

IDEI  
CONTEMPORANE

---

ONTOLOGIA  
EXISTENȚEI  
SOCIALE

GEORG LUKÁCS

EDITURA POLITICĂ

# IDEI CONTEMPORANE

---



**Coperta colecției: VALENTINA BOROȘ**

**Traducere din limba germană de  
RADU STOICHIȚĂ  
și  
VASILE ZAMFIRESCU**

2  
--

**GEORG LUKÁCS  
O N T O L O G I E**  
**Luchterhand Verlag  
Neuwied und Darmstadt  
1971, 1973**

GEORG LUKÁCS

ONTOLOGIA  
EXISTENȚEI SOCIALE

Studiu introductiv de N. TERTULIAN

1975

EDITURA POLITICĂ

BUCUREȘTI



# GEORG LUKÁCS

## ȘI RECONSTRUCȚIA ONTOLOGIEI ÎN FILOZOFIA CONTEMPORANĂ

Interesul cu care a fost și este așteptată ultima mare lucrare filozofică a lui Georg (György) Lukács: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Contribuții la ontologia existenței sociale), are multiple explicații. Unele privesc locul ei în evoluția gânditorului, *Ontologia* echivalând cu un adevărat *deznodământ* în lunga și sinuoasă devenire intelectuală a lui Lukács, altele sînt legate de destinul marxismului contemporan. Nu este, credem, o exagerare să se afirme că cele două tipuri de explicații sînt în bună măsură convergente. Opera lui Lukács se află demult în centrul discuțiilor asupra unora dintre problemele filozofice capitale ale marxismului în secolul nostru. Ea a devenit un adevărat punct de referință, din unghiuri de vedere adeseori foarte critice, pentru diferitele orientări ale gândirii marxiste actuale. Apariția *Ontologiei* este menită, fără îndoială, să situeze într-o nouă lumină asemenea controverse.

S-a vorbit, de pildă, frecvent despre „marxismul hegelian“ al lui Lukács. Formula apare și în una dintre cele mai recente scrieri dedicate operei și personalității sale: mica monografie a lui George Lichtheim (apărută inițial, în 1970 la Londra și tradusă ulterior în germană și franceză). Cu titlu de reproș, ea revine, indirect sau explicit, în texte diverse. Conferința rostită de Jean-Paul Sartre în 1961 la Institutul „Gramsci“ din Roma cu tema „Subiectivitate și marxism“, tipărită pentru prima oară într-un număr recent al revistei milaneze *Aut-aut* (136—137, iulie—octombrie 1973), se ridică, în introducerea ei, împotriva ideii că funcția conștiinței în viața socială ar fi doar să incarneze o „dialectică obiectivă“, existentă în imanența procesului social. Sartre protes-

tează vehement împotriva interpretării marxismului ca un „obiectivism“ sau ca un „panobiectivism“, deoarece urmarea inevitabilă a unei asemenea concepții ar fi o inadmisibilă diminuare a subiectivității individuale, tratată ca o simplă sursă de erori sau ca o realizare inadecvată a mișcării sociale obiective ; el califică punctul de vedere descris mai sus drept un „idealism dialectic“ (trăvestit fără succes în materialism), iar Lukács este invocat drept exponentul său, fiind gratificat cu epitetul de „*oggettivista idealista*“ (p. 134 și 138). Am fi gata să considerăm formula din urmă drept un simplu expedient polemic, fără a o lua prea în serios ; ne amintim însă că, în opera sa apărută cu un an înainte, *Critica rațiunii dialectice*, Sartre desfășurase pe larg procesul său împotriva unui asemenea tip de gândire, pe care acolo îl numise și „le materialisme dialectique du *dehors* ou transcendantal“ (materialismul dialectic din *afară* sau transcendantal) (p. 124). Reducerea subiectivității la o simplă funcție exponențială, de expresie a unor entități impersonale preexistente (în speță a unor situații istorice obiective), ar putea fi considerată efectul tipic al unui proces de hegelianizare a marxismului.

Pe un alt plan, o similară primejdie de a eclipsa rolul subiectivității în istorie era întrevăzută de Maurice Merleau-Ponty în adeziunea lui Lukács la gnoseologia materialistă a lui Lenin din *Materialism și empiriocriticism*. Autorul cărții *Les Aventures de la Dialectique* cita la un moment dat un pasaj din introducerea lucrării lui Lukács : *Der junge Hegel*, în care dialectica vieții sociale era descrisă ca un proces „obiectiv, care se desfășoară în viața oamenilor independent de știința sa și voința lor“, iar obiectivitatea realității sociale era definită ca o „*a doua natură*“ (ghilimelele îi aparțin aici lui Lukács). Un asemenea punct de vedere *naturalist* în interpretarea vieții sociale era tăgăduit energic de Merleau-Ponty, care vedea în el un regres evident față de autentică metodă dialectică dezvoltată de Lukács în cartea sa *Istoria și conștiința de clasă*. Reacția lui Merleau-Ponty era departe de a fi neîndreptățită : este suficient să spunem că Lukács va trata pe larg, în mod firesc, problema mai sus enunțată în *Ontologia existenței sociale* și va supune unei critici amănunțite compararea societății cu

o „a doua natură“ (în ce măsură analizele sale din *Ontologie* infirmă pasajul amintit din *Der junge Hegel*, va rămîne să vedem la momentul potrivit). Am menționat polemica lui Merleau-Ponty deoarece poziția vizată de el a avut o anumită răspîndire în interiorul gândirii marxiste: interpretarea *naturalistă* a vieții sociale (termenul fiind luat, bineînțeles, în sens filozofic) a pătruns adeseori și pe calea transformării mecanice a materialismului istoric într-un simplu hegelianism răsturnat, automișcarea Ideii fiind convertită rectiliniu în automișcarea raporturilor de producție. *Ontologia existenței sociale* va aduce și aici precizări decisive, deschizînd o cale proprie spre lămurirea problemelor enunțate (elucidînd și funcția reală a gnoseologiei lui Lenin în opera lui Lukács). Să amintim doar că echivalarea marxismului cu un hegelianism inversat a fost insistent cultivată și de adversari ai gândirii materialist-istorice, ca Benedetto Croce, care a identificat mereu „Materia“ cu o simplă formă răsturnată a Ideii, văzînd în ele deopotrivă simple entificări ale unor abstracțiuni.

Tendința de a reduce gândirea lui Lukács la o „variantă hegelianizată a marxismului“<sup>1</sup> și-a găsit una dintre expresiile ei cele mai revelatoare în scrierile inspirate de linia filozofică a italianului Galvano della Volpe și mai ales în excitanta lucrare amplă a lui Lucio Colletti *Il marxismo e Hegel* (Editori Laterza, Bari, 1969). Colletti consideră că rădăcina principală a erorilor comise de Lukács, ca și de numeroși alți marxiști, stă în asimilarea *necritică* a atitudinii lui Hegel față de Kant și a criticii hegeliene la adresa *intelectului* în numele *rațiunii*, inclusiv a fundamentului ei: distincția tranșantă între intelect și rațiune. Autorul cărții amintite revine insistent asupra ideii că tentativa hegeliană de a „fluidifica“ determinările rigide ale intelectului prin intermediul conceptelor concrete ale rațiunii nu poate fi disociată de *idealismul* hegelian și de tezele lui fundamentale: identitatea între gândire și existență, între subiect și obiect. Ne este cu neputință să urmărim aici mean-

---

<sup>1</sup> George Lichtheim. *Lukács*, Fontana Collins, Londra, 1970, p. 128.

drele raționamentelor lui Colletti, adeseori pe cît de acute pe atît de discutabile și contrariante. El urmărește să demonstreze, în fond, că ontologia logic-idealismă a lui Hegel, departe de a fi doar o excrescență a „sistemului“ pe trupul unei metode, ea însăși robustă și validă, afectează substanța intimă a discursului filozofic hegelian. Să spunem doar că gînditorul italian apără cu îndîrjire drepturile intelectului și ale cunoștinței finite, împotriva relativizării lor și a dizolvării determinațiilor finite în cele infinite din filozofia hegeliană. Lucio Colletti propune, de fapt, o nouă lectură a filozofiei clasice germane și o altă interpretare, decît cea devenită tradițională, a originilor filozofice ale marxismului. Kant, mai curînd decît Hegel, ar trebui să fie considerat un adevărat precursor filozofic al marxismului, deoarece filozofia kantiană, spre deosebire de cea hegeliană, refuză să dizolve existența în gîndire și afirmă, dimpotrivă, eterogeneitatea ineliminabilă a celor două planuri. Teza centrală a cărții *Il marxismo e Hegel* este că întreaga critică hegeliană împotriva caracterului finit și limitat al determinațiilor intelectului ar fi, de fapt, o critică împotriva materialismului și a validității cunoștințelor științifice, întemeiate în mod necesar pe principiul aristotelic al noncontradicției. Eroarea funestă a lui Engels (și a posterității lui, inclusiv Lukács) stă în a fi substituit opoziției fundamentale între idealism și materialism opoziția între *metafizică* și *dialectică*: ei au acceptat tezele hegeliene despre preeminența proceselor față de lucruri, a devenirii față de fenomene, a unității față de distincții, fără a-și da seama de idealismul consubstanțial unui asemenea demers de gîndire în filozofia hegeliană. Hegel s-ar arăta grăbit să depășească autonomia sensibilă a fenomenelor spre a ancora în regiunea esenței și conceptului, deoarece, asemenea oricărui idealist veritabil, el urmărește să le substanțializeze și să le hipostazieze pe cele din urmă. Cum au putut însă accepta marxistii amintiți cu atîta superficialitate, se întreabă Colletti, dezinvoltura hegeliană față de autonomia fenomenelor particulare și față de echivalentul ei gnoseologic; determinațiile finite ale intelectului, apărute cu energie de Kant prin tezele despre ireductibilitatea sensibilului la cunoștința intelectuală, fără a vedea că ea este inseparabil legată

de însăși orientarea fundamentală a filozofiei lui Hegel ; resorbirea lucrurilor distincte și a determinațiilor lor finite în infinitul conceptului și al Ideii, anularea materialității lumii în favoarea unei supremații a logicului și a unei ontologii idealiste ?

