, cu alte părți componente ale lui ori cu mediul și, 2. pentru a

face distincţie între ceea ce, în teoria sistemelor, numim parte şi, ceea ce numim component sau element inclus în parte. De pildă, organismul viu este sistem integral, însă părţile sale nu vor fi nici celulele, nici macromoleculele şi cu atît mai puţin atomii, ci numai organele şi aparatele (sisteme de organe şi ţesuturi). Pentru a descrie însă formaţiunile sau componentele ce alcătuiesc părţile întregului, se apelează la termenul de structură („materializată") în accepţiunea descrisă anterior, opunînd-o funcţiilor sau componentelor similare. Astfel, în organismul pluricelular, organele sau formaţiile complexe de organe şi ţesuturi (aparatele) ne vor apare drept părţi ale sistemului integral, pe cînd celulele, organitele şi ţesuturile le vom denumi, în mod curent, structuri. În mod similar se procedează în cazul descrierii sistemelor în sociologie, psihologie etc.

Din cele relatate rezultă şi consecinţe de alt ordin şi anume: în anumite sisteme integrale, unele formaţiuni denumite drept structuri materializate vor fi identice cu ceea ce numim parte. Nici o dată însă, partea nu substituie întregul, după cum nu orice structură materializată are însuşirile integralităţii prin simplul fapt că structura, înţeleasă fiind şi ca mod de relaţii va avea cu necesitate funcţii integratoare în cadrul unor anumite sisteme. Tocmai din cauză că nu întotdeauna se face distincţia necesară între semanticile termenului de structură, se ajunge uneori la înţelegerea simplistă a deosebirilor radicale dintre o formaţiune materială oarecare şi ceea ce este în fapt sistemul integral. Cu alte cuvinte, în teoria sistemelor, termenul de structură funcţionează în două semantici: a) ca parte a întregului, ori ca formaţiune structurată într-un anumit fel (component al părţii, al mediului) şi, b) ca mod de organizare sau tip al relaţiilor ce se constituie între părţile şi formaţiunile întregului. Ceea ce vom denumi structură materializată, semnifică o parte a întregului, component al părţii sau al mediului, iar structura ca tip de relaţii va fi o latură inerentă a oricărui sistem integral. Sub un alt aspect, ceea ce numim structură materializată, în mod obiectiv şi logic, se va opune funcţiei, neavînd posibilitatea să opunem funcţia „părţii" şi invers.

Structura materializată, desigur, nu are o existenţă de sine stătătoare, în sensul că ea, în contextul interacţiunii universale va fi inclusă întotdeauna într-un sistem de un anumit tip. Se subînţelege că din acest unghi de vedere distincţiile ce trebuie făcute între semanticile noţiunii de structură ca şi corelarea lor cu ceea ce numim parte, funcţie şi sistem — prezintă o importanţă metodologică deosebită. Structurile materializate ocupă un loc derivat sau secund în raport cu sistemul, ele fiind ceea ce sînt numai în măsura în care funcţionează, coexistă ca elemente componente ale întregului sau ale părţilor lui; organitele sînt structuri derivate în raport cu celula, celula în raport cu ţesutul ş.a.m.d., după cum şi clasele sociale sînt un produs derivat al unui anumit mod de a produce bunurile necesare existenţei şi dezvoltării sociale şi, prin urmare, nici una nici alta nu pot fiinţa ca atare, de sine stătător, în afara organismului, respectiv în afara unui anumit mod de producţie.

Privită fiind studierea structurii în această accepţiune, este uşor să ne dăm seama că punctul de vedere structural este o modalitate de ana-

liză, de cercetare, prin care, dacă nu scoatem în evidenţă şi accepţiunile noi pe care le-a primit termenul de structură, riscăm să ajungem a discuta despre „structura structurii" biologice, despre „structura structurii" sociale, fără a avea posibilitatea redării stringente a dialecticii element—structură, funcţie—structură, integralitate—sistem.

Structura în accepţiunea „clasică" (în sens de formaţiune materială şi parte a întregului) ne ajută în dezvăluirea raportului dintre o anumită parte a întregului şi funcţiile ce-i sînt inerente, sau, ne permite să dezvăluim diversitatea calitativă a părţilor unui sistem. În nici un caz însă, acest punct de vedere în înţelegerea structurii, nu ne permite să elucidăm raportul intim care se constituie între sistemul de relaţii şi elementele care alcătuiesc o parte sau un întreg. De aceea, în multe ştiinţe se impune utilizarea noilor accepţiuni ale conceptului de structură în vederea redării riguroase, mai exacte a structuralităţii înseşi, a raportului care există între un anumit sistem de relaţii şi elementele care alcătuiesc un fenomen, să elucidăm dependenţa relaţiilor de relat, precum şi rolul activ, stimulator sau de frînă pe care îl are structura, tipul de relaţii în raport cu relatul sau suportul. În acest sens este de remarcat că însăşi atenţia cercetătorilor şi a cugetării filozofice se conturează şi se concentrează înspre studierea sistemului de relaţii, principiilor şi legilor acestor relaţii care reunesc mai multe elemente într-un întreg.

Din cele afirmate mai sus nu am dori să se conchidă că am împărtăşi părerea potrivit căreia, pe viitor, ştiinţele şi cercetătorii vor renunţa la folosirea conceptului de structură materializată, ci mai degrabă dorim să subliniem faptul că adîncirea studierii structurii realităţii a impus redarea noilor aspecte ale relaţiilor, sistemului de raporturi şi a dialecticii lor cu elementele, cu părţile asamblate într-un sistem, prin structura în accepţiunea de principiu sau tip al relaţiilor dintre elemente.

5. Referitor la conceptul de structură în înţelesul de mod sau caracter al legăturilor, relaţiilor dintre elementele unui fenomen, intenţionăm să ne oprim numai la cîteva aspecte mai importante. Dezvoltarea vertiginoasă a fizicii subatomice, a geneticii, matematicii, lingvisticii şi apoi a ciberneticii au impus punctul de vedere structural în cercetarea realităţii ca o metodă de sine stătătoare, dovedindu-se pe deplin că, de fapt, punctul de vedere structural are un rol foarte important, dar un rol complementar în cercetarea, interpretarea şi explicitarea obiectelor relativ complexe, alături de punctul de vedere determinist. În acest sens, modul structural de abordare a realităţii se constituie, începînd din secolul trecut, ca un procedeu general necesar de cercetare prin care, făcînd abstracţie de natura elementelor componente ale unui obiect, investigaţia se îndreaptă cu precădere spre depistarea legilor ce guvernează structura internă a formaţiunii date, mai precis structura în care intră elementele ce compun obiectul dat. Prin aceasta nu încercăm cîtuşi de puţin să îndreptăţim punctul de vedere care susţine că „structura este necesarmente o abstracţie"[2], sau, să susţinem că structura ar exista independent de suportul ei,

[2] Vezi, „Lupta de clasă", nr. 5/1967, p. 102.

ci, din contră, dorim să subliniem că în ultimă instanţă, aşa cum o dovedesc rezultatele cercetării ştiinţelor particulare, caracterul structurii este cel mai adesea determinat de însăşi natura elementelor, a relatului. Însă pentru cunoaşterea profundă a realităţii nu e suficientă elucidarea substanţialităţii unui obiect, descrierea compoziţiei, a naturii elementelor unui sistem, ci se impune cu necesitate depistarea şi descifrarea relaţiilor dintre elemente, a legilor ce guvernează însăşi geneza acestor relaţii. Sarcina aceasta, ştiinţele contemporane şi-o îndeplinesc tocmai prin posibilitatea analizei structurilor, a sistemelor de relaţii dintre obiecte (elemente) făcînd abstracţie de natura substanţială a sistemului dat. Pe această cale, analiza structurală, de exemplu, a limbilor naturale s-a dovedit a fi esenţială în scopul elaborării limbilor de informaţie, în alcătuirea algoritmilor de traducere automată şi în codificarea limbii pentru a fi transmisibilă pe diferite linii de comunicaţie, iar chimia, ca şi alte ştiinţe, a elucidat independenţa relativă a structurii faţă de elementele componente ale unei formaţiuni. Astfel, a fost pusă în evidenţă existenţa unor structuri (tipuri de relaţii) diferite, ce se constituie însă între elemente identice şi care au aceeaşi natură substanţială (izomeria), ca şi posibilitatea constituirii de structuri identice între componenţi cu o natură substanţială diferită (izomorfismul).

Punctul de vedere structural din lingvistică şi matematică, chimie şi biologie a oferit o seamă de soluţii, modele cu valoare practică şi euristică pentru cercetarea şi a altor domenii, ceea ce a accelerat extinderea studiului structurii şi structuralităţii sistemelor naturale, sociale şi cognitive. O asemenea perspectivă a permis, în acelaşi timp, clasificarea structurilor, elucidarea esenţelor de diferite grade, a raportului dintre diferite niveluri de organizare a realităţii ca şi evidenţierea faptului că, în ultimă instanţă naşterea şi existenţa noilor atribute, a noilor laturi, care nu fiinţează şi nu pot exista în nici unul din elementele luate în mod izolat, sînt una din cele mai importante însuşiri ale oricărei structuri, ale unui sistem de relaţii determinat. Astfel, de exempu, electronul în stare liberă nu interacţionează chimic, întrucît reactivitatea chimică este însuşirea structurii atomice ce se manifestă numai prin interacţiunile electronilor de valenţă, sau acidul dezoxiribonucleic (ADN) îşi îndeplineşte rolul de purtător de informaţie moleculară numai în ansamblul structurii celulare prin care, şi mulţumită interacţiunilor la care participă în celula dată, în afara structurii respective ADN pierzîndu-şi această însuşire specifică sau, cuvîntul ca atare are sens numai într-un context structural gramatical dat, iar omul însuşi ca fiinţă socială şi-a dobîndit identitatea sa specifică numai în ansamblul sistemelor de relaţii în care s-a edificat — în şi prin procesul muncii, al vieţii sociale, culturale, morale, politice etc. — esenţa omului fiind determinată de totalitatea relaţiilor sociale în care se încadrează într-o epocă istorică, într-o anumită conjunctură socială, pe un anumit stadiu de dezvoltare a unei orînduiri.

Dezvoltîndu-se în această direcţie, punctul de vedere structural a permis elucidarea faptului că sistemul de relaţii, structura, are un rol,

o funcţie integratoare deosebită. Pe de altă parte, studierea structurii ca principiu, ca lege a legăturilor elementelor permite elucidarea nuanţată a relativei independenţe a unui anumit mod de organizare, a relaţiilor faţă de elementele componente ale unui obiect. Independenţa relativă a structurii faţă de elemente se concretizează sub diverse modalităţi în diferite sisteme şi anume: prin stabilitatea sau invarianţa ei faţă de elemente, prin caracterul istoriceşte trecător şi schimbător al structurii, prin manifestarea unor similitudini structurale în formaţiuni materiale diferite ca substanţialitate, prin capacitatea unor elemente identice de a se structura în mod diferit, sau prin rolul activ (stimulativ sau de frînă) pe care îl are structura în transformările calitative ale sistemelor ş.a.

Studiul caracteristicilor universale inerente elementelor şi structurii, ca de pildă caracterul lor absolut şi relativ, stabil şi istoriceşte trecător, schimbător, deci contradictoriu, a permis clasificarea lor în mai multe tipuri, după cum urmează: a) structuri extensive (cele de tipul interacţiunilor dintre atomii cristalelor dure) şi intensive (cum ar fi structura, tipul de relaţii dintre tonurile unei simfonii); b) structuri statice (stabile) şi dinamice (instabile); c) sincronice şi diacronice; d) principale şi neprincipale; e) fundamentale (determinante) şi nefundamentale (determinate) etc.

Este relativ uşor de observat că studierea clasificării structurilor conduce spre ideea pluristructuralităţii unuia şi aceluiaşi obiect, a existenţei unei anumite ierarhii şi subordonări a structurilor ce se constituie între elementele componente ale unui sistem, ierarhie ce duce la afirmarea unor diverse niveluri de organizare în cadrul unui sistem şi, a unei subordonări între laturile structurale interne şi externe ale sistemului dat. Aşa de pildă, structura internă inerentă apei în stare lichidă este alcătuită din sistemul relaţiilor forţelor electrice ce se manifestă între moleculele de H_2O, iar forma pe care o ia apa într-un vas exprimă structura sa internă, sistemul de legături ale cantităţii de apă considerată cu fenomenele înconjurătoare: pereţii şi mărimea vasului, presiunea atmosferică etc. Prin urmare, vom numi structură internă sistemul legăturilor dintre elementele fenomenului, iar structură externă vom considera totalitatea legăturilor fenomenului dat şi a elementelor componente cu alte fenomene (mediul).

Aprofundarea studiului cu privire la raportul dintre laturile interne şi externe ale sistemului, ca şi dialectica structurii interne şi a celei externe în cadrul sistemelor complexe, ne permite nuanţarea înţelegerii caracterului pluristructural de organizare a sistemelor sau a formaţiunilor materiale, ca şi elucidarea unor probleme complexe ale nivelurilor de organizare şi a influenţei reciproce dintre esenţele de diferite grade.

Este ştiut faptul că elementele ce alcătuiesc un proces, o parte a unui întreg se află nu numai în legătură şi corelare unele cu altele, ci ele se intercondiţionează cu procese şi fenomene din mediul înconjurător. Mai mult, elementele ce alcătuiesc împreună o formaţiune materială nu sînt niciodată şi nici nu pot fi cuprinse în sistemul dat de relaţii a formaţiunii

în care se includ cu toate laturile fațetele și atributele lor, orice element sau parte fiind, într-un anumit sens, inepuizabile și complexe, cel puțin virtual, potențial. De aici rezultă și pluristructuralitatea oricărei formațiuni a existenței cît de cît complexe. Istoria studierii structurii intime a atomului, a particulelor elementare și a transformabilității lor reciproce sînt dovezi sau verigi în argumentarea adevărului tezei pluristructuralității oricărui nivel de organizare a materiei. Reprezentarea despre pluristructuralitatea unui sistem sau a părților sale componente este, desigur, mult mai pregnantă în cadrul sistemelor lumii organice și sociale.