Este momentul să ne întrebăm la rîndul nostru : să fie oare adevărat că Lukács și ceilalți gînditori marxști vizați au neglijat cele indicate mai sus ? Să fie oare adevărat că ei au bagatelizat implicit idealismul și spiritualismul hegelian, inclusiv teleologismul său cu caracter logicist-raționalist ? Lucio Colletti dorește în mod evident să situeze marxismul în prelungirea liniei de gîndire a logicii aristotelice și a tradiției științifice galileene (opera lui Galvano della Volpe *Logica come scienza positiva* ar fi paradigma unei asemenea direcții de gîndire <sup>2</sup>), să restaureze în drepturile lor depline iluminismul (inclusiv empirismul lui Hume), criticismul kantian și materialismul feuerbachian. Adversarii săi principali sînt, pe de o parte, linia de gîndire a „marxismului occidental“ (formulă folosită de Merleau-Ponty pentru a desemna gîndirea de tinerețe a lui Lukács din cartea sa *Istoria și conștiința de clasă*, și operele lui Karl Korsch) și, pe de altă parte, „materialismul dialectic“, în forma pe care i-ar fi imprimat-o Engels, mai ales în *Dialectica naturii*. „Marxismului occidental“ i se reproșează de a fi relativizat distincția între subiect și obiect, răpind obiectului prioritatea ontologică, dar mai ales de a fi asociat critica „reificării“ capitaliste cu critica intelectului și a științei, conjugîndu-le în mod arbitrar. „Materialismul dialectic“, în înțelesul lui Colletti, ar purta vina de a folosi un concept ilegitim : „dialectica materiei“, transferînd fără justificare legile hegeliene ale dialecticii în cîmpul naturii și societății. Ambele direcții nu sînt pentru Colletti decît ramificații „corupte“ ale gîndirii hegeliene, opera lui Georg Lukács, în cele două

---

<sup>2</sup> „*Logica come scienza positiva* a lui della Volpe este, după părerea noastră, tot ceea ce a produs mai important marxismul european în această perioadă de după război“, scrie Lucio Colletti (*Il marxismo e Hegel*, p. 401). Lukács, în conversațiile sale, trata cu sarcasm gîndirea lui della Volpe drept un neopozitivism !



faze ale dezvoltării ei marxiste, încarnându-le succesiv în mod exemplar.

Nu ne-am fi oprit atât de insistent asupra scrierii lui Colletti, ca un preludiv la analiza *Ontologiei* lui Lukács, și mai ales a capitolului ei despre Hegel, dacă cele două instanțe critice revendicate cu atîta energie de gînditorul italian în polemica sa împotriva orientării lukácsiene : critica logicismului idealist hegelian și teza despre caracterul extralogic al existenței (sau în alți termeni : prioritatea ontologicului față de logic) nu ar figura ca două coloane de susținere ale înseși *Ontologiei* lui Lukács. Lucio Colletti se arată la un moment dat nemulțumit de elogiul pe care îl aduce Lukács în cartea sa despre *Tînărul Hegel* poziției lui Hegel în problema raporturilor dintre fenomen și esență, precum și depășirii erorilor kantiene. Lukács celebra la Hegel teza despre *obiectivitatea* fenomenului și a esenței (în timp ce pentru Kant fenomenele aparțin doar lumii aparențelor, iar esențele sînt un produs al intelectului cunoscător) ; el descoperea la Hegel, în consecință, adeseori o „involuntară și inconștientă aplicare a criteriilor materialiste ale cunoașterii juste“, deci a teoriei reflectării. Lucio Colletti se arăta scandalizat de faptul că Lukács vedea pînă și în „platonismul“ lui Schelling un progres în direcția *obiectivității*, dacă îl raportăm la idealismul subiectiv kantian. Ni se pare că aici se află un nod principal al divergențelor între poziția lui Lukács și cea a criticului său italian. Tocmai pornind de la tezele de mai sus, Lukács a putut pătrunde în dialectica intimă a raporturilor între fenomen și esență, descrisă de Hegel, și a putut prețui meritul istoric al tezelor hegeliene despre saltul necesar de la cunoașterea prin intelect la cunoașterea prin rațiune. El a putut astfel arăta că dialectica hegeliană, în miezul ei valabil, reprezintă o metodă genială de a investiga realitatea ca devenire și proces, esențele aflîndu-se într-o inextricabilă legătură cu multiplicitatea determinărilor fenomenale.

Surpriza pe care o oferă *Ontologia existenței sociale* a lui Lukács criticilor și adversarilor săi (de la Merleau-Ponty la Lucio Colletti) este de a conserva într-o sinteză armonioasă cele două exigențe statuate de ultimii într-o opoziție „ireconciliabilă“ : teza despre ireductibi-

litatea ontologiei la logică, a planului existenței la cel al conștiinței, și consecința ei: critica ascuțită a oricărui logicism, sînt dezvoltate la fel de convingător ca și vasta operație de recuperare a principalelor categorii ale dialecticii hegeliene, prin eliberarea lor din schemele idealismului și teleologismului.

\*

\*

Georg Lukács a trecut la redactarea operei sale *Contribuții la ontologia existenței sociale* chiar în anul cînd a încheiat *Estetica*: 1962. Notele biografice anexate de István Mészáros la studiul său *Lukács' Concept of Dialectic* (The Merlin Press, Londra, 1972) ne aduc la cunoștință că autorul a inițiat noua sa operă „cu un mare entuziasm”. Tranziția de la *Estetică* la *Ontologie* era într-adevăr un proces cu totul firesc. Sfera de cuprindere a problemelor în opera dintîi depășea cu mult stricta investigare a fenomenului estetic; *Estetica* a fost de fapt o primă grandioasă aplicație a metodei ontologice-genetice în filozofie. Este semnificativ că Lukács își exprima la un moment dat o anumită nemulțumire cu privire la titlul dat operei sale de estetică sistematică: *Die Eigenart des Ästhetischen* (Specificul esteticului); el nu-l considera cu totul propriu, deoarece intenția sa fundamentală era de a încadra activitatea estetică în ansamblul activităților spirituale ale omului, îmbrățișînd astfel aproape întreaga dinamică a vieții sociale<sup>3</sup>. Sînt cunoscute, de asemenea, declarațiile sale anterioare anului amintit mai sus: Lukács anunțase mereu că după isprăvirea *Esteticii* avea de gînd să realizeze celălalt mare proiect al său: *Etica* (sau, și aici, mai exact: o analiză a principiului etic în ansamblul activităților umane). Cele cîteva luni de meditație intensă care s-au scurs între încheierea *Esteticii* și inițierea *Ontologiei* l-au convins, se pare, că, atît din punct de vedere ontologic, cît și din punct de vedere logic, o analiză a specificității

---

<sup>3</sup> *Gespräche mit Georg Lukács* Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth. Herausgegeben von Theo Pinkus, Rowohlt Verlag, 1967, p. 10.

eticului reclamă în mod necesar anume operații teoretice preliminare : o incursiune în anatomia și fiziologia vieții sociale (termenii trebuie luați, bineînțeles, la figurat). Procedînd astfel, gînditorul se supunea constrîngerilor propriiei sale gîndiri și premiselor ei fundamentale, genetic-ontologice : a analiza stratificarea fenomenelor și proceselor de „jos“ în „sus“, rupînd definitiv cu tradiția inversă a idealismului filozofic. Este foarte verosimil, în același timp, că Lukács se afla atunci departe de a bănui ceea ce avea să urmeze : scrierea menită să fie doar o „introducere“ la *Etica* sa va deveni o operă vastă, de o reală densitate și complexitate teoretică, care îi va absorbi în întregime ultima perioadă a vieții.

Întreruptă în aprilie 1963 de moartea soției sale (István Mészáros ne oferă informația surprinzătoare că filozoful va lupta timp de cîteva luni cu gîndul sinuciderii și va scrie în acea perioadă eseul despre *Minna von Barnhelm*), elaborarea *Ontologiei* va continua aproape neîntrerupt de-a lungul anilor următori (1964—1968), fără ca autorul să se decidă a o încredința tiparului, chiar după ce opera propriu-zisă era încheiată. Discuțiile cu elevii săi și obiecțiile lor au jucat aici, se pare, un rol deloc neglijabil. Spre a ilustra sinuoasa geneză a *Ontologiei*, în absența altor mărturii mai precise, ne îngăduim să cităm mai jos, în succesiunea lor temporală, cîteva scurte fragmente din scrisorile primite de autorul rîndurilor de față din partea lui Lukács<sup>4</sup>. Cu tot laco-nismul lor, ele evidențiază, credem, laboriosul proces de definitivare a operei, nu lipsit de semnificativa alternanță a momentelor de optimism și de prudentă reținere : „...Cît privește *Ontologia*, sper să fiu gata cu ea pînă în vară. Apoi puteți să luați înțelegere cu Luchterhand (editura vest-germană. — n.n.) pentru o traducere“ (6 ianuarie 1968) ; „...Scuzați-mă că răspund atît de scurt la scrisoarea dumneavoastră atît de interesantă și amănu-nțită, dar sînt foarte ocupat cu încheierea *Ontologiei*“ (6 februarie 1968) ; „În iarna care a trecut nu am ajuns încă la stadiul de a realiza textul definitiv al *On-*

---

<sup>4</sup> Cîteva scrisori au apărut, traduse, în *Luceafărul* (5 ianuarie 1974).

*tologiei*. E de sperat că totuși aceasta va fi posibil în scurtă vreme (*in absehbarer Zeit*)“ (31 martie 1969) ; „Cu *Ontologia* lucrurile înaintează foarte încet. Am redactat în toamnă prima formă a unui *Prolegomenon* (circa 300—400 de pagini). Corectarea și eventuala revizuire se află ca sarcini încă în fața mea...” (14 ianuarie 1971, cu numai câteva luni înainte de moarte).

Este inutil acum să ne pierdem în conjecturi asupra motivelor care l-au determinat pe Lukács să amâne tipărirea operei sale. Mărturiile rămase concordă doar pînă la un anume punct, fără a ne îngădui să măsurăm proporțiile exacte ale scrupulelor și nemulțumirii autorului față de propria sa operă. Prefața la culegerea *Drumul meu spre Marx*, apărută la Budapesta în 1969, caracterizează manuscrisul *Ontologiei* drept „o primă formulare” a ideilor, adăugînd imediat : „...examenul său aprofundat a demonstrat că el reclamă a fi regîndit și remaniat în mod serios înainte de publicare. O asemenea remaniere constituie acum esențialul preocupărilor mele” (prefața este datată octombrie 1969)<sup>5</sup>. Ni se pare astăzi incontestabil că a fost în fapt vorba mai puțin de o „remaniere”, cît de elaborarea unei scrieri noi, destinată să figureze ca o introducere la opera existentă : *Prolegomenele la o ontologie a existenței sociale*. Ea urma să cuprindă implicit și răspunsurile la obiecțiile elevilor săi. Un interviu acordat de Lukács în ultima parte a anului 1968 revistei engleze de stînga *New Left Review* ne oferă o mărturie puțin diferită de cea amintită mai sus, cuprinzînd, în același timp, o indicație semnificativă asupra titlului operei sale. Vorbînd despre ideea directoare a *Ontologiei* : noua soluție propusă tradiționalei antinomii necesitate-libertate, Lukács afirma că opera ar fi încheiată (*is completed*), doar primele capitole formînd încă obiectul unei revizuiri. El ținea să atragă atenția interlocutorului său că titlul operei este *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, și nu *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Explicația oferită ne interesează în mod deosebit, deoarece Lukács mărturisea pentru întîia oară

---

<sup>5</sup> G. Lukács. *Mon chemin vers Marx. Préface*, în revista *Nouvelles Études Hongroises*, vol. 8, 1973, p. 91.

că își privea voluminoasa scriere drept *începutul* unui travaliu teoretic, a cărui consolidare și dezvoltare nu ar fi fost cu puțință decît prin activitatea viitoare a altor gînditori. Era astfel exprimată deopotrivă conștiința inițiatorului unui drum teoretic (cel al elaborării unei ontologii marxiste), dar și sentimentul imposibilității de a împlini singur misiunea propusă : „Obligația pe care mi-am asumat-o va reclama pentru cuvenita ei realizare travaliul colectiv al multor gînditori. Dar eu sper că ea va indica bazele ontologice ale acelui socialism al vieții de fiecare zi (*socialism of every-day life*) despre care am vorbit“<sup>6</sup>. O mărturie aparținînd unui oaspete vest-german, care l-a vizitat pe Lukács în ultimele sale luni de viață, ni-l arată pe gînditor exprimîndu-și în mod mai hotărît convingerea că opera sa era în fond încheiată, singurul său obiectiv suplimentar fiind elaborarea unei „introduceri destinate să o întemeieze“<sup>7</sup>. Să adăugăm, în sfîrșit, la contrapunctul de mărturii diferit nuanțate, care trădează incertitudinile bătrînului filozof cu privire la puterea de convingere a discursului teoretic în ultima sa operă, una personală. La întrebările noastre cu privire la soarta *Ontologiei*, în cadrul ultimei convorbiri pe care am avut privilegiul să o purtăm cu Lukács (în luna martie 1971), el a formulat la un moment dat un răspuns care evidenția un sentiment final autocritic : „Ontologia este o știință filozofică încă prea tînăra ; nu am izbutit să-mi exprim ideile în cîmpul ei așa cum am reușit în *Estetica*“<sup>8</sup>.

Cu puțin timp înainte de a muri, Georg Lukács a acordat Editurii Luchterhand imprimatur-ul pentru două capitole din *Ontologie*, destinate să apară sub forma unor mici volume autonome : el considera, desigur, atît capitolul *Falsa și adevărata Ontologie a lui Hegel*, cît și pe cel dedicat *Muncii* drept deplin realizate din unghiul său de vedere și deci susceptibile de a fi tipărite

---

<sup>6</sup> G. Lukács. *On his Life and Work*, în *New Left Review*, iulie-august 1971, p. 52.

<sup>7</sup> *Text + Kritik*, numărul special (39/40, octombrie 1973) dedicat lui Georg Lukács, p. 78.

<sup>8</sup> N. Tertulian. *Georg Lukács sau „sinteza imposibilă“*, în vol. *Critică, Estetică, Filozofie*, Editura „Cartea românească“, 1972, p. 340—341.

în formă separată (ele constituie și materia volumului de față). Editura vest-germană a tipărit, după moartea lui Lukács, pe lângă cele două capitole menționate și un al treilea : cel intitulat *Principiile ontologice fundamentale ale lui Marx* (*Die ontologischen Grundprinzipien von Marx*). Recent, revista maghiară de filozofie *Magyar Filozofiai Szemle* a inițiat publicarea, în traducere maghiară, și a unui al patrulea capitol : cel intitulat *Reproducția*.

Este momentul să spunem câteva cuvinte despre structura operei în ansamblu, citită de noi în manuscris. Lucrarea este divizată în două mari părți : cea dintâi, cuprinzând mai ales investigații în istoria ontologiei și a controverselor cu privire la legitimitatea ei, poartă titlul *Situația prezentă a problemei* (*Die gegenwärtige Problemlage*) ; cea de-a doua este intitulată *Complexele de probleme cele mai importante* (*Die wichtigsten Problemkomplexe*) și include capitolele teoretice fundamentale ale operei. Prima parte, după o scurtă introducere dedicată unui istoric sumar al problemei ontologice de-a lungul timpului, consacră un prim capitol unei analize critice a neopozitivismului și existențialismului, considerate principalele direcții negative în filozofia epocii noastre. Un al doilea capitol este dedicat, în replică la cel anterior, singurului filozof care ar fi adus o contribuție decisivă, printre gânditorii secolului nostru, la întemeierea ontologiei ca știință filozofică : Nicolai Hartmann. Cele două mari capitole cu care se încheie prima parte sînt consacrate lui Hegel : *Hegels falsche und echte Ontologie*, și lui Marx. S-ar putea vorbi de un dezechilibru în ordonarea istorică a materiei : capitolele dedicate orientărilor filozofice contemporane preced analizele consacrate ontologiei lui Hegel și principiilor ontologice ale lui Marx. Se pare că Lukács reflecta la ideea de a înlocui primele două capitole cu *Prolegomenele*, devenite adevărata introducere a operei, paginile inițiale urmînd a fi transferate la finele cărții, sub forma unor anexe.

Patru mari capitole scandează partea a doua a operei, cea propriu-zis teoretică : munca, reproducția, idealul și ideologia (*Das Ideelle und die Ideologie*), înstrăinarea. Este partea cea mai importantă și mai substanțială a lucrării, condensînd principalele inițiative teoretice ale

gînditorului pe calea spre realizarea obiectivului său fundamental : întemeierea unei ontologii marxiste a existenței sociale pe baza unei vaste operații de restaurare a sensului genuin al doctrinei lui Marx.

Se cuvine să adăugăm că pentru reconstituirea tezelor ontologice ale lui Lukács ne stau la îndemînă, pe lîngă textul de proporții copleșitoare al operei postume, o serie de texte auxiliare, unele de cea mai mare însemnătate. Ne gîndim la conferința din 1968 pregătită spre a fi rostită la Congresul de filozofie de la Viena, intitulată *Bazele ontologice ale gîndirii și acțiunii umane*, inclusă de asemenea în volumul de față și mai ales la *Convorbirile cu Georg Lukács* ale lui Hans Heinz Holz, Leo Kofler și Wolfgang Abendroth din septembrie 1966, editate de Theo Pinkus în 1967. O serie de interviuri (cum este cel tipărit de *New Left Review*) sau reproducerea unor convorbiri (chiar dacă textul lor poate fi subiect de cauțiune, cum este cazul cu cel tipărit de Hans-Dietrich Bahr în revista *Der Monat* în luna februarie 1966, amendat politicos într-un număr ulterior al revistei de Lukács) ne pot oferi, de asemenea, indicații prețioase. Ultima expunere sistematică a ideilor filozofice ale gînditorului : *Prolegomenele la o ontologie a existenței sociale*, încheiate cu puțin timp înainte de moarte, completează în mod necesar sursele amintite.