Revenind la problematica teoretică a studierii însușirilor și clasificării structurilor, mai trebuie să subliniem un alt aspect de o covîrșitoare importanță euristică și practică și anume, proprietatea izomorfismului structurilor, în sensul identității, a corespondenței univoce, a similitudinii sau analogiei lor. Se știe că, în principiu, structura unui obiect sau proces reprezintă latura sa mai stabilă. Una din consecințele stabilității, conservatismul, a trăiniciei tipului de relații este tocmai fenomenul persistenței sau invarianței structurale în cadrul unor sisteme materiale dintre cele mai diferite. Similitudinea, identitatea structurilor determină analogii și similitudini în funcțiile, funcționarea și însușirile sau calitățile a două sau mai multe sisteme alcătuite din elemente diferite ca substanțialitate dar izomorfe din punct de vedere structural. Studiat și formulat cu rigurozitate specifică modelelor matematice, principiul izomorfismului a trezit interes în rîndul lingviștilor, al biologilor, chimiștilor, sociologilor, economiștilor. Putem aminti faptul că tocmai cunoașterea izomorfismului structurilor oscilațiilor mecanice, acustice, electromagnetice și a altor tipuri de oscilații a făcut posibilă elaborarea teoriei generalizatoare a oscilațiilor, iar pentru fundamentarea ciberneticii ca „teorie a comenzii și comunicației în mașini și organismele vii", N. Wiener s-a folosit de izomorfismul structural al sistemelor cu natură substanțială diferită.

În lucrarea sa *Cibernetica*, N. Wiener subliniază rolul și importanța izomorfismului în următoarele cuvinte: „Mi-a devenit de mult clar că mașina modernă ultrarapidă de calcul era în principiu un sistem nervos central ideal pentru un aparat de comandă automată. Semnalele de intrare și de ieșire nu trebuie să aibă, în mod obligatoriu, forma numerelor sau graficelor, ci pot fi, de asemenea, indicații ale unor organe artificiale de simț, cum ar fi celulele fotoelectrice, sau termometrele, sau performanțelor motoarelor și selenoizilor. Voltmetrele și alte instrumente asemănătoare permit observarea performanțelor acestor organe motoare și transmiterea observațiilor, prin feed-back, în sistemul central de comandă ca senzații chinestezice artificiale. Cu ajutorul acestor instrumente sîntem în stare să construim mașini artificiale cu o comportare oricît de complexă"[3]. Cu alte cuvinte, cibernetica și succesele practice în construirea automatelor electronice se întemeiază și pe elucidarea principiului izomorfismului, a analogiei structurale, care în sisteme diferite ca substanțialitate determină similitudinea funcțională.

---

[3] N. Wiener, *Cibernetica*, Ed. Științifică, Buc. 1966, p. 53.

Studierea structurii în accepţiunea de sistem al relaţiilor dintre elemente a dus la elucidarea, în cadrul diverselor domenii de cercetare, şi a altor însuşiri ale structurilor cum ar fi: în biologie — automorfismul, sau, în chimie — polimorfismul (în cadrul acestuia — alotropia şi izomeria), ca fenomene structurale a căror cunoaştere are implicaţii practice

6. Masive date ale ştiinţelor particulare arată însă că o serie de procese ale realităţii naturale şi sociale, dar mai ales evoluţia, progresul, funcţiile din cadrul sistemelor sociale şi biologice nu pot fi descrise cu exclusivitate de conceptul de structură în accepţiunile relatate. Pe acest temei, în gîndirea teoretico-filozofică se conturează preocuparea de a elucida caracterul diacronic al structurilor, urmărind dezvăluirea procesualităţii structurii. În această ordine de idei, pentru cristalizarea reprezentărilor despre caracterul diacronic al structurii, se utilizează expresia de structură rezultativă.

Structura rezultativă — arată R. A. Zobov — poate fi definită ca unitate a legii sau a legilor, care guvernează schimbarea unui proces, cu ceea ce se realizează prin mecanismul acţiunilor într-o situaţie concretă[4]. Acest nou aspect al conceptului de structură îşi are temeiul său obiectiv, în sensul că mecanismul realizării unui tip de relaţii legice între elementele unui sistem se petrece în spaţiu şi în timp, avînd drept rezultat reliefarea sau potenţarea unor însuşiri şi laturi cu totul noi, pe care elementele luate în mod izolat nu le dobîndiseră, ele fiind rezultatul funcţionării sistemului în direcţia legilor devenirii, a evoluţiei, a dezvoltării lor.

Conceptul de structură în sensul de formaţiune materializată, ca şi acela de sistem, caracter şi mod al relaţiilor dintre elemente sugerează mai ales reprezentări despre cum arată la un moment dat tabloul interacţiunii structurii cu elementele; în schimb, structura în accepţiunea sa ultimă, concentrează atenţia cercetătorului asupra mecanismului, istoricităţii, progresului, schimbării structurilor în timp.

Într-adevăr, privite fiind prin prisma timpului, a succesivităţii schimbărilor, a ritmicităţii devenirii proceselor şi componentelor sistemelor, e uşor de observat că şi structura, sistemul de relaţii, care reunesc într-un întreg elementele componente, suferă schimbări, exercită influenţe considerabile asupra modificărilor ce se petrec în însăşi natura elementelor fenomenului. Cu atît mai mult este evident acest aspect în formaţiunile sociale şi organismele vii, în care prevalează sisteme de relaţii, structuri cu caracter diacronic, statistic. Este evident că modul de redare a schimbărilor şi devenirii nu poate fi altul decît conceptul de structură rezultativă.

Perspectiva folosirii acestui concept în dezvăluirea legităţii dezvoltării fenomenelor permite elucidarea faptului că funcţionarea şi funcţiile unui sistem sau ale părţilor sale sînt rezultatul conlucrării componentelor părţii sau întregului, iar funcţia însăşi sau funcţiile inerente

---

[4] R. A. Zobov, *Nekotorie voprosi teorii struktur i poniatie ţelogo*, vol. „Filosofia", Izd. Leningradskogo Univ., 1965.

unei piese de maşină, unui organ, instituţii, colectiv social, clase, depind în orice împrejurare — direct sau indirect — de structură, de sistemul de relaţii ce s-au stabilit între elementele componente, exprimînd activitatea sintetică a unor elemente determinate şi într-un anumit mod structurate. Schimbările ce survin în sistemul relaţiilor, al structurii, vor determina (în dependenţă de anumite împrejurări) schimbări adecvate în funcţionarea sistemului, în desfăşurarea funcţiilor părţilor sau chiar a sistemului.

Conceptul de structură rezultativă deschide, de asemenea, noi perspective polemicii şi cercetării istoricităţii legilor şi a legităţii sistemelor, mai ales a celor deschise, ca şi elucidarea mai nuanţată a integralităţii, a progresului şi progresivităţii. Unii cercetători încearcă să demonstreze, de pildă, faptul că mai progresistă se dovedeşte într-o anumită împrejurare acea structură, acel sistem de relaţii dintre elemente, care prin mecanismul său poate să realizeze în mod optim posibilităţile potenţiale (virtuale) ale elementelor ce alcătuiesc partea sau întregul. Abordarea structurală a procesualităţii formării şi dezvoltării diverselor laturi ale orînduirii socialiste, ale afirmării personalităţii şi dezvoltării capacităţilor sale creatoare deschide noi perspective cercetării sociologice, economice, psihologice etc.

Fără a pretinde exhaustivitate în abordarea problematicii definirii structurii, considerăm că prezintă interes teoretic şi ştiinţific de prim ordin elucidarea locului acestui concept între categoriile şi principiile filozofiei marxist-leniniste, ca şi aspectele modului în care analiza deterministă şi structurală se completează în chip logic şi necesar.

О ПОНЯТИИ СТРУКТУРЫ

(Резюме)

Автор статьи, исходя из данных наук и результатов некоторых философских размышлений о структуре, пытается мотивировать крайнюю необходимость определения понятия структуры без того, чтобы абсолютизировать ни одну из семантик, полученных этим термином в истории наук и философии. Подчёркивается полезность расшифровки некоторых из значений этого термина; подсказываются, также, препятствия, возникающие при попытке однозначно определить понятие структуры. Автор показывает, ссылаясь на доводы логического и фактологического характера, устойчивость понимания структуры: а) как способа, типа отношений между элементами или частями одной данной формации или системы б) как присущего монолитного единства между типом отношений и их опорой (то, что проф. В. И. Свидерский называет материализованной структурой) и в) как процессуальности и результата становления (то, что передаётся выражением результативной структуры).

Второй аспект (б) подсказывает эвристическое и практическое значение термина структуры в условиях, когда она противоположна функции, а первый аспект (а) имеет преимущество возможности выявления элементов и структуры, классификации типов структур, выяснения некоторых особых свойств систем (автоморфизм, изомерия, изоморфизм и т. д.). Одновременно, структурный анализ открывает новые перспективы для обсуждения многоструктурности систем, иерархии уровней организации и взаимодействия сущностей различных степеней.

Автор выявляет некоторые аспекты диахронического характера структур, подчёркивая полезность понятия результативной структуры в определении функции, прогресса, прогрессивности и интегральности.

SUR LE CONCEPT DE STRUCTURE

(Résumé)

Partant de données scientifiques et des conclusions de considérations philosophiques sur la structure, l'auteur s'efforce de motiver la nécessité impérieuse qu'il y a de définir le concept de structure sans rendre absolue aucune des valeurs sémantiques que ce terme a reçues dans l'histoire des sciences et de la philosophie; il souligne l'utilité de déchiffrer certaines des significations de ce terme; il suggère de même les difficultés que soulève la tentative de définir de façon univoque le concept de structure. L'auteur présente successivement, en faisant appel à des arguments d'ordre logique et à des faits, la persistance de la conception de la structure: a) comme mode ou type de relations entre les éléments ou les parties d'une formation donnée ou d'un système; b) comme unité intrinsèque (monolithique) entre un type de relations et leur support, leur rapport (ce que V. I. Sviderski nomme „structure matérialisée"); c) comme processus et résultat du devenir (ce que rend l'expression de „structure résultative").

Le second aspect (b) suggère la valeur heuristique et pratique du terme de structure dans les conditions où cette valeur est opposée à la fonction; de son côté, le premier aspect (a) présente l'avantage de permettre de dégager la dialectique des éléments et de la structure, de classifier les types de structure, d'expliciter certaines propriétés particulières des systèmes (automorphisme, isomérie, isomorphisme etc.). En même temps, l'analyse structurale ouvre de nouvelles perspectives à la discussion de la pluristructuralité des systèmes, de la hiérarchie des niveaux d'organisation et de l'intervention essentielle de différents degrés.

L'auteur relève certains aspects du caractère diachronique des structures, soulignant en particulier l'utilité de la notion de structure résultative pour la définition de la fonction du progrès, de la progressivité et de l'intégralité.

TIMP ȘI DEVENIRE

de

GHEORGHE BÎRSAN

Pornind de la înțelegerea conținutului categoriei de timp, ca unitate dialectică a duratei, succesiunii și a coexistenței fenomenelor, proceselor și stărilor, vom căuta să analizăm acest conținut precum și unitatea dialectică a determinațiilor realității, ce intră în el, în strînsă legătură cu devenirea și pe fundalul general al acesteia.

Înainte de a trece la o analiză mai amănunțită a conținutului categoriei de timp, menționăm că în literatura de specialitate timpul este înțeles fie numai ca durată, fie numai ca succesiune, fie ca durată și succesiune.

Considerăm că fiecare din aceste accepțiuni este unilaterală și nu ne poate da o înțelegere adecvată a conținutului categoriei de timp, atît de mult discutată și controversată.

Determinațiile realității — durată, succesiune și coexistență — ce intră în conținutul categoriei de timp, prin ele însele nu ne dau încă acest conținut, deoarece în diferite accepțiuni în care ele se utilizează, timpul este presupus ca existent, sau de multe ori se exprimă prin elemente spațializate.

Astfel, durata este deseori exprimată prin caracteristici și dimensiuni cantitative ce sînt proprii și spațiului și nu deosebesc durata temporală de întinderea de ordin spațial. De cele mai multe ori durata se exprimă prin elemente spațiale, ca: ceva ce se *întinde* atîta timp; ceva ce are *loc* într-un interval, etc. În *Enciclopedia filozofică* vorbindu-se despre timp se arată: „Procesele se deosebesc unele de altele nu numai după aceea cînd încep ele, ci și cît de mult se întind ele."[1] Nu rareori durata este definită ca timp, iar timpul ca durată. Așa de exemplu, în *Dicționarul enciclopedic român* la cuvîntul „timp" se arată: „Durată a unui fenomen"; la capitolul „Spațiu și timp" în legătură cu ultimul se arată: „Timpul are o singură dimensiune (durata), fiind de aceea ireversibil"[2]. În *Dicționarul*

---

[1] „Filosofskaia ențiklopedia", vol. 1 pag. 292.
[2] „Dicționarul enciclopedic român", vol. 4, pag. 467.

limbii române moderne durata este definită ca: „Perioadă de timp în care se petrece ceva, se desfășoară o acțiune; timp cît durează ceva", iar în *Dicționarul enciclopedic român* volumul IV, pagina 187, durata este înțeleasă ca „interval de timp delimitat de două evenimente, interval de timp în care se petrece un anumit fenomen" etc.)

De obicei prin durată se înțelege timpul fizic necesar pentru desfășurarea unui fenomen, proces, eveniment, exprimat cel mai frecvent în secunde, minute, ore, zile, ani etc. În toate aceste cazuri, așa după cum bine sesiza Askin, problema ce este timpul, rămîne încă nerezolvată.

După opinia noastră, pentru ca durata ca element definitoriu al timpului să exprime timpul, trebuie să fie privită ca latură a procesului devenirii. În acest caz durata ca unitate dialectică a cantității și calității exprimă, fie devenirea unui obiect, proces sau fenomen, fie existența obiectului, fenomenului sau procesului după ce el a devenit ceea ce este, fie o stare a lor.

În toate cazurile, durata exprimă starea calitativă a obiectului, fenomenului, procesului, acțiunii și interacțiunii. Tocmai datorită acestui fapt, durata nu există în sine, nu există în afara obiectelor, fenomenelor sau proceselor care durează, ci apare ca un *atribut al fenomenelor, proceselor, al stărilor,* deci al stărilor concrete ale existenței. Orice tendință de a privi durata ca avînd o existență de sine stătătoare, orice tendință de substanțializare a acestei însușiri a lucrurilor, nu poate să ducă decît la o interpretare greșită, idealistă sau metafizică (Newton, Kant, Bergson etc.).

Durata mai are și o altă accepțiune tot strîns legată de procesul devenirii, ea exprimînd ceea ce se continuă, ceea ce are trăinicie, ceea ce se păstrează (spus altfel, ceea ce durează). Tocmai în acest sens este utilizată noțiunea de durată în filozofia lui Bergson. Pentru Bergson durata constituie continuarea a ceea ce nu mai e în ceea ce e, trecerea lui „înainte" în „după". În accepțiunea de curgere neîntreruptă — specifică lui Bergson — durata exprimă în procesul devenirii doar continuitatea, ceea ce a permis filozofului francez să reducă timpul la durată; să formuleze valoroasa idee a continuei creativități, deoarece pentru el ceea ce este nu reprezintă o repetare identică a ceea ce a fost, ci o depășire, o reproducere pe baze noi, în alte condiții și cu alți parametri, a ceea ce a fost.

Datorită acestui fapt, nu împărtășim punctul de vedere conform căruia teoria bergsoniană a timpului ar reține doar nota de stabilitate, discontinuitate. Credem că în această critică nu se ia în considerare accepțiunea duratei ca ceea ce se păstrează — adică nu se ia durata în accepțiunea pe care Bergson o dă acestei noțiuni.

Dacă în această de-a doua accepțiune, legătura dintre durată și devenire este mai evidentă, ea nu lipsește nici în cazul primei accepțiuni. Dacă nu ar exista devenire, schimbare de conținuturi și esențe, dacă nu ar exista succesiune de stări, atunci însăși durata, înțeleasă ca expresie a stării calitative, nu ar avea sens.

Fiinţarea sau devenirea stării calitative — deci durata — are sens şi raţiune numai atunci şi acolo, unde şi cînd presupune existenţa altor stări din care şi pe baza cărora a devedit ceea ce este, şi alte stări pentru care starea dată — ce fiinţează — să constituie baza, fundamentul şi premisele potenţiale ale existenţei lor. Dacă nu ar exista schimbare şi mişcare, dacă totul ar fi dat odată pentru totdeauna, durata s-ar transforma într-un absolut, lipsit de orice determinaţii şi s-ar identifica cu inexistenţa.

Exprimarea cantitativă a duratei, fie prin comparare, (mai lung ca, înainte de, după, etc.) fie prin măsurarea cu ajutorul unui etalon (secunda, minutul, ora, ziua, anul, etc.) reprezintă raportarea diferitelor procese şi fenomene la mişcările uniforme ale altor obiecte sau corpuri (mişcarea pămîntului în jurul soarelui şi în jurul propriei sale axe, mişcarea nisipului sau a apei în vase special construite, mişcarea acelor ceasornicului etc.), mişcări de forme şi poziţii, nu de conţinuturi de care se face — în acest caz — abstracţie.

Această exprimare cantitativă a stărilor calitative ajutîndu-l iniţial pe om în viaţa lui cotidiană, a dus treptat la absolutizarea ei şi la declararea duratei ca existenţă de sine stătătoare.

Considerarea duratei ca esenţă deosebită a cărei expresie şi măsură este timpul obişnuit, are un profund caracter metafizic. Astfel Newton considera că durata este doar o altă denumire a „timpului absolut, adevărat, matematic, ce curge uniform prin sine însuşi şi după esenţa sa, a cărui măsură este timpul cotidian, pe care-l obţinem prin simţuri"[3].

Şi în filosofia lui Bergson durata este mistificată, transformată în fundament a tot ce există şi care dă naştere la tot ce există, un fel de α şi Ω a întregii lumi.

Vedem, din cele expuse, că privită ca aspect al procesului complex al devenirii (în ambele ei accepţiuni), durata constituie un atribut al realităţii, diferenţiate calitativ, şi deci un *element definitoriu al timpului.*

O altă notă definitorie a timpului este *ordinea succesiunii fenomenelor,* deşi nici ea, în mod izolat, nu ne dezveleşte încă natura specifică a timpului. Aceasta, pentru că noţiunea de ordine a succesiunii poate exprima, fie o înşiruire a stărilor una după alta, deci o ordine spaţială, fie o ordonare logică, fie o succesiune a numerelor, etc. În toate aceste cazuri noţiunea de succesiune nu exprimă timpul. Chiar raportată la timp, succesiunea în cea mai largă accepţiune a ei, înseamnă urmarea în timp a stărilor una după alta, ceea ce nu ne dezveleşte încă natura timpului, deoarece îl presupune.

Şi în acest caz, pentru a putea arăta că succesiunea stărilor este un element definitoriu al timpului, va trebui să o privim ca determinaţie a existenţei în devenirea ei, ca expresie a înlănţuirii stărilor calitative, ca trecere a lor una în alta. Trebuie menţionat, deci, că succesiunea stărilor apare şi se manifestă atunci şi acolo unde şi cînd este prezentă *apariţia de conţinuturi noi,* numai acolo unde se manifestă perpetua creare de

---

[3] I. Newton, *Principiile matematice ale filosofiei naturale,* Ed. Acad. R.P.R., Bucureşti, 1956, pag. 30—31.

noutate. În felul acesta timpul nu numai că se manifestă în mişcare dar este legat în modul cel mai intim de natura ei.

Este adevărat că această legătură între timp şi mişcare este privită, de cele mai multe ori, doar pe planul mişcării mecanice sau al celei fizice, manifestîndu-se sub aspectul dependenţei însuşirilor timpului de mişcare. Or, limitarea la această latură foarte importantă, clădită pe cele mai mari cuceriri ale fizicii contemporane, nu permite încă pătrunderea în esenţa legăturii dintre timp şi mişcare ca două atribute fundamentale ale existenţei, în primul rînd, pentru faptul că în aceste cazuri este vorba de mişcarea mecanică, de mişcare ca schimbare de formă şi poziţii, iar în al doilea rînd, pentru faptul că în aceste cazuri, nu este vorba de legătura dintre mişcare şi natura, esenţa timpului ca atribut al existenţei în general, ci de legătura dintre mişcare şi unele însuşiri şi proprietăţi ale timpului. (Askin sublinia că legătura dintre timp şi mişcare a fost în modul cel mai clar demonstrată de teoria relativităţii. „Acest efect fizic, spune Askin — e vorba de schimbarea însuşirilor timpului în funcţie de mişcare — ne arată că curgerea timpului generic este determinată de mişcare". Or, aceste legături nu vizează încă natura structurii temporale, iar curgerea timpului presupune timpul existent în afara mişcării, dar determinat de aceasta.)

Depăşirea acestei unilateralităţi se realizează numai pe baza înţelegerii unităţii dialectice a timpului şi devenirii ca două atribute ale existenţei. Timpul este legat — în acest caz — de mişcarea ce duce la apariţia de conţinuturi noi şi de noi structuri, el nefiind altceva decît „urzeala substanţială", „ţesătura" realităţii în cadrul căreia permanent apare ceva nou, inexistent anterior.

Deci, numai în măsura în care înţelegem timpul ca mod de structurare a realităţii, vom înţelege că el nu există alăturea şi paralel cu devenirea, vom înţelege că devenirea nu se raportează la timp ca la ceva existent, ci ea cuprinde, îmbrăţişează structura temporală, o generează prin însăşi existenţa sa.

Timpul este legat astfel de mişcarea în care apare noul — adică de dezvoltare.

Devenirea nu există acolo unde lucrurile rămîn ele însele, ea e prezentă acolo unde apare ceva nou, unde ceva inexistent devine existent. Însăşi succesiunea stărilor şi fenomenelor trebuieşte înţeleasă ca trecere a non-existenţei în existenţă şi de la aceasta la non-existenţă.

Trecerile între non-existenţă şi existenţă, ca bază a devenirii, au fost amplu expuse şi analizate încă de către Hegel, numai că, pentru marele dialectician, dezvoltarea putea avea loc şi în sfera atemporală, timpul fiind privit numai ca moment separat al dezvoltării. Cu alte cuvinte, pentru Hegel, existenţa numai în anumite împrejurări se manifestă, devine, se structurează temporal.

Această contradicţie, prezentă în filozofia lui Hegel, a fost sesizată încă de L. Feuerbach care arăta: „Filozofia speculativă a transformat în

formă, în atribut al absolutului dezvoltarea ruptă de timp. Dezvoltarea în afara timpului este egală cu dezvoltarea fără dezvoltare"[4].

Lumea se structurează temporal în sensul că în ea se produce naşterea perpetuă a noului, are loc procesul adăugării continue a ceva la ceea ce există, lumea nefiind ceva dat, ci ceva ce se autocreează continuu, devine continuu, autocreare, ce îşi găseşte expresia în succesiunea continuă de stări ca element definitoriu al timpului. De aceea nu timpul „curge" ci realitatea „curge", devine.

Pe bună dreptate scria Maria Reichenbach în introducerea la lucrarea soţului său, *Direcţia timpului:* „Timpul apare ca *curgere a lumii,* curgere ce ordonează evenimentele lumii fizice, străpunge prin conştiinţa noastră, obligînd-o să se adapteze acestei ordini"[5] (deşi aici timpul apare încă ca timp fizic).

Am afirmat mai sus că succesiunea stărilor se manifestă în procesul devenirii ca trecere de la non-existenţă (posibilitate) la existenţă (realitate) şi de la aceasta la non-existenţă. Pentru înţelegerea acestui proces, precizăm că noţiunea de non-existenţă nu reprezintă, din punctul nostru de vedere, ceva opus existenţei. Noi o folosim în accepţiunea posibilului realizabil şi a realului depăşit.

Dacă existenţa desemnează starea calitativă dată, ce fiinţează, ce a devenit şi se manifestă ca realitate, non-existenţa desemnează: a) ceva ce nu a devenit existent, deşi premisele pentru existenţa sa sînt date, ceva ce există doar ca posibilitate, ceva potenţial; b) ceva a cărei existenţă faptică este depăşită, ceva ce şi-a schimbat starea calitativă, ceva ce a devenit altceva decît realitatea dată, însă care a constituit şi constituie baza reală, condiţiile reale ale devenirii stărilor cantitative ce fiinţează, a devenirii existenţei reale.

În această accepţiune noţiunea non-existenţei caracterizează potenţele nerealizate ale realităţii — adică ceva ce încă nu a devenit real — precum şi stările depăşite, stările care au generat posibilităţile devenite realitate. De aceea, trecerea de la non-existenţă la existenţă este strîns legată de trecerea de la posibilitate la realitate. Realizarea posibilităţilor înseamnă depăşirea realităţii pe baza căreia a luat naştere şi crearea de noi posibilităţi. Aceste două treceri, non-existenţă — existenţă; posibilitate-realitate sînt două momente, laturi ale aceluiaşi proces de dezvoltare — *dezvoltare înţeleasă ca mişcare irepetabilă din punct de vedere calitativ, ca creare de perpetuă noutate.* (În legătură cu acest mod de înţelegere a dezvoltării se impun două precizări: a) Dezvoltarea ca atribut al existenţei, al realităţii în toate formele ei de manifestare, nu poate, după părerea noastră, să fie redusă numai la dezvoltarea progresivă, numai la dezvoltarea ca trecere de la inferior la superior, de la simplu la complex, la dezvoltarea înţeleasă ca mişcare mereu ascendentă. Această din urmă

---

[4] L. Feuerbach, *Opere filosofice alese*, vol. 1, pag. 123.

[5] H. Reichenbach, *The Direction of Time*, Los Angeles, 1956, pag. 11 (lb. rusă).

formă a dezvoltării este proprie numai unor domenii ale realității; trecerea de la materia anorganică la cea organică și de aici la materia vie cu întreaga ei evoluție; apoi la fenomenele sociale. Dar și în aceste domenii dezvoltarea trebuie înțeleasă ca unitate dialectică a laturii ascendente și descendente, a progresului și regresului. În întreaga materie anorganică, în procesele ce au loc în formațiunile stelare, dezvoltarea se manifestă, credem, într-un sens mult mai larg, în sensul mișcării ireversibile din punct de vedere calitativ. Vezi în acest sens S. T. Meliuhin: *O dialektike razvitia neorganiceskoi prirodi;* K. R. Rahmatulin: *Dialekticeskii materializm i sovremennaia astronomia;* P. P. Negulescu: *Destinul omenirii* etc.; și b) Noul, după părerea noastră, trebuie înțeles nu numai ca ceva superior, nu numai ca ceva mai complex decît formele structurale precedente, ci într-un sens mai larg, ca ceva ce nu a mai existat, ceva ce se manifestă în forma dată, cu însușirile și parametrii dați pentru prima oară. Numai astfel vom fi înțeles devenirea nu ca o schimbare de formă și poziții, ci ca o creare de perpetuă noutate, ca asimterie a stărilor calitative. (Vezi în acest sens și lucrarea lui D. D. Roșca: *Existența tragică*).

Timpul înțeles ca succesiune, ca ordine a succesiunii, (deși nu-l reducem la aceasta) nu apare ca o simplă urmare a stărilor, unele după altele, ci ca o interpătrundere a lor, o continuare și depășire a lor, o continuare a lui „înainte" în „după", cum afirma Bergson, ca relație între posibil și real.

În acest fel devenirea, ca trăsătură esențială a existenței își găsește expresia în succesiunea stărilor ca latură definitorie a structurii temporale.

Unitatea dialectică a *duratei și succesiunii*, ca elemente ce intră în conținutul categoriei de timp, redînd esența lui, caracterizează unitatea dialectică a stabilității și variabilității, a continuității și discontinuității. Succesiunea stărilor evidențiază latura dinamică — adică variabilitatea —, pe cînd continuitatea procesului devenirii — durata — fixează momentele stabilității. Cum stabilitea și variabilitatea, continuitatea și discontinuitatea nu pot exista decît în unitatea lor dialectică, ca momente ale devenirii, tot așa și durata și succesiunea nu pot exista decît în unitate dialectică.

Durata și succesiunea ca două determinații ale realității ce intră în conținutul categoriei de timp, nu se află față de devenire în raporturi identice. Dacă succesiunea exprimă în mod direct devenirea, durata o exprimă în mod indirect. Datorită acestui fapt, poziția bergsoniană ca absolutizare a duratei — chiar în accepțiunea subliniată de noi — se dovedește inconsistentă, cum inconsistentă se dovedește și poziția care reduce timpul, numai, sau în primul rînd, la succesiune. Astfel, dacă Askin are dreptate ridicîndu-se împotriva concepțiilor bergsoniene și a tuturor acelora care reduc timpul la durată, el nu are dreptate, după părerea noastră, atunci cînd reduce timpul la succesiune sau în primul rînd la succesiune. „Timpul exprimă înainte de toate — spune Askin — o ordo-

nare determinată în procesul existenţei obiectelor, succesiunea existenţei lor şi ca rezultat al acesteia, durata"[6].

Considerăm că, pentru ca succesiunea să fie ordonare, trebuie să presupună existenţa stărilor calitative, deci durata, dar şi aceasta nu poate exista decît în şi datorită mişcării (adică succesiunii).