Traducerea în românește și editarea unor fragmente din ultima mare operă a lui Georg Lukács reprezintă un important act de cultură : colecția „Idei contemporane“ a *Editurii politice*, care s-a distins și pînă acum prin atîtea inițiative remarcabile în tipărirea lucrărilor din cîmpul științelor umanistice, merită pentru ediția de față stima și recunoștința tuturor cititorilor de scrieri filozofice.

\*

\*

\*

Situarea ontologiei în centrul problematicii filozofice a marxismului, promovată de către Lukács, nu a fost scutită, chiar din capul locului, de împotriviri. O aură de desuetudine înconjură o știință filozofică legată în aparență mai curînd de tradiția speculativă și metafizică a filozofiei decît de orientarea ei modernă, de tip științific. Medii

filozofice occidentale dintre cele mai diverse, inspirate de marxism, s-au arătat sceptice față de demersul filozofic al lui Lukács.

Ontologia ca „știință a existenței“ sau ca știință a „existentului ca existent“ („*das Seiende als Seiendes*“, după formula lui Nicolai Hartmann) se ocupă prin definiție, înainte de toate, cu *quidditatea* lumii, în pură ei genericitate, și cu principalele ei categorii (probleme ca „*de notione entis*“, „*de essentia et existentia*“, „*de singulari et universalī*“ etc. aparțin repertoriului ei de teme tradiționale). Mediile filozofice mai sus menționate, însuflețite și de starea de spirit contestatară a unei părți a tineretului din Occidentul ultimului deceniu, erau înclinate să pună mult mai curînd conceptul de *praxis* în centrul problematicii filozofice a marxismului: cum ar putea o știință — ontologia —, care ar privilegia, prin natura ei, dacă nu aspectele statice și invariante ale lumii, în orice caz transsubiectivitatea ei, să devină cheia de boltă a unei doctrine întemeiate pe transformarea revoluționară a societății?

Enzo Paci, principalul animator al grupului din jurul revistei *Aut-aut*, inspirat de năzuința unei sinteze între fenomenologia lui Husserl și critica economiei politice a lui Marx, a fost printre cei dintîi care au exprimat limpede o asemenea poziție. El a revendicat pentru *subiectul* economic și psihologic și pentru operațiile lui precategoriale (cu alte cuvinte anterioare autonomizării diferitelor ramuri ale activității umane) dreptul de preeminență în fundarea marxismului, împotrivindu-se utilizării, cu titlu de prioritate, a conceptului de „existență“ și a complementului său pe plan filozofic: ontologia. Enzo Paci nu reușește să descopere o mediațiune posibilă între conceptul ontologic fundamental: existența ca existență, și sfera activității practice a subiectului, singura care întruchipează pentru el punctul de plecare al reflecției filozofice. „Înțelegem ontologismul lui Lukács ca antiidealism, dar l-am înțelege mai bine dacă ar fi, în loc de ontologism, operaționism precategorial, *praxis* tocmai în sensul lui Marx...“ Prejudecata că ontologia și conceptul de existență ar implica prin definiție ideea de substanță imobilă, fără a putea legitima istoricitatea lumii și emergența subiectivității, cu totalitatea actelor ei practice („operațiile pre-



categoriale“, cuprinse de Lukács în sfera *vieții cotidiene*), impregnează raționamentele lui Paci: „Or, tocmai fiindcă nu e posibil să transformăm termeni reali precategoriali în termeni ca «existență» (*essere*) și în cei derivați din el, noi nu putem să acceptăm cuvîntul ontologie, cu atît mai puțin atunci cînd, așa cum face Lukács, el este raportat la Hartmann“. Lucrurile apar și mai clare într-un alt pasaj: „Natura și travaliul uman social sînt *devenire* și istorie, și în nici un caz *existență*, ontologie a existenței, sau straturi ontologice ale existenței“<sup>9</sup>. Imposibilitatea de a se elibera de teza fenomenologică a subiectului ca factor constitutiv în interpretarea filozofică a lumii (fie și cu corectivul: subiectul transcendental trebuie înlocuit cu subiectul practic, al „operațiilor precategoriale“) și de a înțelege înseamnăteea tezei ontologice fundamentale: autarhia existenței în raport cu activitatea conștiinței, chiar pentru întemeierea actelor practice ale subiectului, caracterizează în mod evident gîndirea filozofului italian. Să mai semnalăm o consecință caracteristică a refuzului lui Paci de a menține o distincție tranșantă între planul existenței și cel al conștiinței: proiecția teleologiei și a *praxis*-ului chiar în cîmpul naturii extraumane. Nu încapă îndoială că o asemenea teză ar fi fost cenzurată cu extremă severitate, și pe bună dreptate, atît de Nicolai Hartmann, cît și de Lukács.

Aprehensiuni similare, în sensul că o gîndire de tip ontologic ar putea prejudicia funcția creatoare a subiectivității și, prin urmare, vocația subiectului revoluționar, au fost exprimate într-o convorbire cu Lukács de către un discipol al lui Ernst Bloch, Hans-Dietrich Bahr. Interlocutorul vest-german căuta să-i demonstreze că a defini funcția conștiinței drept o *reflectare*, fie ea și dialectică, a unui „în-sine“ independent de ea echivalează cu imposibilitatea de a interpreta viitorul altfel decît ca o prelungire a prezentului. Hans-Dietrich Bahr pleca de la pre-

---

<sup>9</sup> Enzo Paci. *A proposito di fenomenologia e marxismo. Considerazioni sul „Dialogo“ di Vajda și Lavoro e teleologia*, în *Aut-aut* nr. 27, ianuarie—februarie 1972, p. 121, 48 și 120 (ultimul text este un scurt comentariu pe marginea tezelor lui Lukács cuprinse în capitolul despre muncă din *Ontologie*).

misa că „ontologismul“ lui Lukács nu ar lăsa loc acelei dimensiuni fundamentale a existenței definite de Ernst Bloch cu termenul de *Noch-Nicht-Sein* (ceea-ce-nu-există-încă). Fără îndoială, nu i-a fost greu lui Lukács să demonstreze netemeinicia obiecției aduse : ontologia sa acordă categoriilor de posibilitate (în sensul *dynamis*-ului aristotelic) și de latență, alături de cea a realității, un loc nu mai puțin important decât gândirea lui Ernst Bloch (ceea ce nu exclude divergențele importante în câmpul ontologiei și al teoriei cunoașterii între cei doi gânditori). Obiecțiile lui Bahr rămân, totuși, simptomatice : ele trădează înclinația de a asocia ideea de ontologie cu tendința de sanctificare a existentului, deci cu o stare de spirit conservatoare<sup>10</sup>.

Simpatia puternică arătată de Lukács operei lui Nicolai Hartmann și mai ales principalelor sale lucrări de filozofie ontologică (cărții inaugurale a „ciclului ontologic“ : *Zur Grundlegung der Ontologie*, dar și suitei ei : *Der Aufbau der realen Welt* sau *Das teleologische Denken*) apare deplin comprehensibilă. Energia cu care Nicolai Hartmann a pus în valoare autonomia suverană a existenței în raport cu activitatea subiectului cunoscător, insistând mereu asupra *neutralității* și *indiferenței* celei dintâi față de cel de-al doilea, a găsit un teren extrem de receptiv în gândirea lui Lukács. *Ontologia* lui Nicolai Hartmann cuprinde în prima ei parte analize persuasive dedicate distincției principiale între existență (*Seiendes*) și obiect (*Gegenstand*), cu scopul de a întemeia teza sa fundamentală : ireductibilitatea planului ontologic la cel epistemologic. Fostul partizan al școlii neokantiane de la Marburg și, ulterior, al fenomenologiei lui Husserl avea conștiința clară că inițiativa sa de restaurare a ontologiei, după deceniile de dominație a neokantianismului, pozitivismului și fenomenologiei, echivala cu o schimbare a axei în orientarea filozofiei contemporane.

---

<sup>10</sup> Hans-Dietrich Bahr. *Zuversicht statt Hoffnung (Ein Gespräch mit Georg Lukács)*, în *Der Monat*, februarie 1966, nr. 209. Lukács și-a exprimat, cu o desăvârșită curtoazie, într-o scrisoare trimisă revistei *Der Monat* „metodica îndoială“ față de exactitatea textului lui Bahr, respingându-i, totodată, concluziile (*Methodischer Zweifel*, în *Der Monat*, aprilie 1966, nr. 211).

Obiectul circumscris în spațiul cunoașterii de către subiectul cunoscător, chiar privit în devenirea lui, este departe de a coincide cu realitatea primordială a existenței-în-sine (*das Ansichseiende*). Nicolai Hartmann va vorbi, prin urmare, de prioritatea ontologică a unei „existențe” supraobiectuale“ (*ein übergegenständliches „Sein“*)<sup>11</sup>, spre cucerirea căreia se îndreaptă întreaga încordare a procesului cunoașterii (prin *objectum* — *Gegenstand*, Hartmann definea acel câmp al existenței intrat în orizontul subiectului cunoscător). El înțelegea astfel să sublinieze că adevărata cunoaștere implică totdeauna un raport de transcendență cu o realitate care o depășește în mod necesar.

Existența-în-sine, independentă de conștiință, irupea în centrul problematicei filozofice. Desconsiderarea la care atît neokantianismul, cît și pozitivismul au supus ontologia era astfel cumată. Nicolai Hartmann și Georg Lukács nu vor înceta să denunțe eroarea fundamentală a celor două curente de gîndire : a căuta în examenul procesului cunoașterii cheia problemelor existenței, ignorînd faptul că gnoseologia nu va putea niciodată substitui ontologia, deoarece ea îi este prin definiție subordonată.

S-a petrecut, într-adevăr, în viața filozofică a ultimelor decenii un fenomen revelator : trei gînditori profund deosebiți, Martin Heidegger, Nicolai Hartmann și Georg Lukács, venind pe căi diferite, au întreprins fiecare cîte o impresionantă tentativă de repunere în drepturi a ontologiei, ca adevărată temelie a filozofiei. Este semnificativ că pe toți trei îi unește o adversitate comună împotriva neokantianismului, a pozitivismului și chiar (oricît de paradoxal s-ar părea, în cazul lui Martin Heidegger) împotriva fenomenologiei lui Husserl. Era ca și cum epoca de criză de după primul război mondial ar fi pus subit în lumină friabilitatea, dacă nu totala inanitate, a categoriilor pur epistemologice ale criticismului neokantian și ar fi impus cu violență, în câmpul problematicei filozofice, drepturile imprescriptibile ale realității și „existenței ca existență”. Toți cei trei gînditori vor face repetate refe-

---

<sup>11</sup> Nicolai Hartmann. *Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin und Leipzig, 1935, p. 17.

riri la Aristotel și la valoarea paradigmatică a metafizicii sale pentru reînnodarea firului rupt al marii tradiții filozofice (la Heidegger însă cu rezerve importante). O serie de texte ale lui Martin Heidegger, recent publicate, cuprind mărturii extrem de interesante asupra drumului său filozofic și asupra ambiguității esențiale a raporturilor sale cu fenomenologia lui Husserl. Trezit sub impulsul unor lecturi din Franz Brentano și al unor lucrări și prelegeri ale profesorului său de dogmatică de la Facultatea de teologie din Freiburg, Carl Braig, interesul lui Heidegger pentru problematica ontologică a fost stimulat într-o măsură decisivă de revelația fenomenologiei și de contactul cu scrierea lui Edmund Husserl *Logische Untersuchungen* (în special de cea de-a șasea dintre „cercetările“ cuprinse în carte). Apelul lui Husserl : cu fața către fenomene, către lucrurile înseși (*zu den Sachen selbst*), dincolo de orice prejudecăți și de orice interpretări filozofice preconcepute, reprezintă și astăzi pentru Heidegger marea lecție valabilă a fenomenologiei, care a clătinat dominația neokantianismului și a pregătit în mod direct tranziția spre ontologie ; pe de altă parte, susține Heidegger, Husserl ar fi recăzut sub influența lui Natorp și a neokantianismului, orientându-se spre „fenomenologia transcendențială“, mai ales odată cu lucrarea sa *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...* (1913), ceea ce ar fi echivalat cu o regretabilă restaurare a primatului conștiinței în raport cu problematica „existenței“, și deci cu o îndepărtare de la cucerirea filozofică inițială<sup>12</sup>. Nicolai Hartmann, cu altă orientare și cu alte instrumente intelectuale, va supune unei critici egal de intransigente „teoriile conștiinței“ (*Bewusstseinstheorien*) și eroarea lor originară : confuzia între obiect și existență în problema cunoașterii. El a demonstrat convingător în introducerea *Ontologiei* sale că tocmai tendința teoriilor amintite de a descoperi în pura imanență a procesului cognitiv criteriile cunoașterii juste a provocat decadența problemei cunoașterii în epoca modernă. Odată cu eliminarea din problematica filozofiei kantiene a „lucrului în sine“, denominațiune a

---

<sup>12</sup> Martin Heidegger. *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, p. 47—48 și 81—90.

existenței independente de conștiință, neokantianismul a dat semnalul de gringolade. Logicismul, prin punerea semnului de egalitate între actul cunoașterii și actul judecății, și psihologismul, prin reducerea procesului cognitiv la o suită de acte sufletești, au provocat o funestă eroare simetrică : au înlocuit concepția cunoașterii ca act de „cuprindere“ a unei realități autarhice, independente de conștiință, prin concepția ei ca un proces autosuficient, în care obiectul este definit prin actele intenționale ale subiectului. Meritul esențial al lui Hartmann este de a fi arătat că realitatea-în-sine nu poate fi identificată pur și simplu cu realitatea cunoscută, de a fi menținut fermă distincția între „necunoscut“ și „cunoscut“ în procesul cunoașterii și de a fi pus astfel în valoare nepuizabilitatea existenței în raport cu actele subiectului cognitiv.

Unul din aspectele cele mai interesante ale gândirii lui Hartmann este critica exercitată la adresa fenomenologiei lui Husserl și a unora dintre tezele lui Heidegger derivate din ea. Formula programatică a lui Husserl : către lucrurile înseși, a însemnat de fapt o întoarcere către „fenomene“ ; Hartmann observă însă cu ascutime că „fenomenele“ nu pot fi identificate pur și simplu cu lucrurile înseși. Fenomenele sînt pentru Husserl realitatea prezentă în conștiință, purificată de orice reziduu exterior, grație reducăiei fenomenologice : Hartmann intervine din nou spre a arăta că dincolo de sfera fenomenelor, a „ceea ce este dat“, se află zona necuprinsă a „existenței ca atare“, a ontologicului *Ansichseiendes*. Intenționalitatea este, într-adevăr, o lege a conștiinței (orice act al conștiinței vizează „ceva“) ; ea nu-și află garanția valabilității decît dacă o raportăm la „existența ca existență“, aflată dincolo de conștiință și manifestînd o deplină „nepăsare“ față de cuprinderea ei prin actele intenționale ale conștiinței. Metoda fenomenologică a afirmat suveranitatea „fenomenelor“ ; „ea nu a ajuns însă pînă la lucruri“<sup>13</sup>, deoarece a rămas încă prizoniera „imanenței conștiinței“. Nicolai Hartmann insistă mereu asupra faptului că procesele gândirii, reprezentării, fanteziei nu-și pot afla în ele însele criteriul validității, deoarece actul gândirii, de pildă, poate

---

<sup>13</sup> Nicolai Hartmann, *op. cit.*, p. 56 și 160—161.

viza și ceva „inexistent“ ; numai confruntarea cu realitatea independentă de el îi poate oferi un certificat de valabilitate. A rămâne cantonat în sfera celor dintâi (cum se întâmplă cu idealismul și cu diferitele lui variante epistemologice : criticismul, logicismul, metodologismul sau psihologismul) înseamnă a te menține doar în sfera derivată a „caracterului reflectat“ (*Reflektiertheit*) al lumii în conștiință, deci în câmpul a ceea ce Hartmann numește *intentio obliqua* ; scopul demersului ontologic al gândirii filozofice este însă de a recuceri contactul genuin (natural) cu lucrurile, propriu vieții cotidiene și științei adevărate, deci de a regăsi *intentio recta*. Observații critice asemănătoare sînt îndreptate împotriva conceptului heideggerian de „fenomen“, formulat în introducerea la *Sein und Zeit* (Nicolai Hartmann nu se va referi aici doar la Heidegger, ci la fenomenologie în general) ; definind fenomenul drept ceea ce „se-arată-pe-sine“, Heidegger ar fi departe de a atinge adevărata regiune ontologică a „existenței ca existență“, deoarece cea din urmă este în sine indiferentă față de actul de „a-se-arăta-pe-sine“ (specific doar relației subiect-obiect în procesul cunoașterii) și poate cuprinde prea bine zone ascunse, care scapă prezenței fenomenale (Georg Lukács va relua, pe o altă bază, critica lui Hartmann în secțiunea dedicată existențialismului din *Ontologia* sa). ;

Resurecția ontologiei este revendicată de Georg Lukács, înainte de toate, în polemică explicită cu neopozitivismul. Rudolf Carnap este pentru el adeseori o adevărată *bête noire*. Reducția întregii problematice filozofice la categoriile pur logice și epistemologice ale subiectului cunoscător și complementul ei necesar : transgresarea opoziției tradiționale între „idealism“ și „realism“ (materialism), inclusiv negarea apriorică a ontologiei, trezesc opoziția aprigă a lui Lukács nu doar din motive pur filozofice, ci deoarece ar exprima o tendință mai profundă, cu caracter social-istoric : voința de a instaura triumful omnipotent al subiectului manipulator asupra unei realități deposedate de substanțialitatea, densitatea și „asprimea“ ei. Programul neopozitivismului : a descoperi criterii pur *imanente* ale cunoașterii juste, punînd în paranteză chestiunea ontologică fundamentală : existența sau inexistența lumii externe, independentă de conștiință, este energic repudiat de către

Lukács. Demonstrația sa urmărește să scoată la iveală contradicțiile interne ale demersului neopozitivist: logica procesului cunoașterii impune prin ea însăși confruntarea cu realitatea externă. Oricât ar fi de mari progresele matematicii și ale logicii matematice sau ale semioticii, tendința neopozitivismului de a reduce cunoașterea exactă la cunoașterea matematică, sau de a descoperi în analiza limbajului cheia cunoașterii juste, se lovește de obstacole serioase. Matematica ne oferă *reflectarea* exactă a raporturilor dintre fenomene, constituindu-se într-un „mediu omogen“ ideal, instituit în acest scop, fără însă a ne edifica asupra „substraturilor“ lor. Max Planck a arătat, în mod convingător, de-a lungul conferinței sale *Positivismus und reale Aussenwelt* (*Pozitivismul și lumea externă reală*), că orice rezultat al unei operații matematice în câmpul fizicii are nevoie de o interpretare fizică (cea mai discretă și mai fină măsurătoare, a unei greutate sau a intensității unui curent, are nevoie, spre a fi utilizată fizical, de un număr de corecturi, care nu pot fi deduse decât dintr-o „teorie“ sau dintr-o „ipoteză“, deci utilizându-se noțiuni din afara măsurătorii propriu-zise) <sup>14</sup>. Nicolai Hartmann, la rândul său, se va opri adeseori de-a lungul *Ontologiei* asupra ideii că nici o analiză cantitativă nu poate fi considerată suficientă în sine: ea este totdeauna determinarea cantitativă a unei existențe autarhice, cu proprietăți intrinseci, „necantitative“. „Spre a înțelege în mod corespunzător o formulă matematică a mecanicii, care se determină prin semnele  $m$ ,  $t$ ,  $g$ ,  $v...$ , este necesar să cunoști dinainte ce este masa, durata temporală, accelerația, viteza“ <sup>15</sup>. Georg Lukács se va înscrie deopotrivă pe aceeași linie de gândire, împotrivindu-se energic identificării sumare a realității-în-sine cu metodele logice sau matematice de investigare a ei.