Deci, cele două determinaţii ale realităţii ce intră în continuţul structurii temporale — durata şi succesiunea — se află nu în raport de subordonare ci în raport de interpătrundere şi interconditionare.

Am arătat, la începutul analizei noastre, că timpul pe lîngă aceste două laturi definitorii — durată şi succesiune — mai caracterizează şi o altă latură a realităţii, latură cel mai frecvent uitată şi neglijată, şi anume coexistenţa fenomenelor, proceselor şi stărilor.

La prima vedere s-ar părea că această determinaţie a realităţii — coexistenţa — nu ar avea nimic comun cu devenirea şi că ea ar exista doar ca o structurare spaţială, de unde şi tendinţa de a considera coexistenţa fenomenelor ca o trăsătură specifică şi chiar exclusiv spaţială.

Printr-o analiză mai atentă, se poate constata că şi coexistenţa este legată de procesul devenirii, de apariţia diferitelor structuri şi că de aceea este o determinaţie temporală. Această poziţie, aşa după cum subliniază şi Călina Mare, nu este nouă, întrebuinţîndu-se încă în filosofia lui Kant.

În procesul continuei deveniri a creării de perpetuă noutate, realitatea se diversifică, diferitele structuri devin ceea ce sînt, iar aceste structuri nu numai se succed unele cu altele, dar pot exista şi paralel.

În cadrul existenţei diferenţiate în structuri avem de-a face nu numai cu o „curgere liniară" a acestora, ci şi cu „volumuri" temporale, adică cu mănunchiuri, fascicule infinite de structuri existente simultan.

Considerăm că pe această bază se poate explica mai bine dublul raport existent între formele de structură ale materiei şi formele de mişcare corespunzătoare lor, raport de subordonare şi coexistenţă. Formele de mişcare nu numai că se succed unele după altele, nu numai că devin unele din altele, dar şi exisăt unele alăturea şi împreună cu altele. Apariţia materiie vii şi o dată cu ea a mişcării biologice, nu exclude existenţa simultană a mişcării fizice subatomice, a mişcării chimice, a mişcării fizice moleculare şi a formelor de structură respective.

Această observaţie este valabilă nu numai prin raportarea diferitelor forme ale timpului la timpul cosmic, dar şi în fiecare formă a timpului. Astfel, în cadrul timpului istoric avem de-a face cu o coexistenţă simultană a diferitelor structuri sociale. În cadrul unei orînduiri sociale, a unei anumite formaţiuni economice coexistă elemente ale diferitelor moduri de producţie, elemente aparţinînd diferitelor suprastructuri etc. Mai evidentă ni se pare manifestarea coexistenţei în planul timpului istoric sub forma raportului dintre generaţii, sub forma contemporaneităţii (de fapt contemporaneitatea este expresia coexistenţei diferitelor structuri pe plan social).

---

[6] I. F. Askin, *Voprosi vremenii*, Moscova, 1966, pag. 91.

În această perspectivă apare clar că unitatea dialectică a acestor trei determinații care se manifestă în procesul devenirii, în procesul schimbărilor de conținuturi și structuri, ne dă natura complexă a structurii temporale, iar timpul apare ca durată, succesiune și coexistență în unitatea și interdependența lor dialectică.

Legătura dintre timp și devenire se manifestă, însă, nu numai pe planul determinațiilor ce intră în conținutul categoriei de timp, ci și în unitatea stărilor timpului și orientarea lor.

Raportul dintre momentele timpului poate fi definit în esență pe două coordonate — una cantitativă și alta calitativă.

Din punct de vedere cantitativ relațiile dintre momentele timpului pot fi exprimate sub forma „între": Evenimentul B este cuprins între evenimentul A și C. În acest caz nu se pun în evidență deosebirile calitative dintre evenimente — ele sînt identice, au aceeași valoare calitativă — și de aceea nu se evidențiază încă orientarea în succesiunea temporală.

Un alt aspect al relațiilor cantitative între momentele timpului apare sub forma raportului între mai mare și mai mic și îmbracă în planul structurii temporale forma „înainte" și „după"; înaintea existenței date și după ea. În raport cu relația „între" aici apare deja orientarea ordinii momentelor timpului, se introduce ideea succesiunii lor; $t_B > t_A$ (timpul B este mai mare decît timpul A și deci după timpul A). În acest caz apare clar că timpul B succede lui A, că timpul A precede timpului B. De aceea este justă sublinierea făcută de H. Reichenbach că nu orice ordine este echivalentă cu orientarea în structura temporală — deși o asemenea orientare a ordinii structurii temporale de forma $t_B > t_A$ este încă pur cantitativă și se reduce la timpul fizic.

Raporturile dintre momentele timpului pot fi definite și pe o coordonată calitativă, coordonată în care orientarea, direcția structurii temporale să fie mai evidentă și în care se ia în considerare deosebirea dintre momentele timpului raportate la procesul devenirii. În acest caz structura temporală se manifestă sub forma a trei moduri ale timpului: trecut, prezent și viitor.

Dacă succesiunea spațială este succesiunea fenomenelor cu valori egale din punctul de vedere al existenței lor, succesiunea temporală se manifestă ca raport între precedent și succedent în procesul existenței, ea include relația între existent și ceea ce a existat, între existent și ceea ce va exista. Or, tocmai prezența acestor trei momente, trecut, prezent și viitor, dă specificul structurii temporale, structură ce nu are analog pe planul structurii spațiale.

În cadrul problematicii generale a timpului, categoriile de trecut, prezent și viitor, înțelegerea justă a conținutului lor și a raportului dintre ele, au o importanță principială, atît pentru înțelegerea justă a naturii și esenței timpului, a legăturii sale cu devenirea, cît și pe planul general al concepției despre lume, pe planul înțelegerii locului și rostului omului în lume.

În general, în definirea categoriilor de trecut, prezent şii viitor, nu se depăşeşte planul analizei cantitative. De cele mai multe ori trecutul este înţeles ca ceva ce a existat înainte de prezent, iar viitorul ca ceva ce apare după prezent (A. S. Meliuhin în *Materia v eio edinstve beskonecinosti i razvitii*, 1966). Această înţelegere se realizează încă pe planul „înainte" şi „după".

Înţelegerea acestor categorii şi a raportului dintre ele trebuie să pornească, după părerea noastră, de la raportarea categoriilor de trecut, prezent şi viitor — ca stări determinate ale lumii obiective — la unele sau altele din stările dezvoltării fără a ne limita la caracterizarea lor pe planul succesiunii pure.

Punctul de plecare pentru o asemenea înţelegere îl constituie interpretarea timpului ca atribut al existenţei, ca mod de structurare a realităţii în procesul continuei sale deveniri.

Nu timpul se mişcă, ci obiectele în procesul complex al devenirii lor se mişcă. În această mişcare se evidenţiază apariţia obiectelor şi fenomenelor, fiinţarea lor în această stare, ceea ce reprezintă prezentul, depăşirea existenţei date ca structură, trecerea în altceva. Continua procesualitate nu este altceva decît curgerea, trecerea de la trecut prin intermediul prezentului spre viitor. Stările timpului există în mod obiectiv, lor corespunzîndu-le stări determinate ale realităţii în procesul dezvoltării sale.

Pentru subiectivism trecutul, prezentul şi viitorul sînt trăsături cu exclusivitate ale conştiinţei, depind numai de alegerea de către subiect a momentului timpului. În general, pentru idealismul subiectiv este caracteristică reducerea timpului doar la prezent, singurul care are existenţă reală. Uneori este recunoscut ca existent şi trecutul şi viitorul, însă aceste două momente se deosebesc între ele în funcţie de mijloacele prin care noi obţinem informaţii despre ele. Despre trecut obţinem informaţii pe baza memoriei; pe cînd despre viitor pe baza aşteptării, aceasta fiind una din cele mai tipice poziţii subiectiviste (vezi, H. Reichenbach: opera citată).

După părerea noastră, deosebirea dintre trecut, prezent şi viitor, trebuie căutată nu atît în felul în care obţinem informaţii despre ele ci în structura complexă a realităţii, în procesul continuei deveniri, a continuei înnoiri a realităţii, în „neliniştea fără oprire", după expresia lui Hegel.

Ordinea, trecut, prezent, viitor, caracterizează relaţia obiectivă între stările fenomenelor în procesul dezvoltării lor. Stările fenomenului pe baza cărora şi din care a apărut ceea ce are existenţa dată, ceea ce fiinţează, reprezintă trecutul, non-existentul, ca existent suprimat, ... neexistentul ca rezultat care a ieşit dintr-o fiinţă: de aceea el are încă în sine modul determinat din care provine (spunea Hegel)[7].

Actul devenirii, al realizării, este acea stare veşnic mişcătoare, veşnic trecătoare a lumii materiale care se exprimă în noţiunea prezentului temporal.

---

[7] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, Ed. Acad. R.S.R., 1966, pag. 89.

Prezentul este o asemenea stare prin care se realizează trecerea între starea existentă și cea neexistentă, este actul realizării, actul trecerii posibilității în realitate. În acest fel prezentul, exprimă relativa stabilitate în procesul veșnicei schimbări. Această relativă stabilitate nu este o pură abstracție, ea are o bază obiectivă în natura discretă a lumii reale.

Neînțelegerea relativității prezentului, neînțelegerea faptului că prezentul fixează un moment din procesul devenirii, legînd trecutul de viitor, mijlocind, mediind trecerile de la posibilitate la realitate și de la aceasta la noi posibilități, constituie fundamentul unor interpretări subiectiviste.

Alunecarea spre subiectivism se produce la orientările care reduc timpul doar la timpul trăit, prezentul raportat la trăirile noastre, la percepția directă actuală. O asemenea interpretare e greșită în primul rînd pentru faptul că reduce timpul în general, ca atribut al realității, la timpul perceptual.

Prezentul se raportează întotdeauna la o oarecare stare dată, actuală, iar durata acestei stări definește „dimensiunile" prezentului — fiecare grup de fenomene avînd demensiuni specifice ale prezentului temporal.

Prezentul și momentul de timp — ca unitate structurală a timpului — are întotdeauna o valoare nenulă — în caz contrar existența unei stări calitative ar fi imposibilă. Pentru ca ceva să existe, să-și manifeste ființa sa, trebuie să aibă o anumită stabilitate, or tocmai această stare a stabilității relative reprezintă prezentul — oricît de mică ar fi durata și existența ei. Înțelegerea justă a acestui fapt are o importanță principială pentru explicarea raportului dialectic al continuității și discontinuității, al stabilității și variabilității în structura temporală. Neînțelegerea relativei stabilități în structura temporală duce la absolutizarea „curgerii timpului" și la mistificarea lui, iar pe această bază, uneori la concluzii și atitudini pesimiste, referitoare la rostul omului în lume. (Ion Petrovici, opunîndu-se concepției bergsoniene asupra timpului, se opunea totodată devenirii continue, creării de perpetuă noutate. În locul dinamismului structurii temporale, Petrovici prefera „așezarea calmă și stabilă a structurii spațiale". Astfel el scria: „E o adevărată tragedie pentru viața noastră, această structură etern curgătoare, după cum este o ciudățenie această existență, petrecută pe muchia unei clipe, care sosește grăbită din neființa viitorului, pentru a se revărsa îndată în neantul trecutului. Te întrebi cînd trăim și ce fel de trăire este aceasta, între două abisuri căscate, călărind pe un prezent care e și nu e, care vine o clipă pentru a pleca numaidecît")[8].

Tot pe această linie de gîndire se înscriu orientările care absolutizează viitorul, care transformă nemulțumirea față de prezent, de prezentul „insuportabil", prezentul izvor de „nemulțumire" și „insatisfacții", într-o continuă fugă după noutate, continuă fugă după viitor ca dezlegător de enigme, ca realizator a tot ceea ce prezentul nu a putut realiza.

---

[8] Ion Petrovici, *Ceva despre spațiu și timp*, în „Revista de filozofie", 3/1934, pag. 229.

„Fiecare generaţie se află între un trecut realizat şi devenit şi un viitor indeterminat — scria Bucur Ţincu. Trecutul este o realitate moartă. Deşi indestructibil, el nu mai oferă spiritului nici o surpriză. Viitorul însă este simbolul misterului, a ceea ce poate interveni ca neprevăzut şi se poate realiza ca posibil. În faţa viitorului omul încearcă un sentiment de revelaţie a destinului său şi a lumii" ... „Ceea ce prezentul oferă vieţii ca nemulţumire, nedreptate sau insuficienţă, îşi găseşte un plan de realizare posibilă în viitor"[9].

Aici greşeala, după părerea noastre, constă nu în nemulţumirea faţă de prezent şi speranţa într-un viitor mai bun, un viitor care va duce la realizarea multor fenomene nerealizate în prezent, ci în fragmentarea procesului istoric, în ruperea lui, în ruperea viitorului de trecut şi prezent. Greşeala constă deci în neînţelegerea continuităţii procesului istoric, în neînţelegerea faptului că viitorul nu poate să apară altfel decît fondat pe trecut şi prezent, că rupt de trecut şi prezent, însuşi viitorul apare ca iluzoriu.

Integrarea în prezent nu trebuie să însemne, însă, o rupere de celelalte dimensiuni ale timpului, ci dimpotrivă o mai puternică legătură cu ele. Numai astfel conceput, prezentul poate deveni o verigă necesară a lanţului evoluţiei sociale.

Tocmai privite prin această prismă, apar inconsistente şi în discordanţă cu mersul firesc al lucrurilor, orientările care absolutizează prezentul, de teama viitorului.

Opus acestor poziţii, materialismul dialectic susţine existenţa obiectivă atît a prezentului cît şi a trecutului şi viitorului. Dacă prezentul are caracter obiectiv prin faptul că desemnează etapa fiinţării obiectului, fenomenului sau stărilor lor, viitorul este obiectiv prin obiectivitatea potenţelor, al legităţilor şi necesităţilor realităţii obiective ce-l cheamă la viaţă, iar trecutul există nu numai pe planul conştiinţei — prin intermediul memoriei, chiar dacă e vorba de o memorie impersonală, înregistratoare — ci există în fenomene şi procese reale. Trecutul, după părerea noastră, nu este altceva decît prezentul materializat în altceva, el reprezintă urme, semne ale fenomenelor actuale. Astfel, inelele anuale sau şirurile de noduri la copaci nu sînt altceva decît expresii ale materializării prezentului depăşit, sînt urme, semne cu ajutorul cărora noi judecăm despre vîrsta copacilor.

În istoria societăţii omeneşti — şi de fapt în istoria oricărui domeniu al realităţii — asemenea „inele" şi urme sînt nenumărate. Pe baza urmelor, semnelor trecutului, se reconstituie deseori „prezentul" fenomenelor trecute. Descoperirile arheologice au, de fapt, menirea ca pe baza unor urme — materiale, procedee, tehnologii, construcţii, obiceiuri şi preocupări — să reconstituie prezentul unor civilizaţii, a unor etape, ere istorice etc.

---

[9] Bucur Ţincu, *Filozofia omului nou*, în „Gând românesc", 1934, pag. 326.

În lumina celor expuse mai sus, unitatea dialectică a trecutului, prezentului și viitorului, nu poate fi înțeleasă decît în strînsă legătură cu procesul continuei deveniri.

Înțelegerea unității dialectice a timpului și devenirii, fie prin intermediul conținutului categoriei de timp, fie prin înțelegerea unității momentelor timpului, dă posibilitatea omului să înțeleagă și să prețuiască structura temporală, să înțeleagă specificul timpului biologic, istoric, perceptual și raportul său cu timpul fizic. Aceasta pentru faptul că omul, ca ființă cugetătoare, reușește să se desprindă de realitate și să o privească oarecum din exterior. Pe de altă parte, structura temporală îi impregnează esență, îi determină destinul și în felul acesta — ca ființă concretă, istoric, trecătoare, omul poate să înțeleagă în mai mare măsură rostul și menirea sa în lume.

ВРЕМЯ И СТАНОВЛЕНИЕ

(Резюме)

Автор пытается проанализировать содержание категории времени сквозь призму диалектического единства её аспектов — длительность, последовательность и сосуществование. Подчёркивается, что эти понятия, взятые сами по себе, не дают ещё содержания категории времени, так как им приписываются разные значения, которые в большинстве случаев употребляются для описания пространства. Более того, как в способе определения длительности, так и последовательности, время предполагается существующим. Автор пытается проанализировать длительность и последовательность не со стороны их соотнесения к времени, а со стороны их содержания.

Автор статьи утверждает, что сосуществование является одной из определительных черт действительности, входящих в содержание категории времени. Так, сосуществование появляется не только как пространственное определение, но и как временное определение, и таким образом, можно говорить о временном объеме.

Определительные черты действительности — длительность, последовательность и сосуществование, — входящие в содержание категории времени, анализируются в тесной связи на общем фоне становления.

В тесной связи со становлением автор анализирует и соотношение между прошлым, настоящим и будущим, критикуя те направления, которые разрывают процесс становления, сведя время лишь к одной из его форм.

TEMPS ET DEVENIR

(Résumé)

L'auteur tente d'analyser le contenu de la catégorie de temps sous l'angle de l'unité dialectique des déterminations de la réalité à laquelle cette catégorie s'applique: durée, succession, coexistence. On souligne que ces trois notions, prises en elles-mêmes, ne nous donnent pas encore le contenu de la catégorie de temps, car il leur est attribué des acceptions différentes, le plus souvent spatiales. Bien plus, dans le mode de définition tant de la durée que de la succession, le temps est présupposé existant. L'auteur s'efforce d'analyser la durée et la succession non en les rapportant au temps mais par ce qu'elles sont elles-mêmes, par ce qu'elles désignent.

Il soutient que la coexistence est une des déterminations de la réalité qui entrent dans le contenu de la catégorie de temps. Ainsi la coexistence apparaît comme une détermination non seulement spatiale mais aussi temporelle, de sorte qu'on peut parler d'un volume temporel.

Les déterminations de la réalité — durée, succession, coexistence — qui entrent dans le contenu de la catégorie de temps sont analysées en étroite liaison avec le devenir, qui en constitue le fond.

Toujours en rapport étroit avec le devenir, on analyse en outre le rapport entre passé, présent et avenir et l'on critique les orientations qui brisent le processus du devenir en réduisant le temps à une seule de ses formes.

NOTE ŞI RECENZII

Alexandru Tănase, **Introducere în filozofia culturii.** Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1968.

Aplicarea concepţiei marxiste la diferitele discipline ale spiritului, la formele de istorie şi de cultură ţine de imanenţa conceptului ei, acela de metodologie generală.

Alexandru Tănase realizează prin lucrarea sa prima întreprindere de acest gen în literatura marxistă de la noi, înnodînd o tradiţie care prin raţionalismul ei cerea ea însăşi continuaţie superioară. Noutatea întreprinderii cere operaţii pe care o tradiţie ştiinţifică le implică. Avem în vedere o anume prolegomena în care autorul să justifice întreprinderea şi obiectul ei, să definească conceptele, să comunice planurile de desfăşurare a ideaţiei, să relaţioneze obiectul cercetării (să-l individualizeze şi să-l conecteze). Este operaţia pe care el o face cu probitate şi chiar cu anumită modestie circumspectă.

Raţiunea acestei discipline filozofice este profundă: bogăţia fenomenelor de cultură din societatea noastră şi dialectica spiritului ştiinţific în ipostaza de nevoie de sinteze impune efortul unificator în conceptul cel mai general, cel filozofic. Concepţia marxistă oferă infrastructura metodologică şi perspectiva luminătoare asupra fenomenului cultural prin asimilarea lui în procesul istoric-natural care este viaţa socială. La un nivel imediat se aplică principiile determinismului obiectiv şi caracterului social istoric şi de clasă al culturii, şi celui de autonomie relativă şi diferenţială al culturii. Pe această infrastructură metodologică trebuie să se ridice construcţia teoretică a unei discipline autonome care este filozofia culturii. Pentru a se determina în sine ea trebuie să se diferenţieze de celelalte discipline şi să se conexeze la ele. Diferenţa se aplică relativ la raportul cu sociologia culturii, antropologia culturală şi celelalte ştiinţe particulare ale culturii cu o conexie exterioară. Cu axiologia, filozofia culturii se află într-un raport de conexii interne, obiectul primei constituind momentul central al culturii. Obiectul filozofiei culturii îl constituie conceptul de cultură în definiţie genetică, structurală şi funcţională şi noţiunile lui corelative: valoare, civilizaţie, personalitate etc. Ea trebuie să răspundă întrebărilor: ce este cultura sub raportul originii sale, care sînt momentele constitutive şi componentele fundamentale, care îi sînt raporturile cu realităţile conexe (natură, societate, civilizaţie, personalitate). Este o interogaţie specific filozofică la care autorul răspunde de-a lungul celor peste 300 de pagini într-un mod în care fenomenul cultural apare unic şi unitar, diferenţele interioare fiind artificiale (de metodă) sau nejustificate. Se depăşeşte discriminarea neokantiană a ştiinţelor printr-o viziune nouă asupra ştiinţelor, adevărul şi valoarea ţinînd de natura integratoare şi finalizatoare a spiritului.

Cultura, ca ansamblu de produse cumulative ale cunoaşterii şi practicii umane, sub aspectul ei creator şi valoric se constituie, după autor, prin 4 momente definitorii: cunoaşterea (momentul gnoseologic); valoarea (momentul axiologic); creaţia (momentul creator, demiurgic); generalizarea socială şi asimilarea critică (momentul praxiologic). Aceste momente, determinaţii, îşi au mişcarea în spaţiul interacţiunii dialectice a obiectivului cu subiectivul, a realului cu idealul, în spaţiul dinamic al umanizării obiectivate şi al obiectualităţii umane, al omului ca fiinţă culturală. Premisa socială şi baza însăşi a culturii o constituie practica socială în multiplele ei determinaţii, întrucît este susceptibilă de generalizare şi transmitere în fapte de cultură. Ea nu se aplică mecanic ci prin dialectică cu termenul ei subiectiv: talentul ca demiurgie.

Definiţia conceptului de cultură în cele 3 aspecte (genetic, structural şi funcţional) este în genere bine rezolvată, dar funcţionează doar în marile ei piese. Dacă momentul gnoseologic al culturii îşi are apodictica lui, cel axiologic nu convinge întotdeauna şi nu are claritate, deşi rezolvă aspecte pe care axiologia nemarxistă le rezolvă fals sau le eludează. Punctul de vedere al autorului se epuizează în critica direcţiilor axiologice nemarxiste. Desigur critica presupune autodeterminare instrumentală şi ea există la autor, dar se finalizează prea fluid în construcţie. Pozitivă şi probă este deplina comprehensie acordată soluţiilor raţionaliste, nemarxiste şi multiplelor relaţionări ale valorii şi cunoaşterii în obiectul culturii. În detaşare pozitivă netă este rezolvată problema creaţiei şi a momentului praxiologic. Aici dialectica materialistă şi viziunea istoristă şi umanistă se aplică cu deplină pozitivitate.

Finalizat în valori de cultură, sistemul dinamic al culturii (reflex al atitudinii novatoare şi active faţă de viaţă ca obiect al muncii culturale) se determină ca posibilitate de civilizaţie. Dialectica internă a sistemului culturii (finalismul imanent al culturii ca umanism al culturii) duce la integrarea valorilor culturale în viaţa socială, în praxis, devin forme ale modului real de viaţă. Cultura ca civilizaţie îşi are şi o determinaţie exterioară, dar încorporată (condiţiile naturale de viaţă ale unui popor, societate, cele ştiinţifice, tehnice şi în prim rînd relaţiile sociale, gradul lor de optimizare pentru cultură). Civilizaţia apare ca dimensiune culturală a societăţii, ca unitate a societăţii şi culturii. Astfel că opoziţia metafizică dintre cultură şi civilizaţie apare lipsită de temei ştiinţific şi uman.

Ultima parte a lucrării (*„Cultura şi conştiinţa socială. Idealul cultural al epocii noastre"*) se bucură de o tratate largă, de echilibru în soluţionarea problemelor pe care le angajează, evitîndu-se riscurile tratării exclusive.

Lucrarea lui Al. Tănase este o realizare ce depăşeşte temerile începutului şi chiar ale autorului. Obiectul întreprinderii este într-adevăr foarte vast şi uneori îl copleşeşte pe autor. Momentul axiologic ar cere mai multă claritate, construcţie mai fermă (logică şi finalitate) şi poate mai mult spaţiu de tratare. Semnul unui bun început, al unui cîştig sigur pentru noi, are deplina evidenţă.

V. CĂTINEANU

Conştiinţa politică — un studiu sinteti

Iată o carte ce umple un gol în literatu noastră de specialitate. Această veche şi un ori prea uzată formulă nu trebuie, creder de astă dată ocolită, căci corespunde înto mai faptului: lucrarea căreia îi sînt cons crate aceste rînduri constituie un răspuns o cerinţă pînă acum neonorată de gîndire marxistă din ţara noastră — şi chiar, a putea adăuga, de cea internaţională —, cerinţa de a se elabora monografic probl matica conştiinţei politice a societăţii în g neral, a societăţii socialiste în particular. S chiar dacă, prin natura lucrurilor, o asem nea încercare nu poate constitui un răspur complet şi definitiv, ea deschide un drum p care sînt de aşteptat noi rezultate.

Problematica conştiinţei politice constitui o temă majoră a reflecţiei teoretice contem porane, situată în domeniul de interferenţ al sociologiei şi politologiei, în domeniul so ciologiei politice, în care autorul se afirmă prin această lucrare — ca şi printr-un şi de studii anterioare — ca specialist de cert competenţă. Cercetînd problematica conştiin ţei politice prin dubla prismă a categoriilo sociologice şi politice cu care e conexată autorul îşi aduce aportul la lărgirea, în ace laşi timp, a ariei tematice a reflecţiei socio logice şi politice marxiste.

Bogăţia informaţiei prelucrate situează car tea pe linia celei mai bune tradiţii universi tare. Autorul se mişcă cu siguranţă şi uşu rinţă într-o stufoasă literatură de specialitate marxistă şi nemarxistă, din ţara noastră ş de peste hotare, dovedind, alături de larg cunoştinţe, un ascuţit spirit de discernămînt El prelucrează critic cele mai variate vederi în funcţie de cerinţele desfăşurării propriilor sale raţionamente. În mişcarea de idei din politologia şi sociologia nemarxistă, autorul distinge elementele apologetice de cele critice la adresa capitalismului contemporan; separă cu grijă elementele pozitive, realiste din gîndirea unor autori de largă circulaţie ca Jaspers, Mills, Duverger etc., de ideile ce poartă pecetea opticii de clasă burgheze, foloseşte judicios primele şi respinge pe cele din urmă.

Lucrarea se înfăţişează ca o privire sintetică asupra cercului de probleme abordat, capacitatea de sinteză fiind una din cele mai importante calităţi de cercetător dovedite de autor. El prezintă tabloul amplu al legăturilor conştiinţei politice cu practica vieţii politice a societăţii, cu relaţiile şi instituţiile

[1] Nicolae Kallós, *Conştiinţa politică*, Editura ştiinţifică, 1968, 287 pag.

politice; cercetează locul şi rolul conştiinţei politice socialiste în structura şi dinamica de ansamblu a societăţii socialiste; evidenţiază complexitatea relaţiilor de interdependenţă dintre conştiinţa politică şi celelalte domenii ale conştiinţei sociale în general, dintre conştiinţa politică socialistă şi celelalte sfere ale vieţii spirituale a societăţii socialiste în particular.

Privirea sintetică oferită de lucrarea în cauză este intens alimentată prin capacitatea de analiză a autorului. În numeroasele probleme, analiza amănunţită îl conduce pe autor la formularea unor contribuţii proprii, unor vederi originale. Asemenea vederi se descoperă în legătură cu cercetarea naturii instituţiilor politice, a relaţiilor şi distincţiilor dintre practica politică şi conştiinţa politică, a structurii interne, „etajele" conştiinţei politice, a raportului dintre ideologie şi ştiinţă şi a relaţiei dintre judecăţile de valoare şi cele de constatare în teoria politică şi în alte chestiuni. Desigur, soluţiile propuse de autor contrazic, necesarmente, alte vederi în nişte probleme atît de controversate în cadrul şi în afara gîndirii marxiste deopotrivă. Trebuie însă recunoscută desăvîrşita probitate ştiinţifică a autorului care îşi delimitează cu limpezime poziţia cu referire la toţi preopinenţii importanţi, nerezumîndu-se să-şi enunţe vederile ci susţinîndu-le totdeauna cu o solidă argumentaţie.

Un postulat teoretic străbate întreaga carte: cel al autonomiei relative a valorilor, a imposibilităţii deducţiei integrale, analitice a unor clase de valori din altele. Opţiunea autorului pentru acest punct de vedere respectă, credem, spiritul concret al dialecticii şi permite evitarea sociologismului simplist în explicarea naturii valorilor politice. Poate însă că o formulare mai atentă ar fi permis evitarea impresiei de inconsecvenţă cu acest punct de vedere ce ni se pare fructuos (cf. pp. 219, 226).