Este ușor să înțelegem motivul pentru care tendința neopozitivismului de a neutraliza „problema ontologică“ (existența sau inexistența lumii reale) și de a dizolva existența în sistemul de relații și măsurători instituit de

<sup>14</sup> Max Planck. *Vorträge und Erinnerungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970, p. 238.

<sup>15</sup> Nicolai Hartmann, *op. cit.*, p. 237.

subiectul cunoscător trezește în Lukács o adversitate atât de înverșunată. El vede în ea echivalentul filozofic al manipulării generalizate din lumea capitalismului modern (cu răsfrîngeri negative și în lumea socialismului). Năzuința de a marca limpede autonomia realității și a principalelor ei momente categoriale (inclusiv a ființei și substanței umane) față de ceea ce poate fi cuantificat și manipulat animă în mod clar demersul ontologic al gândirii ultimului Lukács și polemica sa antipozitivistă. Obiectivul său principal este de a menține fermă distincția între realitatea-în-sine, pe de o parte, conceptele și raționamentele științei, pe de altă parte. Teza neopozitivismului că valoarea unei teorii științifice o oferă aplicabilitatea ei practică imediată este supusă unui examen critic atent. Înțelegerea restrictivă a conceptului de *practică* va fi sever incriminată. Există un înțeles nemijlocit și o accepție mijlocită, mult mai cuprinzătoare, a noțiunii de practică: verificarea experimentală, în sensul pe care i-l dă Carnap, de pildă, acoperă doar sfera celui dintîi. Se știe că pentru Carnap conceptele „metafizice“, în care este inclusă întreaga problematică tradițională a filozofiei, și în primul rînd ontologia, sînt „lipsite de sens“, deoarece nu ar avea nici o întemeiere în evidența experimentală. Polemica sa se îndreaptă nu numai împotriva unor pseudo-concepte ca „entelehia“ lumii organice, dar și împotriva unui concept de genul „cauzalității“ („esența raportului cauzal“), declarat la fel de „speculativ“ și „lipsit de sens“ ca și cel dintîi<sup>16</sup>. Lukács va lua apărarea „metafizicii“, denunțată de Carnap, pornind tocmai de la indicarea caracterului restrictiv și îngust al noțiunilor de experiment și practică în teoria neopozitivistă. El va arăta astfel, în sprijinul tezei sale, că istoria cunoaște nu puține cazuri cînd omul a obținut în activitatea practică nemijlocită succese incontestabile, sprijinindu-se însă pe teorii false (mai exact, sprijinindu-se pe cunoștințe limitate exacte, articulate însă într-o teorie de ansamblu falsă; de exemplu, navigația în antichitate, orientată pe baza sistemului ptolomeic). Existența în cîmpul științei a unor

---

<sup>16</sup> Rudolf Carnap. *La Science et la Métaphysique devant l'analyse logique du langage*, Paris, Hermann & Cie, 1934, p. 38.



pseudoteorii, de genul „vitalismului“ în biologie, nu poate forma un argument în favoarea limitării cunoaşterii ştiinţifice la evidenţa experimentală nemijlocită şi împotriva aventurării ei în câmpul mediaţiunilor şi generalizărilor mai complicate, care transgresează în mod necesar nemijlocirea. „Faptele“, în înţelesul neopozitivist, şi faimoasele „propoziţii protocolare“ (*Protokollsätze*), destinate să le cuprindă, sînt departe de a epuiza câmpul existenţei şi al cunoaşterii; este necesară, aşadar, instituirea unei accepţiuni mult mai vaste şi mai cuprinzătoare a noţiunii de practică decît cea cultivată de pragmatism şi neopozitivism. Evidenţa ei se impune îndată ce privim omul în contact cu totalitatea problemelor vieţii sociale, deci în confruntare cu cele care afectează condiţia sa în integralitatea ei.

Era inevitabil ca Lukács să ajungă, pe drumul polemicii sale antipozitiviste, în faţa importante probleme a raporturilor dintre ştiinţă şi filozofie. Tocmai actul interconectării şi analizei comparative a rezultatelor diferitelor ştiinţe impune în mod necesar generalizările filozofice şi formarea acelei concepţii despre lume (*Weltbild*) anatemizate de empirismul logic al neopozitivismului drept o goală speculaţie. Teza fundamentală a ontologiei: autarhia realităţii în raport cu conştiinţa, este deopotrivă rezultatul unei asemenea generalizări. Nicolai Hartmann a avut dreptate să spună că adevărata *philosophia prima* este de fapt o *philosophia ultima*, deoarece ea nu poate fi clădită decît pe baza totalizării experienţei acumulate<sup>17</sup>. Lukács se va strădui, pe de altă parte, să întemeieze, cu o energie egală celei a lui Nicolai Hartmann, autonomia filozofiei în raport cu câmpul de investigaţie al diferitelor ştiinţe. Fără îndoială, el se arată perfect conştient că orice tendinţă de transformare a ontologiei filozofice într-o ştiinţă supraordonată celorlalte ştiinţe, cu dreptul de a legifera în câmpul lor, reprezintă un anacronism definitiv (prăbuşirea sistemului hegelian apare astfel ca un proces istoric profund îndreptăţit). El se împotriveşte însă, cu o egală vigoare, transformării filozofiei într-o simplă *ancilla scientiae*, cu corolarul ei: preeminenţa problemelor de

---

<sup>17</sup> Nicolai Hartmann, *op. cit.*, p. 33—35.

logică, de teoria cunoașterii sau de psihologie, filozofia urmînd a se mărgini să comenteze și să justifice rezultatele ultime ale științelor<sup>18</sup> (neopozitivismul reprezintă expresia-limită a unei asemenea tendințe). Studiul categoriilor fundamentale ale existenței formează obiectul propriu al filozofiei (în speță, al ontologiei) și, în anumite împrejurări, gîndirea filozofică poate îndeplini o *funcție critică* față de rezultatele activității științifice. O justă generalizare filozofică poate chiar, în împrejurări determinate, să anticipeze în mod fericit dezvoltarea științei : conceptul kantian al „finalității fără scop“, formulat în *Critica puterii de judecată*, reprezintă o asemenea genială anticipare a concluziilor darviniste cu privire la „teleologia“ fenomenelor din zona naturii organice. Nu mai este, așadar, o surpriză să-l vedem pe Lukács hazardîndu-se să cenzureze, cu instrumentele criticii filozofice, un „experiment mental“ (*Gedankenexperiment*) al lui Einstein : fără a-și recunoaște vreo competență în problemele teoretice ale fizicii, el consideră însă că problema raporturilor dintre geometrie și fizică, ridicată de experimentul lui Einstein, are nete implicații filozofice, asupra cărora este cu totul îndreptățit să se pronunțe (experimentul și-ar lua materia, dealtfel, din sfera vieții cotidiene, și nu a științei pure, ceea ce ar întări justificarea discutării lui critice de către un „profan“). Fără a îndrăzni, la rîndul nostru, a ne pronunța asupra fondului polemicii lukácsiene, să ne mărginim a reproduce concluzia ei. Lukács contestă teza că geometria ar putea fi considerată un „domeniu component al fizicii“, o „parte“ sau un „element“ al ei : ea este o „abstracțiune rațională“, o omogeneizare determinată a realului, deci o reflectare a lui, și nu o parte componentă a realității fizicale. El vede, prin urmare, în „experimentul mental“ al lui Einstein și în concluzia lui opusă (realitatea fizicală pusă în funcție de sistemul geometric ales) o concesie inacceptabilă făcută mentalității neopozitiviste : realitatea ar fi subordonată științei și ipotezelor ei „constructive“, răpindu-i-se autonomia ontologică, în loc de a considera diversele teorii ale mate-

---

<sup>18</sup> G. Lukács. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, mss., p. 130.

matematicii și geometriei drept reflectări ale unei realități independente de ele.

Opoziția radicală între punctul de vedere al ontologiei filozofice și cel al neopozitivismului cu privire la natura filozofiei apare limpede. Neopozitivismul tinde să reducă filozofia la un soi de gramatică logică a propozițiilor științifice, la o metodă de analiză logică a limbajului, eliminând în mod programatic tematica ontologică. Ambiția lui este de a fixa exclusiv pe plan intralogic și intraștiințific modalitățile descoperirii adevărului, claritatea și eleganța „modelelor” logice devenind criterii pentru validitatea lor. Lukács și, pe un alt plan, gânditorii școlii de la Frankfurt (Adorno și Habermas) se vor strădui să demonstreze vanitatea unei asemenea pretenții, pornind de la imposibilitatea de a autonomiza modelele logice în raport cu varietatea și multiplicitatea determinărilor realului. Năzuința lui Carnap, de pildă, de a descoperi în planul strict al discursului științific și al logicii lui cheia unității diferitelor științe, pornind de la înrudirea terminologiei și legilor lor (eliminând ca pseudoprobleme chestiunile ontologice ale monismului, dualismului sau pluralismului), echivalează, va arăta Lukács, cu suprimarea adevăratei rădăcini a unității științelor : unitatea și varietatea diferitelor câmpuri ale realului. Chestiunea unității științei nu este, așadar, o problemă de gramatică logică a discursului științific, ci una ontologică : a descoperi în varietatea sferelor realului un principiu de unitate și diversitate. Este semnificativ că Lukács va deplora mereu sărăcirea la care supune neopozitivismul filozofia prin sacrificarea bogăției categoriale a marii filozofii clasice. Un exemplu îl formează categoria singularului : tendința de a înlocui în medicină diagnosticul individual printr-un sistem de măsurători și indicatori echivalent cu o mașină cibernetică (a cărei utilitate este incontestabilă, dacă este însă adecvat utilizată) i se pare un efect grotesc și caricatural al mentalității neopozitiviste în câmpul biologiei. El vede mereu în asemenea manifestări efectele unei mentalități „manageriale” : credința funestă în posibilitatea manipulării nelimitate a realității prin intermediul calculelor logice și matematice, desconsiderându-se drepturile ei imprescriptibile și adevărata ei dimensiune : autonomia ei ontologică.

Se cuvine să adăugăm că procesul împotriva neopozitivismului are și o rădăcină ideologică mai profundă. Expulzarea problemelor ontologice din sfera filozofiei sau, mai exact, caracterizarea lor drept pseudoprobleme este, pentru Lukács, sinonimă cu deschiderea unui câmp liber speculațiilor religioase; chestiunile cu privire la natura existenței fiind declarate de neopozitivism extrafilozofice și extraștiințifice, religia își poate întinde nestingherită brațele asupra lor. Lukács va reveni în mod obsedant de-a lungul *Ontologiei* sale asupra ideii că hegemonia problemelor de epistemologie și logică în filozofia modernă joacă în mod obiectiv rolul unei reeditări a tacticii cardinalului Bellarmin față de descoperirile științifice ale lui Galileu: singurele certitudini științifice existînd doar în zona logicii și a teoriei cunoașterii, chestiunile ontologice pot fi foarte bine lăsate în seama religiei. Teoria medievală a „dublu-lui adevăr” (științific și religios) și-ar putea găsi astfel în logicismul neopozitivist un neașteptat punct de sprijin.

O singură personalitate a mișcării neopozitiviste este exceptată din câmpul ofensivei antipozitiviste a lui Lukács și pusă în afara caracterizărilor descalificante (conformism, suficiență etc.): Ludwig Wittgenstein. Celebrele propoziții din finalul *Tratatului logico-filozofic* (unica scriere a lui Wittgenstein luată în discuție), de genul celei în care se afirmă că marile probleme ale vieții sînt condamnate să nu devină vreodată obiect al discursului științific, sînt interpretate de Lukács ca tot atîtea involuntare mărturii ale impasului neopozitivist și ca expresia unui secret „conflict lăuntric”. Amestecul paradoxal de logicism și cochetărie cu iraționalismul din *Tratatul* lui Wittgenstein a format materia unor îndelungate exegeze de-a lungul ultimelor decenii. Originalitatea micului *Exkurs über Wittgenstein* din opera *Contribuții la ontologia existenței sociale* este că Lukács interpretează cu reală finețe ambiguitățile și contradicțiile din finalul *Tratatului* drept semnul tensiunii insolubile între exigențele ortodoxe ale logicismului neopozitivist și conștiința autenticității marilor probleme ale filozofiei, decretate de cel dintîi (inclusiv de Wittgenstein!) drept „lipsite de sens”. Inconsecvențele lui Wittgenstein sînt, pentru Lukács, tocmai semnul altitudinii sale filozofice: mașinăria implaca-

bilă a discursului logic neopozitivist își dezvăluie subit, prin teoremele lui Wittgenstein, propriile limite și apariția „misticului“ (*das Mystische*) în finalul *Tratatului* este expresia paradoxală, de tip iraționalist, a nonresemnării în fața excluderii marilor probleme ontologice tradiționale. Să ne reamintim că Wittgenstein trasează o graniță fermă între ceea ce se poate spune (exprima) și ceea ce nu se poate spune (exprima), dar se poate arăta. Ceea ce se poate spune se limitează la propozițiile aparținând științelor naturii; orice alte afirmații cu caracter metafizic poartă stigmatul nonsensului. Autorul *Tratatului* se mișcă aici în cadrele teoriei clasice a neopozitivismului. Când el formulează însă celebra sa teoremă, amintită anterior: „Noi simțim că, chiar dacă toate chestiunile științifice *posibile* dobîndesc un răspuns, problemele vieții noastre nu sînt cîtuși de puțin atinse. Desigur, nu mai rămîne apoi nici o chestiune; și tocmai acesta este răspunsul“<sup>19</sup>, Lukács se considera îndreptățit să vadă aici un act de autominare a certitudinilor neopozitiviste, în fața cărora s-ar deschide brusc prăpastia realității incommensurabile. Afirmațiile înrudite ale lui Wittgenstein: „nu *cum* este lumea este ceea ce este mistic (*ist das Mystische*), ci faptul *că* ea este (*dass sie ist*)“<sup>20</sup>, sau „Există, firește, inexprimabilul. Acesta se arată, este misticul (*es ist das Mystische*)“, culminînd cu faimoasa propoziție finală: „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să tăcem“<sup>21</sup>, sînt pentru Lukács tot atîtea semne eclatante de clătinare a suficienței neopozitiviste, venite chiar din partea doctrinarului clasic al curentului: imperiul raționalității neopozitiviste, identificat cu cel al manipulării generalizate din lumea capitalismului modern, și-ar dezvălui singur limitele și un „adînc nonconformism“ s-ar face de fapt auzit în enigmaticele teoreme „iraționaliste“ ale lui Wittgenstein.

Interpretarea lui Lukács nu este cu totul singulară. Cele mai recente comentarii dedicate operei lui Wittgenstein pun accentul pe dualitatea funciară din struc-

---

<sup>19</sup> Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp Verlag, 1966, p. 144 (propozițiunea 6.52).

<sup>20</sup> *Ibid.* (propozițiunea 6.44).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 115 (propozițiunea 6.522).

tura gândirii sale : coexistența în paginile *Tratatului* a „logicianului formal“ și a „eticianului mistic“. Cartea a doi cercetători americani, Allan Janik și Stephen Toulmin, apărută în 1973 la New York : *Wittgenstein's Vienna*, cuprinde o demonstrație remarcabilă, pe deplin convingătoare, a unei teze neașteptate : adevărata finalitate a *Tratatului logico-filozofic* nu se situează în câmpul pur al *logicii*, ci în cel al *eticii*. Corespondența lui Wittgenstein și însemnările contemporanilor oferă mărturii elocvente pentru susținerea unei asemenea teze. Se știe că pentru autorul *Tratatului* adevărurile etice se situează în afara „faptelor“, deci în afara câmpului empiric și logic. Sfera valorilor (binele, răul, sensul vieții) nu s-ar lăsa cuprinsă în rețeaua propozițiilor logice : „De aceea nici nu pot exista propoziții ale eticii. Propozițiile nu pot exprima nimic mai înalt (*nichts Höheres*). Este clar că etica nu se lasă exprimată. Etica este transcendentă. (Etica și estetica sînt una.)“<sup>22</sup> Allan Janik și Stephen Toulmin arată de-a lungul capitoului *The Tractatus Reconsidered : An Ethical Deed* din cartea lor că în Wittgenstein se întîlnesc, într-o fuziune paradoxală, logicianul înscris pe linia lui Frege și Russell cu admiratorul lui Schopenhauer și al lui Kierkegaard : teoria „paradoxului“ etic a celui din urmă este, dealtfel, evocată în mod explicit de Wittgenstein<sup>23</sup>. Dacă ținem seama că intenția profundă a *Ontologiei* lui Lukács este să suprimе hiatusul între câmpul rațiunii pure și cel al rațiunii practice, între *mundus phaenomenon* și *mundus noumenon*, să întemeieze raționalitatea deplină a lumii valorilor, împotrivindu-se atît imperialismului fizicalist al neopozitivismului, gata să resoarbă specificitatea vieții sociale în sfera calculului logic de tip fizico-matematic, cît și autonomizării absolute a „existențialității“ ființei umane, în raport cu sfera existenței obiective, dominate de „categorii“<sup>24</sup>, putem înțelege

---

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 112 (propozițiile 6.42 și 6.421).

<sup>23</sup> Allan Janik & Stephen Toulmin. *Wittgenstein's Vienna*, A. Touchstone Book, Published by Simon and Schuster, New York, 1973, p. 167—201 ; Ludwig Wittgenstein. *Leçons et Conversations suivies de Conférence sur L'Éthique*, Gallimard, 1971, p. 155—156.