Dintre problemele tratate ne-a reţinut în mod deosebit atenţia cea privitoare la relaţia dintre morală şi politică, problemă atît de larg, controversat şi pasionat dezbătută de-a lungul secolelor, problemă centrală a tuturor mişcărilor revoluţionare. Delimitîndu-se de concepţiile care afirmă primatul politicii asupra eticii sau invers, ca şi de cele care proclamă separarea lor absolută, autorul susţine convingător necesitatea solidarităţii celor două forme ale activităţii practice şi spirituale, evidenţiind posibilitatea unei atari solidarităţi în perimetrul şi pe temelia umanismului marxist, în cadrul transformării socialiste a societăţii. Credem însă că o subliniere în plus a deosebirilor dintre principiul corespondenţei reciproce dintre etică şi politică de-o parte, gradul şi formele concrete ale realizării în practică a acestui principiu, conform exigenţelor idealului comunist, de altă parte, ar fi sporit realismul şi vigoarea lucrării.

Dorim să credem că acest studiu despre conştiinţa politică va fi urmat în curînd, prin strădania lui Nicolae Kallós şi a altora, de o mai cuprinzătoare abordare a problematicii atît de actuale şi importante a sociologiei politice în ansamblul ei. Ca preludiu al unei asemenea încercări îşi dobîndeşte, credem, cartea de faţă întreaga semnificaţie.

ION ALUAŞ — ANDREI ROTH

Dr. Trofin Hăgan, **Sindicatele Unite din România. 1944—1947.**

Apărută recent în Editura politică, lucrarea pe care o prezentăm se adresează deopotrivă specialiştilor în ştiinţele sociale, studenţilor şi tuturor celor interesaţi să cunoască una dintre perioadele cu adevărat eroice din istoria mişcării noastre muncitoreşti — perioada primei etape a revoluţiei populare.

Lucrarea îmbogăţeşte literatura consacrată acestei perioade, abordînd o problemă mai puţin tratată pînă acum în literatura de specialitate şi anume, unificarea mişcării sindicale din România, contribuţia sindicatelor la refacerea economiei distruse de război şi la ridicarea nivelului de trai al maselor muncitoare.

Rod al unor îndelungate şi laborioase cercetări ale autorului, lucrarea pune în circuitul ştiinţific un vast şi inedit material de arhivă referitor la procesele intime care au avut loc în sînul mişcării sindicale din ţara noastră în această frămîntată perioadă istorică.

Scindată datorită elementelor oportuniste încă în anul 1923 prin Congresul de la Cluj, dar continuu preocupată de unitate şi presărată cu numeroase asemenea momente — ca cel din anul 1933 în lupta împotriva crizei economice, cel din anii 1936—1937 în lupta împotriva fascizării ţării, cel din anii 1939—1940 în lupta pentru apărarea independenţei şi integrităţii naţionale — mişcarea sindicală a găsit resurse pentru refacerea de-

finitivă şi completă a unităţii sale abia în condiţiile eliberării ţării de sub jugul fascist. Făurirea frontului unic muncitoresc la 1 Mai 1944 şi apoi condiţiile create în ţară după insurecţia armată, au făcut posibilă şi necesară totodată, înfăptuirea unităţii mişcării sindicale.

In lucrare se arată că rezolvarea sarcinilor imperioase ale momentului istoric dat şi anume recîştigarea independenţei şi integrităţii naţionale a ţării prin victoria asupra fascismului, instaurarea unui guvern democratic şi democratizarea întregii ţări, refacerea economiei distruse de război, înfăptuirea reformei agrare etc. puteau fi realizate de poporul român condus de către P.C.R. numai dacă clasa muncitoare, aflată în fruntea marilor bătălii, acţiona unită în cadrul sindicatelor. Iată deci uriaşa semnificaţie a actului de la 1 septembrie 1944.

Respectînd cerinţele unei tratări veridice a faptelor istorice, autorul prezintă paralel cu succesele obţinute pe linia unificării, piedicile prin care s-a încercat zădărnicirea acestui proces. Este vorba de acţiunile elementelor oportuniste din mişcare care au încercat să spargă din nou unitatea mişcării sindicale, de acţiunea duşmănoasă a partidelor „istorice", care, recurgînd la întreg arsenalul lor ideologic, răspîndeau în rîndul muncitorilor teze despre „neutralitatea sindicatelor", despre „sindicate libere" etc. Aceste teze nu au reuşit însă să oprească puternicul curent de opinie favorabil refacerii unităţii mişcării sindicale pe baza principiilor marxist-leniniste, a recunoaşterii rolului conducător al P.C.R.

Pasul înfăptuit în septembrie 1944 a creat condiţii pentru mobilizarea întregii clase muncitoare unite în sindicate la lupta pentru sprijinirea frontului antihitlerist, instaurarea guvernului democratic, înfăptuirea liniei de refacere a economiei naţionale lansată de Conferinţa Naţională a P.M.R. din octombrie 1944, realizarea măsurilor anticapitaliste din anii 1946—1947 — etatizarea Băncii Naţionale, introducerea controlului muncitoresc în întreprinderi, reforma monetară etc. Acţiunile hotărîte ale clasei muncitoare, ţărănimii, intelectualităţii, întregului nostru popor sub conducerea P.C.R. au asigurat înfăptuirea cu succes a sarcinilor primei etape a revoluţiei populare, creînd premisele trecerii la etapa revoluţiei socialiste. Autorul subliniază în lucrare că importanţa experienţei cîştigate de P.C.R. în procesul realizării unităţii mişcării sindicale, avînd la bază principiile marxist-leniniste, depăşeşte ca valoare teoretică şi practică graniţele ţării noastre. Astfel, făurirea unor organizaţii sindicale unice în condiţiile existenţei a două partide muncitoreşti pe temeiul F.U.M., constituie o aplicare creatoare a învăţăturii marxist-leniniste de către P.C.R. la condiţiile ţării noastre. De asemenea, atragerea intelectualităţii vechi, organizarea întrecerii patriotice şi a muncii voluntare, antrenarea unor largi categorii de oameni ai muncii la opera de refacere a economiei naţionale etc. au o valoare teoretică şi practică deosebită pentru mişcarea muncitorească, iar metodele şi formele noi de activitate folosite de sindicatele noastre constituie o experienţă revoluţionară devenită un bun al întregii mişcări muncitoreşti internaţionale.

IOAN CHIŞU

Sensul istoriei*. Problema *sensului* devenirii umane fiind fundamentală pentru filozofia istoriei, discutarea ei sistematică din perspectiva marxismului se impune acum, cînd disciplina amintită şi-a făcut reapariţia în dezbaterile teoretico-ideologice de la noi. Totodată un dialog pe această temă cu alte filozofii este necesar şi se poate dovedi fertil dacă este purtat cu îndemînare, adoptînd o atitudine fermă şi elastică în acelaşi timp. Lucrarea semnată de Radu Florian se înscrie în general pe aceste coordonate ca o contribuţie relevabilă.

În ordine teoretică, autorul subliniază judicios relaţia necesară dintre *conţinutul*, *cauzalitatea* şi *legitatea* procesului istoric, pe de o parte, şi *sensul* acestuia, pe de alta. Este, de altfel, premisa necesară de la care trebuie să pornească cel care vrea să elaboreze o *ştiinţă* despre devenirea semnificativă a realităţii umane, evitînd tentaţiile formulelor pur imaginare.

Dacă am înţeles corect textul, autorul consideră conceptul de *sens* drept unul sintetic, concret, posibil de stabilit numai parcurgînd în prealabil alte faze ale cunoaşterii. Realmente avem de-a face, ca să mă exprim astfel, cu un *concept-cupolă*, care rezumă sau vrea să rezume în sine întreaga noastră ştiinţă despre existenţa umană.

Circumscrierea sensului istoriei, arată pe bună dreptate autorul, reclamă nu saltul

* Radu Florian, *Sensul istoriei*. Bucureşti, Editura Politică, 1968.

dincolo de determinism într-un finalism indemonstrabil, avansat şi susţinut de filozofia idealistă şi de teologie, ci înţelegerea caracterului dialectic (amecanicist) al *determinismului social* (cf. spre exemplu, p. 101).

Repudiind teza finalistă după care ar exista un *scop — limită* prescris naturii (inclusiv naturii *sociale*), autorul recunoaşte întemeiat relaţia intimă, dialectică dintre *sens* şi un *scop imanent acţiunii umane*. În acest înţeles scopul apare ca proiecţie în viitor a intereselor, dorinţelor, aspiraţiilor individuale sau colective (grupale, de clasă), ca anticipare conştientă a rezultatelor viitoare ale acţiunii, anticipaţie ce se întemeiează, într-un grad sau altul, pe *cunoaştere*, mai precis care se *poate* întemeia pe cunoaştere. Subliniez că laitmotivul întregii lucrări este ideea după care marxismul reprezintă astăzi summum-ul *cunoaşterii* şi *conştiinţei* omenirii despre istorie şi societate, despre sensul devenirii istorice şi despre ţinta supremă a progresului în epoca noastră.

Sensul, apreciază judicios autorul, este un atribut al existenţei umane, mai precis al *acţiunii* (activităţii) omului, în măsura în care e vorba de o existenţă (acţiune) *conştientă*. Calitatea specifică a realităţii umane este, scrie autorul, de a fi „existenţă conştientă, pentru sine". „Sensul activităţii umane exprimă calitatea ei de a exista nu numai în sine ca obiect, — ca orice alt domeniu al mişcării realităţii obiective —, ci şi pentru sine ca subiect sau existenţă conştientă, sistem de relaţii şi procese la care oamenii se raportează continuu" (p. 68). Problema însăşi a sensului istoriei, socoate autorul, s-a pus şi a putut fi pusă numai „o dată cu formarea conştiinţei existenţei istoriei" (p. 7).

Aşadar, întrucît omul a devenit *subiect* — se subînţelege, conştient —, el devine capabil să se autodetermine iar activitatea sa capătă sens, ca plămădire, creaţie a valorilor materiale şi spirituale (p. 71).

Dar această realitate (activitate) socială este totodată, continuă autorul, o *totalitate*, în care se îmbină organic latura practic-obiectivă cu cea spiritual-subiectivă (conştientă). Pe de altă parte „activitatea socială, în ansamblul ei, cît şi fiecare domeniu în parte are *caracter funcţional*", care nu e un produs subiectiv ci depinde de „locul specific al domeniului dat în procesul făuririi de către oameni a propriei lor vieţi" (p. 70, 71).

Alături de *atributul-subiect*, caracterul de *totalitate* şi *funcţionalitate* conferă, aşadar, *sens* activităţii umane (p. 71).

Societatea apare astfel, supusă unui determinism *specific*, expresie a relaţiei şi unităţii dintre laturile subiectivă şi obiectivă a vieţii sociale, dintre necesitate şi finalitate, relaţie plurimediată (p. 126). *Medierea* apare, deci, într-un alt context drept trăsătură diferenţială a determinismului social în raport cu cel fizic. „Specific cauzalităţii sociale este faptul că necesitatea istorică, sursa direcţiei dezvoltării societăţii, care apare în interiorul modului de producţie, produce efecte nu în mod direct, dintr-o dată, simultan în întreg organismul social, ci prin transmiterea ei în forme particulare în toate domeniile societăţii, prin transformarea ei dintr-o *necesitate economică în una social-integrală*, dintr-una obiectivă în una pe care o putem denumi obiectiv-subiectivă" (p. 126).

Practica socială, încadrată într-un determinism suplu şi într-un anume sens deschis, permite, argumentează judicios autorul, intervenţia liberă a omului în construirea propriului său destin, a sensului existenţei sale *şi* datorită *multiplelor posibilităţi* oferite de realitate, ceea ce atrage după sine posibilitatea *opţiunii* indivizilor, claselor, grupurilor sociale şi responsabilitatea acestora. Din păcate această idee e prea sumar expusă, mai degrabă pusă fără a fi dezvoltată, ceea ce diminuează forţa ei convingătoare.

Analizînd şi alte aspecte ale determinismului social, ale structurii sociale globale în capitalism şi socialism, a relaţiilor interclasiale, dintre naţiuni, a creaţiei valorilor materiale şi spirituale, autorul ajunge, mi se pare, la următoarea concluzie-definiţie: „Esenţa înfăptuirii sensului istoriei rezidă... în dialectica transmiterii acţiunii necesităţii în toate domeniile societăţii, a transformării ei dintr-o necesitate economică în una socială integrală, într-o necesitate obiectiv-subiectivă, în realizarea ei în activitatea social-politică transformatoare, creatoare şi revoluţionară a forţelor sociale progresiste" (p. 143—144); conceptul de sens „*dezvăluie specificul istoriei umane de a fi un proces de dezvoltare ce se formează pe fiecare treaptă istorică a lui, caracterul ascendent, progresiv al acestei direcţii*" (p. 123).

În lumina unei atari definiţii este apoi discutată pe larg problema sensului (a *construirii* sensului) societăţii contemporane, a raportării diverselor clase şi mişcări sociale din zilele noastre la acest sens, a locului naţiunii în creaţia istorică actuală, a superorităţii socialismului faţă de capitalism.

*

O notă distinctivă a lucrării recenzate este patosul, tonul militant în afirmarea tezelor marxiste în problemele abordate. Acest ton străbate întreaga argumentaţie teoretică, dar devine deosebit de intens atunci cînd autorul dezvăluie implicaţiile moral-politice ale diverselor teze filozofico-sociologice, în primul rînd a celor nemarxiste, atunci cînd relevă sensibilitatea de maximă acuitate la problema sensului devenirii istorice a claselor, a forţelor sociale progresiste, a naţiunilor în luptă pentru dezrobirea şi afirmarea lor liberă.

Acest patos, însoţit de un optimism teoretic şi practic-moral împins prea departe prin anume artificii polemice, duce uneori la exagerări, în primul rînd în critica filozofiei nemarxiste a istoriei (Rickert, Jaspers, Sartre, Aron, Toynbee).

Din punct de vedere metodologic aceste exagerări de apreciere provin, mi se pare, din adoptarea unui vechi procedeu, anume acela al stabilirii unei legături prea directe între tezele teoretico-filozofice şi poziţiile practic-politice reale sau presupuse ale „celorlalţi". Aceasta pe de o parte. În acelaşi timp autorul, în pofida unor afirmaţii explicite la care noi aderăm total, caută prea direct, fundamentare teoretico-filozofică foarte generală pentru poziţii politice socialiste concrete.

Pentru a înţelege ceea ce vreau să spun în continuare este necesară precizarea că se poate disocia *problema sensului istoriei contemporane*, esenţa căruia constă în trecerea de la capitalism la socialism, sens bine conturat în doctrina marxistă, de *sensul devenirii istorice în ansamblu*, care, orice am spune, nu se găseşte la acelaşi nivel de elaborare, ca prima problemă. Şi nu cred că opţiunea pentru comunism, delimitarea critică, deci, de anticomunism reclamă stabilirea unei legături prea directe, de necesitate riguroasă sub toate aspectele, între *sensul devenirii globale a istoriei* şi sensul istoriei contemporane. Neputinţa relativă a inteligenţei umane de a determina *astăzi* caracterul viitor, limitat sau nelimitat al progresului social, nu văd de ce ne-ar împiedica să optăm *acum, astăzi* pentru progresul socialist, impus cu evidenţă de condiţiile actuale tehnico-economice şi de exigenţele morale ale omului. Dacă am aştepta elucidarea deplină a formulei generale a sensului devenirii istorice am amîna sine die acţiunea (inclusiv cea revoluţionară) a omului.

Este, cred, de asemenea justificată repudierea acelor puncte de vedere subiectiviste, agnostice din filozofie care sînt în evidentă nepotrivire cu cunoştinţele noastre *verificate* despre societate sau cu exigenţele etice ale umanismului.

Dar există încă probleme integral sau parţial nesoluţionate, probleme intim legate de conceptul central al lucrării lui Radu Florian. O inventariere a lor l-ar fi făcut poate mai prudent, mai echitabil în prezentarea altor puncte de vedere din filozofia istoriei. Să amintesc două dintre ele.

Din unghi de vedere ontologic determinarea sensului devenirii istorice este condiţionată de elucidarea *naturii timpului* (inclusiv a timpului istoric). Or, dacă omul are la dispoziţie *geometria* — model spre care tind încă toate ştiinţele — nu avem în schimb la dispoziţie o *cronometrie*, elaborată la acelaşi nivel de rigoare şi evidenţă ca şi geometria, cronometrie care să fie o ştiinţă a structurii, direcţiei, sensului timpului şi care să reprezinte un punct de plecare solid în consideraţiile noastre despre devenirea istorică.

O altă problemă spinoasă, cea a *valorilor şi a judecăţilor de valoare*, este, după părerea mea, prea sumar prezentă în lucrare, deşi noţiunea de sens nu este inteligibilă în afara corelaţiei sale cu cea de valoare. Din acest punct de vedere o analiză mai nuanţată, mai amplă a axiologiei contemporane ar fi fost deosebit de utilă.

În măsura în care autorul ar fi abordat mai analitic aceste şi alte probleme necesare pentru circumscrierea conceptului de *sens a istoriei*, critica unor concepţii filozofice şi formularea propriilor opinii ar fi cîştigat în consistenţă, nuanţe. Conştiinţa decalajului dintre *dorinţa de a şti* (oricît ar fi ea de puternică şi legitimă) şi *putinţa de a cunoaşte astăzi* problema sensului universal al devenirii istorice nu trebuie pierdută dacă nu vrem să ne apropiem în mod periculos de — vorba autorului! — *mitologie*.

Observaţiile critice, sau poate mai corect: dezideratele mele faţă de elaborarea acestei deosebit de complicate teme nu sînt de natură să scadă din meritul incontestabil al autorului de a o trata la un nivel teoretic ridicat; cartea lui Radu Florian se situează printre lucrările cele mai reuşite din cîte s-a scris la noi în ultimul timp în domeniul filozofiei istoriei şi al filozofiei sociale. Prin observaţiile mele am dorit doar să formulez pentru toţi cei care se ocupă de această problematică — nu în ultimul rînd pentru mine însumi — acele puncte cărora li se potriveşte dictonul: Hic Rhodus, hic salta.

ION ALUAŞ

Ion Banu, **Filozofia Orientului Antic.** De cele mai multe ori, problema gîndirii filozofice a popoarelor orientale, atunci cînd nu s-a ignorat total, s-a pus în chip derivat, în legătură cu începuturile filozofiei eline. Mai totdeauna comparaţia a servit pentru a evidenţia superioritatea elină în materie de cugetare, originalitatea absolută a acestei cugetări care nu are antecedente capabile să-i lămurească naşterea. S-a mers mai ales pe ideea că, din punct de vedere cultural, ceea ce au găsit grecii în Orient reprezintă o premisă prea săracă spre a ne putea explica formarea bogatei lor gîndiri. Orice legătură fiind tăiată în felul acesta, ruptura Orient—Grecia era totală. Gîndirea orientală din care, de-a lungul întregii sale istorii de la Thales şi pînă la Plotin, filozofia elină s-a inspirat, se face vinovată doar de a fi transmis nişte materiale brute ale cunoaşterii, neprelucrate raţional, acoperite de o zgură mitico-mistică. Cariera lungă a acestor idei porneşte încă din antichitate de la Diogene Laertios.

În epoca modernă ideea superorităţii filozofice a elinilor s-a impus prin imensul prestigiu al lui Hegel. În prelegerile sale istoria „adevăratei" filozofii îşi face debutul prin Thales, primul ei autentic reprezentant. Orientalii nu ating după Hegel limitele superioare ale gîndirii în formă conceptuală, strădaniile lor mişcîndu-se doar în cadrele strîmte ale unor reprezentări cu caracter generalizator. Generalul conceptului nu se deschide minţii orientalilor, a căror gîndire mai mult decît o „filozofie" e un soi de „înţelepciune" a vieţii. De la Hegel, ideea a trecut la aproape toţi istoricii germani ai filozofiei, mai ales la cei din posteritatea hegeliană. Printre aceştia, Ed. Zeller a făcut enormă risipă de erudiţie spre a sprijini teza absolutei originalităţi filozofice a elinilor pe o argumentaţie de ţinută ştiinţifică. Hegel, ultimul mare raţionalist al gîndirii moderne, săvîrşea o gravă eroare, prin abaterea de la principiile de bază ale raţionalismului de tip averroist-cartezian ce afirma unitatea absolută a raţiunii, ca „lucrul cel mai drept împărţit" între oameni. Din acest principiu al universalităţii şi unităţii raţiunii derivă obligaţia pentru raţiune ca ea să parcurgă pe drumul ascendent al istoriei, aceleaşi faze, universale şi ele, îndrumate de aceeaşi legitate. Gîndirea elină ca şi cea orientală, din perspectiva unei concepţii consecvent raţionaliste, ar fi trebuit să străbată în acest caz aceleaşi momente, de valoare universală. Istorismul hegelian suferă astfel de o îngustare, caracterul lui de universalitate limitîndu-se prin restrîngerea valabilităţii sale doar la mediul filozofic elin.

Misiunea de a repara eroarea istoriei burgheze a filozofiei a revenit marxismului. Istoria marxistă a filozofiei este cea care a restabilit în mod cu totul ştiinţific adevărul despre valoarea şi importanţa gîndirii orientale. Cartea profesorului român Ion Banu reprezintă în acest sens o realizare ce aduce o contribuţie preţioasă. Ea se înscrie cu certitudine într-un context larg de preocupări ale istoricilor filozofiei de formaţie marxistă, de a pune în evidenţă moştenirea de gîndire a vechilor culturi orientale. De la început autorului unei asemenea cărţi i se cere luarea unei atitudini de concepţie. Situat pe poziţiile mai elastice ale raţionalismului de tip marxist, prof. I. Banu respinge categoric punctul de vedere îngust europocentrist. O istorie a filozofiei universale trebuie să realizeze această condiţie a universalităţii prin însuşi obiectul ei care trebuie să cuprindă întreaga arie în care gîndirea omenească s-a înfiripat, fie chiar timid la început, sub forma filozofiei. Metoda utilizată de istoricii burghezi ai filozofiei care se mărginesc la investigarea unui singur climat filozofic, în speţă cel european, resimte după prof. I. Banu, lipsuri nepermise ce trădează fisuri de concepţie. Doar de pe poziţiile de gîndire ale raţionalismului marxist se poate da o justă apreciere istoristă a progresului filozofic al omenirii. Din cercetarea istoriei universale a filozofiei se poate extrage, ca din cunoaşterea oricărui domeniu de realitate, legităţi, a căror valabilitate se poate extinde şi asupra spaţiului de gîndire din Orient. Raţiunea omenească înfăţişează o strînsă unitate şi un caracter de neştirbită universalitate; desfăşurarea ei istorică înregistrează aceleaşi etape pretutindeni. În modul acesta se pot anexa istoriei filozofiei spaţii rămase albe, neexplorate în trecut.

Universalul pe care îl oferă istoria filozofiei este unul concret, îmbogăţit de prezenţa întreagă a diferenţelor particularilor pe care-i cuprinde. Prima urmare de ordin metodologic a acestei situaţii este împrejurarea că e „inaplicabil principiul în virtutea căruia generalul ar putea fi desprins din studiul unui singur individual... Trebuie păşit aşadar la inventarierea şi studiul tuturor individualelor sau măcar a (!) celor mai semnificative dintre ele". Constatarea prezenţei unui universal concret în conţinutul viu al istoriei filozofiei se converteşte pe planul cercetării în nevoia de a căuta dife-

rente specifice care individualizează fiecare fenomen, fixîndu-i specificitatea. Autorul cărţii stăruie îndelung asupra unor motive care alcătuiesc substanţa uneia sau alteia din filozofiile orientale luate sub privire: Mesopotamia, Egipt, China. Minuţioase analize redau sensuri universale şi diferenţe specifice, reconstruind din împletirea universalului cu individualul, imaginea concretă cît mai posibil plină, a vechii gîndiri din Orient.

Îmbogăţită în volumul următor prin includerea gîndirii indice, iraniene, a popoarelor Americii precolumbiene, cercetarea prof. I. Banu va reprezenta o meritorie contribuţie a ştiinţei româneşti la o problemă de interes universal.

VASILE MUSCĂ

O faţetă inedită a dialecticii raţionale.

În Editura ştiinţifică a apărut, în anul 1968, o scurtă introducere în epistemologia neoraţionalistă, pe care o datorăm Clarei Dan[1].

Cunoscută prin studiile anterioare închinate filozofiei intuiţioniste, fenomenologiei şi neopozitivismului, Clara Dan se remarcă de această dată prin analiza unor gînditori mai apropiaţi de filozofia marxistă — şi anume: Gaston Bachelard, Jean Piaget, Ferdinand Gonseth.

Scurtă, dar densă şi profundă, această lucrare de filozofie comparată realizează o analiză diferenţiată a celor trei gînditori raportaţi unul la altul, pe fondul unei permanente referiri la filozofia marxistă contemporană, reţinută sub aspectele ei cele mai interesante şi înnoitoare (flexibilitatea în interpretările generale, îmbinarea ideii de reflectare cu cea de creativitate, suplinierea aportului constructiv, creator al subiectului, interpretarea complexă a relaţiei dintre ideal şi material, distincţia dintre demersul investigaţiei ştiinţifice şi rezultatele ei).

Analiza diferenţiată permite autoarei să fixeze o scară a valorii celor trei gînditori, reliefînd apropierea mai directă, mai evidentă a lui Ferdinand Gonseth de ceea ce poate reprezenta astăzi idealul unei gîndiri filozofice, pătrunse de autentică dialectică şi de autentic realism.

Alături de acesta, Clara Dan situează — pe bună dreptate — pe Jean Piaget, psiholog, epistemolog, filozof foarte interesant, creatorul direcţiei de epistemologie genetică, în figura căruia recunoaşte una din personalităţile cele mai remarcabile ale filozofiei generale contemporane. După părerea oricărui cititor avizat, este cu totul îndreptăţită constatarea critică pe care o face Clara Dan referitor la fondul ideilor directoare ale lui Jean Piaget, şi anume: că el se lasă deseori atît de dominat de rolul structurilor operaţionale ale subiectului în perspectiva lor genetică, încît ajunge să-l exagereze în dauna principiului obiectivităţii.

Spre deosebire de Gonseth, Jean Piaget nu poate desprinde nici contribuţia metodologică a principiilor filozofice în epistemologie, pledînd cu toată căldura pentru prioritatea epistemologiilor particulare interne, adică izvorîte din preocupările disciplinelor particulare şi desprinse de filozofare.

Remarcînd aceste neajunsuri, Clara Dan notează în acelaşi timp că asemenea exagerări au loc deseori cînd o operă mare îşi înghite creatorul, descoperirea descoperitorul. Important este ca lectorul avizat şi lucid să reţină ceea ce e viabil înlăturînd, pe cît posibil, exagerările extrapolărilor sau ale unilateralizărilor. O astfel de decantare permite — în cele din urmă — sublinierea contribuţiei reale a lui Jean Piaget la edificarea unei epistemologii sprijinite pe cercetări experimentale de psihologie genetică, epistemologie care i-a permis să releve diverse aspecte ale rolului subiectului epistemic.

Examenul atent şi nuanţat al poziţiei celor doi gînditori, înclină balanţa aprecierilor pozitive spre soluţiile oferite de Ferdinand Gonseth.

A treia figură, de care se ocupă Clara Dan în lucrare, e figura lui Gaston Bachelard, cel mai îndreptăţit dintre toţi să poarte denumirea de neoraţionalist. Cred că şi în cazul lui Bachelard, Clara Dan are dreptate reliefînd o anumită rigiditate a interpretării dublată de o viziune de ansamblu în care soluţiile materialiste nu se conturează prea clar.

La capătul lecturii — instructive şi stimulatoare totodată — pentru propria gîndire a cititorului, se ridică un semn de întrebare major: dacă există o suficientă îndreptăţire a grupării tuturor acestor trei gînditori sub denumirea de neoraţionalistă. Rezervele provin din faptul că această denumire, potrivită pentru Gaston Bachelard, se dovedeşte a fi cu totul insuficientă în cazul lui Jean Piaget, la care activismul subiectului este mult mai complex înţeles şi mai cu seamă

[1] Clara Dan, *Neoraţionalismul*. Introducere în epistemologia neoraţionalistă, Bucureşti, Editura ştiinţifică 1968.

în cazul lui Ferdinand Gonseth. Pentru aceştia doi din urmă, care de altfel reprezintă obiectivul central al cărţii, e mult mai potrivită caracterizarea prin prisma dialecticităţii lor autentice şi prin apropierea de materialism. Ar fi vorba mai curînd de un realism dialectic decît de un neorationalism — pur şi simplu. Dar această constatare critică nu micşorează valoarea lucrării, care s-a înscris pe linia unei reuşite reconsiderări a filozofiilor dialectice ale secolului nostru, ce îşi sug seva fertilităţii din ştiinţă şi se întorc cu rodnicie metodologică asupra acesteia.

CĂLINA MARE

Încă o carte despre structură şi structuralism*. Reputat specialist în problemele matematicilor sociale, R. Boudon, profesor la Sorbona, adaugă un nou şi dens studiu la seria lucrărilor sale consacrate acestui domeniu de avangardă al ştiinţei consolidării armăturii metodologico-tehnice a disciplinelor sociale în general.

Eseul sociologului francez are incontestabil meritul de a pune tranşant şi într-un mod nou problema atît de controversată a structuralismului şi a metodelor sale în descifrarea fenomenului social. Prin el profesorul Boudon urmăreşte degajarea valorii ştiinţifice a conceptului de structură — pivotal în disciplinele sociale astăzi —, delimitîndu-l de acel uzaj abuziv care face din el punctul de plecare al unei inflaţii structuraliste în limbajul disciplinelor socio-psihologice contemporane, mai mult, al unei „noi mistici" (pag. 12) de către aceia pe care autorul îi botează „structuralişti magicieni" (pag. 216).

Ce metodă propune el în acest scop? Una de inspiraţie matematică şi pozitivistă în acelaşi timp. De aici rigoarea, personalitatea, dar şi carenţele tentativei lui R. Boudon.

Eseul debutează cu constatarea că, dincolo de polisemia reală şi haosul aparent în folosirea termenului de structură, se poate ajunge — şi s-a ajuns efectiv — la o definiţie mai mult sau mai puţin universal-acceptabilă, similară celor formulate de Piaget sau Flament, şi care în esenţă conţine elementele definiţiilor în circulaţie şi la noi (în manuale, articole etc.).

Dar după opinia savantului sorbonard o astfel de definiţie („o structură este un ansamblu de elemente între care există relaţii de aşa natură încît modificarea unui element sau a unei relaţii atrage după sine modificarea celorlalte elemente sau relaţii" etc.), e „atît de săracă şi banală" (pag. 15), încît nu ne dezvăluie semnificaţia ştiinţifică actuală a conceptului, neputînd explica succesul real obţinut de analiza structurală într-o serie de discipline cum ar fi lingvistica, antropologia etc. Într-adevăr ne putem întreba, împreună cu autorul, de ce ideea structuralităţii, atît de veche în cugetarea europeană, n-a dus efectiv la constituirea unor teorii *ştiinţifice* decît în secolul nostru? Teza aristotelică a organicităţii biologicului, spre exemplu, sau cea similară a vitalismului n-au făcut „să avanseze cu o iotă — (asupra acestei „iote" vom reveni, n.n.) — cunoaşterea fenomenelor vitale". Numai în secolul al XX-lea, o dată cu făurirea instrumentelor matematice (cibernetice), organismul biologic s-a pretat unei analize structurale efectiv ştiinţifice, adică unei analize verificabile conform criteriilor stabilite în cunoaşterea de tip ştiinţific (pag. 32, 33).

Ipoteza autorului e că în contextul lingvisticii sau antropologiei structurale conceptul de structură are o semnificaţie esenţialmente diferită de cea proprie altor contexte, fapt neobservat sau subestimat în general pînă acum. De unde şi propunerea autorului de a clasifica definiţiile conceptului de structură în două mari categorii — una a *„definiţiilor intenţionale"* şi alta *a „definiţiilor efective"*. Demarcaţia dintre cele două clase — cam rigid opuse, după impresia noastră — rezidă, opiniază savantul francez, în *procedeele* definirii: pînă cînd prima clasă e obţinută cu ajutorul procedeelor „definiţiei distincţionale" (définition par distinction), apropiată de tipul clasic al definiţiei (gen proxim — diferenţă specifică), a doua se obţine prin intermediul procedeelor proprii definiţiilor „constructive" de tip matematic (pag. 90).

„Se comite o gravă eroare, scrie Boudon, cînd, căutînd a degaja semnificaţia noţiunii de structură în ştiinţele umane, se aşază pe acelaşi plan lucrări ca cele ale lui Merleau-Ponty..., pe de o parte, şi cele ale lui Lévi-Strauss sau Chomsky, pe de altă parte. În primul caz, noţiunea de structură apare într-un context intenţional. Ea serveşte doar pentru identificarea unui obiect ca sistem" (pag. 42), „un cuvînt comod, dar de loc obligatoriu" (pag. 74). „În cazul al doilea avem de-a face cu o definiţie efectivă: obiectul-

* Raimond Boudon, *A quoi sert la notion de „structure"?*, Paris, Gallimard, 1968.

sistem este analizat cu ajutorul unei teorii comparabile cu teoriile ce există în ştiinţele naturii. Structura obiectului nu este altceva atunci decît descrierea ce rezultă dintr-o astfel de teorie" (pag. 42—43). Descrierea structurală a unui obiect va fi definită în consecinţă drept „ansamblul *teoremelor* ce rezultă din aplicarea unei axiomatici la acest obiect, axiomatică şi teoreme ce constituie o teorie a obiectului ca sistem" (pag. 210). Prin urmare în concepţia autorului numai „în contextul *unei teorii ipotetico-deductive verificabile, aplicată unui sistem*" (pag. 53), conceptul de structură atinge nivelul exigenţelor ştiinţifice stricto sensu.

Pornind de la un înţeles atît de restrictiv al conceptului de structură, autorul ajunge, fireşte, la concluzia inexistenţei unei metode (teorii) structuraliste universale. De unde aprecierea lui că sînt nefondate pretenţiile unui anumit structuralism de a soluţiona, explica toate problemele existenţei umane. Cel puţin în stadiul actual al investigaţiilor socio-psihologice. Conceptul şi metoda structurală şi-au dovedit efectiv fertilitatea ştiinţifică doar în explorarea unor spaţii restrînse ale realităţii sociale. În consecinţă numai o porţiune modestă a disciplinelor sociale a asimilat de facto metodele structuraliste (subliniez acest plural deoarece, după profesorul Boudon, există nu *o* metodă ci metode structuraliste particulare de eficacitate variabilă).

La nivelul actual al cercetării sociale, conchide autorul, se pare că macrosociologia, critica literară aşa-zis structuralistă etc., vizînd realităţi hipercomplexe, „indefinite" sau extrem de mobile, realităţi ce comportă o serie de imponderabile, nu au de profitat prea mult de pe urma metodelor structuraliste. „Desigur, scrie prof. Boudon nimic nu permite să afirmăm că într-o jumătate de secol nu va apare o sociologie structurală autentică sau o critică literară structuralistă. E posibil ca invenţii metodologice (viitoare, n.n.) să permită o analiză deductivă a societăţilor globale sau a discursurilor complexe. Posibil şi probabil. Nerezonabil e să credem că astfel de metode există deja" (pag. 228).

*

Ca antidot la excesele şi diletantismul metodologice, mascate în haină structuralistă, cartea prof. R. Boudon e salutară, şi, fără îndoială, utilă şi sociologului de formaţie marxistă. Lectura acestui eseu, riguros şi plin de subtile disociaţii, lasă însă cititorul de o atare formaţie cu anumite semne de întrebare şi-l incită la observaţii de principiu.

Astfel repudierea de către prof. Boudon a ceea ce el numeşte „metafizică realistă" şi adoptarea convenţionalismului în interpretarea axiomelor sau a suportului ontologic al noţiunii de structură nu apar acestui cititor întemeiate pe argumente convingătoare, deci acceptabile.

Spaţiul şi natura acestor însemnări nu îngăduie discutarea în fond ci doar semnalarea critică a unor afirmaţii ce apar în text drept certitudini sau ipoteze ştiinţifice dar care nu sînt, după părerea noastră, decît „atitudini filozofice", în ciuda dispreţului şi ironiei nemiloase cu care autorul tratează „atitudinea filozofică". Nu putem aprecia altfel decît ca adoptarea unor principii ale convenţionalismului subiectivist următoarele afirmaţii: „Se poate spune... că, exceptînd cazuri particulare, nu există nici o necesitate de principiu de a considera un obiect ca un sistem" (pag. 94), că „metodele structuraliste *introduc* o ordine explicativă într-o incoerenţă fenomenală" (pag. 205), sau că în perimetrul acestor metode axiomele „rezultă din voinţa singură" a cercetătorului care le „construieşte" aprioric (cf. pag. 210).

Fără îndoială că atitudinea filozofică n-a dus *nemijlocit* la dezlegarea unor probleme ştiinţifice, cum pe bună dreptate afirmă autorul, şi că deci trebuie operată o delimitare cît mai precisă a structuralismului filozofic de cel ştiinţific. Nu însă, credem noi, pentru a le opune la modul absolut. De altfel, din cele spuse rezultă că autorul adoptă de facto o atitudine filozofică, nu însă cea pe care noi o credem mai apropiată de spiritul ştiinţific. Ni se pare că tocmai „metafizica realistă", de la Aristotel prin Marx pînă astăzi, sesizînd rezistenţa obiectului la încercările noastre de a-l descrie şi explica *oricum*, a sesizat totodată şi faptul că acest obiect, fiind sistem (= structurat), ne obligă să *inventăm* acele instrumente — inclusiv de ordin formal-matematic — cu ajutorul cărora să cucerim, teoretic şi practic, această dimensiune structurală a lui.

În fine deşi nu e expres formulată, rezultă chiar din expunerea savantă a autorului ideea că „definiţiile intenţionale" pregătesc apariţia celorlalte, primele avînd cel puţin meritul de a sesiza şi pune problema struc-

turalităţii, de a orienta efectiv cercetarea spre acest profil al realului şi spre cele mai adecvate, mai riguroase formule care să-l exprime.

ION ALUAŞ

Ralph Linton, **Fundamentul cultural al personalităţii,** Editura ştiinţifică, 1968, 177 pag. Publicarea traducerii româneşti a lucrării antropologului şi sociologului american Ralph Linton răspunde, cred, unei reale necesităţi a unui tot mai numeros public ce se interesează de noţiunile de bază ale gîndirii sociologice contemporane. Apărută de peste două decenii — la New York în 1945 — *The Cultural Background of Personality* a intrat de mult în circulaţia mondială a ideilor, devenind una din lucrările de referinţă ale reflecţiei sociologice contemporane. Fără a-şi putea însuşi „tale quale" părerile autorului, gînditorii marxişti trebuie neapărat să le cerceteze amănunţit şi diferenţiat, elaborîndu-şi propriul punct de vedere în legătură cu problemele ridicate de acesta pe baza unei informaţii nemijlocite, şi fructificînd totodată ceea ce este valoros în contribuţia lui.

Pornindu-şi raţionamentele de la subliniere interdependenţei funcţionale a individului, societăţii şi culturii, şi subliniind — just — că nici unul din aceşti termeni nu poate fi cercetat în mod absolut izolat, autorul socoteşte că punctul de plecare pentru înţelegerea întregului triptic este individul, trebuinţele acestuia constituind motivele de bază ale comportamentului său socio-cultural. A porni de la individ spre societate — iată o cale ce ni se pare contrară unghiului de vedere al sociologismului consecvent şi, desigur, contrară concepţiei materialiste a istoriei. Acest punct de pornire se îngemănează la Linton — cum e şi firesc — cu unul psihologist în cercetarea unor probleme prin natura lor sociologice, iar psihologismul său e precumpănitor de factură behavioristă, azi în mare parte depăşită chiar în cadrul gîndirii nemarxiste. În acelaşi timp, însă, în cercetarea nuanţată a relaţiei dintre individ şi societate autorul introduce multe observaţii şi constatări judicioase, care atestă rolul precumpănitor al cadrului social în fasonarea individualităţii omeneşti. Grupul organizat a înlocuit individul în lupta pentru existenţă — aceasta este deosebirea dintre om şi animal, susţine, cu dreptate, Linton; omul este prin urmare o fiinţă eminamente socială. Comunitatea animală — a insectelor de pildă, arată autorul — îmbină maximum de eficacitate cu minimum de individualitate, pe cînd omul este „produsul final al unui proces evolutiv orientat în întregime spre o individualizare crescîndă" (pag. 56), fundamentul individualizării omului fiind tocmai complicarea crescîndă a relaţiilor sale sociale; îmbinarea unui maximum de eficacitate cu un minimum de individualizare apare deci ca aspect de bază al progresului social-istoric, al progresului pe calea perfecţionării fiinţei omeneşti.

Deosebit de importante sînt, pentru dezvoltarea generală a reflecţiei contemporane despre societate, enunţurile autorului cu privire la unele noţiuni care, pe urmele sale, au dobîndit o circulaţie universală: e vorba de conceptele de *personalitate de bază* şi *personalitate de statut*, de *statut* şi *rol social*. Problemele implicate sînt mult prea complexe spre a putea fi relevate în cadrul acestor sumare notaţii; subliniez numai necesitatea de a reflecta asupra lor, mai cu seamă în perspectiva necesităţii de a se dezvolta o concepţie închegată cu privire la relaţia dintre structura de ansamblu a societăţii şi unităţile microstructurale, la relaţia dintre individ, colectivitate şi societate. De asemenea, socotesc că nu pot fi ocolite raţionamentele lui Linton cu privire la corelaţia dintre societate şi cultură, chiar dacă ne vom păstra importante rezerve terminologice şi nu numai terminologice faţă de ideile sale.

ANDREI ROTH

Întreprinderea Poligrafică Cluj — 262/1969

ERATĂ

Pag.	*Rind*	*În loc de:*	*Se va citi:*
118	29—30	internă	externă

În cel de al XIV-lea an de apariţie (1969) *Studia Universitatis Babeş—Bolyai* cuprinde seriile :

matematică—fizică (2 fascicule) ;
chimie (2 fascicule) ;
geologie—geografie (2 fascicule) ;
biologie (2 fascicule) ;
filozofie ;
ştiinţe economice ;
psihologie—pedagogie ;
ştiinţe juridice ;
istorie (2 fascicule) ;
lingvistică—literatură (2 fascicule).

На XIV году издания (1969) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* выходит следующими сериями :

математика—физика (2 выпуска);
химия (2 выпуска);
геология—география (2 выпуска);
биология (2 выпуска);
философия;
экономические науки;
психология—педагогика;
юридические науки;
история (2 выпуска);
языкознание—литературоведение (2 выпуска).

Dans leur XIV-me année de publication (1969) les *Studia Universitatis Babeş—Bolyai* comportent les séries suivantes :

mathématiques—physique (2 fascicules) ;
chimie (2 fascicules) ;
géologie—géographie (2 fascicules) ;
biologie (2 fascicules) ;
philosophie ;
sciences économiques ;
psychologie—pédagogie ;
sciences juridiques ;
histoire (2 fascicules) ;
linguistique—littérature (2 fascicules)

43872