<sup>24</sup> O asemenea dualitate este explicit postulatată de Martin Heidegger în *Sein und Zeit*, p. 44.

interesul său viu pentru ambiguitatea gândirii lui Wittgenstein și pentru dualismul ei abrupt.

La prima vedere, insistența cu care Lukács tratează existențialismul și neopozitivismul ca două filozofii complementare, și nu antinomice, descoperind chiar o rădăcină comună unora dintre motivele lor centrale, are în ea ceva contrariant. Nu se exclude oare, prin definiție, o filozofie care afirmă universalitatea calculului logic și o alta care pleacă de la ireductibilitatea subiectivității singulare? Este oare Heidegger un adversar mai puțin înverșunat al cibernetizării vieții și gândirii decât se arată Lukács? Spre a descoperi rațiunile tezei sale de mai sus, este nevoie să reamintim o particularitate a metodei cultivate de Lukács în analiza fenomenelor ideologice: a descifra în interstițiile discursului filozofic, în arborescența complicată a raționamentelor lui opțiunile gânditorului față de o situație social-istorică determinată. Teze aparent dintre cele mai eterogene se lasă astfel în mod surprinzător asociate și unificate. Mărturisim că nu ne-ar fi trecut prin minte să stabilim vreo legătură între analizele dedicate de Heidegger existenței anonime și impersonale din câmpul banalității cotidiene (*Alltäglichkeit*) și cele consacrate de Carnap sintaxei discursului logic. Lukács aruncă însă o punte între tezele clasice ale neopozitivismului și definirea categoriilor „vieții cotidiene” în scrierea fundamentală a lui Heidegger — *Sein und Zeit*. El observă cu ascuțime că, prin analizele categoriilor de „unealtă” (*Zeug*) și „ustensilitate” (*Zuhandenheit*), Heidegger reduce existența lucrurilor exclusiv la caracterul lor manipulabil. Subiectul și obiectul apar, sub specia vieții cotidiene, privite doar în diviziunea practicității lor și a reciprocei lor manipulări. Procesul efectiv al travaliului, cu componentele lui esențiale, este în fond ignorat: atât autonomia ontologică a obiectului față de subiect (a naturii față de conștiință), cât și posibilitatea subiectului de a se ridica deasupra dominației împrejurărilor sînt sacrificate. Faptul că Heidegger, în prelungirea raționamentelor sale de mai sus, definește viața cotidiană drept un câmp al anonimatului și impersonalității (cu categoriile lor centrale: „verbiajul”, „ambiguitatea”, „decadența”), unde contactul ge-

nuin cu lucrurile este iremediabil pierdut și dictează inautenticitatea, îi furnizează lui Lukács un argument decisiv pentru teza sa centrală : Heidegger transformă în categorii constitutive ale ființei umane, deci în categorii ontologice, modalități de existență specifice unei formațiuni istorice determinate (în speță : forme de alienare a ființei umane în societatea capitalismului modern). Neopozitivismul, prin ignorarea programatică a existenței-în-sine și universalizarea metodei de a considera lucrurile exclusiv sub specia manipulării lor, și existențialismul heideggerian, prin fetișizarea ontologică a unei situații circumscrise sub raport istoric, s-ar întâlni astfel pe un teren comun : raporturi umane determinate sînt transfigurate, prin absolutizare, în invariante ale condiției umane, eliminându-se dimensiunile fundamentale ale socialității și istoricității lor.

Fără îndoială, Lukács nu poate ignora deosebirile sensibile de tonalitate în caracterizarea aceleiași „lumi“ de către cele două direcții de gîndire ; lumea „faptelor“ și a „propozițiilor protocolare“ este pentru neopozitivism singura posibilă, în timp ce Heidegger vede în lumea standardizată și impersonalizată a lui *das Man* (a lui „Se“) o zonă a inautenticității, înconjurînd-o cu aura negativității. Sînt, de fapt, reluate în *Ontologie* tezele critice esențiale din cartea mai veche a lui Lukács *Distrugerea rațiunii* (1954) ; scopul principal era însă acolo fixarea locului lui Heidegger în istoria iraționalismului modern, în timp ce de astă dată pe primul plan se află complementaritatea cu neopozitivismul și analiza critică a tezelor lui Heidegger în problemele de ontologie a existenței sociale. O analogie este stabilită între detașarea finală a lui Wittgenstein din *Tractatus* de lumea „exprimabilului“ și atitudinea negativă, în fond, a lui Heidegger față de existența publică (*die Öffentlichkeit*), identificată fără rezerve cu inautenticitatea ; acolo unde însă Wittgenstein reclamă drept singură soluție posibilă *tăcerea*, Heidegger ne invită la o interogație mai originală decît oricare alta : cea asupra „Ființei ca Ființă“. Întrebarea lui Lukács este în ce măsură răspunsurile „pozitive“ ale lui Heidegger se vor dovedi mai elocvente decît tăcerea wittgensteiniană.



Oricît de curios s-ar părea, nodul criticii lui Lukács împotriva lui Heidegger se află în ideea că scrierea ontologică principală a filozofului german este mult mai curînd o *antropologie* decît o adevărată *ontologie*. Mai precis : faptul de a desconsidera *ab initio* autonomia naturii faţă de conştiinţă, a existenţei în sine faţă de emergenţa iniţiativelor umane, rezervînd în exclusivitate fiinţei umane (*Dasein*) privilegiul de a fi veritabilul obiect al ontologiei, va greva în mod serios asupra întregii construcţii heideggeriene. Spunem *curios* fiindcă legătura între critica unei asemenea teze, e adevărat centrale, din *Sein und Zeit* şi critica împotriva soluţiilor propuse de Heidegger crizei omului contemporan (ale cărei simptome vizibile le-a descris într-un mod cu adevărat pasionant de-a lungul primei sale opere importante) nu apare imediat perceptibilă. Lukács consideră însă că, fără a pune în centrul reflecţiei filozofice studiul proprietăţilor obiective ale fenomenelor (naturii şi societăţii), nu poate fi înţeleasă nici reala interacţiune dintre societate şi natură, nici geneza şi istoricitatea diferitelor forme de organizare socială, nu pot fi înţelese, aşadar, nici *relativitatea* istorică a diverselor tipuri de alienare şi nici căile reale de luptă împotriva lor. Privîndu-se prin însuşi demersul iniţial al gîndirii sale de un asemenea mod de a vedea lucrurile, Heidegger ajunge inevitabil la abstractizarea şi fetişizarea realului. Lukács observă o convergenţă revelatoare între Wittgenstein şi Heidegger : amîndoi vor afirma că scopul lor programatic este de a dezvălui nu *ce* (*das Was*) sînt lucrurile, ci *cum* (*das Wie*) sînt ele <sup>25</sup>. Punctul de vedere critic-genetic, posibil doar prin analiza constituţiei intime a fenomenelor şi a realei lor geneze istorice, nu-şi află locul în descripţiile heideggeriene : categoriile existenţei *autentice* (neliniştea, existenţa-către-moarte, inclusiv cele cu caracter „pozitiv“ : *decizia* şi *chemarea conştiinţei*, *die Entschlossenheit* şi *der Ruf des Gewissens*) sînt la fel de puţin apte să indice căile reale de defetişizare a existenţei pe cît de puţin cele ale inautenticităţii erau privite în reala lor concretitudine istorică. Tensiunea între autenticitate şi

---

<sup>25</sup> Georg Lukács, *op. cit.*, mss., p. 77.

inautenticitate exprimă la Heidegger doar antinomiile fără soluție ale unui individualism pesimist. Cezura brutală instaurată între „existent“ și „existență“ (între *das Seiende* și *das Sein*) elimină dintr-o lovitură mediațiunile dialectice din câmpul realului (observația e valabilă mai ales pentru scrierile din „a doua“ perioadă a gândirii heideggeriene, cea pe care Lukács, din păcate, nu o ia prea mult în discuție); gânditorul marxist, îi va reproșa, în consecință, lui Heidegger de a fi făcut din interogația asupra Ființei (Existenței) termenul *final* al reflecției filozofice, și nu termenul *inițial*, așa cum a procedat Hegel. Nonobiectivitatea ontologiei heideggeriene îi dă prilejul lui Lukács de a pune în discuție validitatea metodei fenomenologice, din care *Sein und Zeit* se revendică; subiectivismul descripțiilor heideggeriene ar ilustra lipsa de temei obiectiv a „intuițiilor de esență“ și posibilitatea arbitrariului implicată de cultivarea lor. O asemenea inferență nu ni se pare cu totul legitimă: vulnerabilitatea metodei fenomenologice nu poate fi demonstrată decît prin analiza internă a tezelor întemeietorului ei, Edmund Husserl, operație pe care, în adîncime, Lukács nu a întreprins-o niciodată. Judecata negativă asupra tezelor lui Heidegger nu poate fi extrapolată, *tale quale*, asupra metodei fenomenologice. Să ne amintim, dealtfel, energia cu care Husserl a repudiat, într-o scrisoare către Roman Ingarden, *Sein und Zeit* din câmpul direcției sale de gândire<sup>26</sup> (Lukács însuși va admite, în *Prolegomenele la ontologie*, distanța categorică între Husserl și Heidegger, evocînd lupta „eroică“ a celui dintîi împotriva iraționalismului din epocă). Remarca de mai sus nu micșorează, pe de altă parte, valoarea unora dintre observațiile critice principiale formulate de Lukács, ca și de Nicolai Hartmann, la adresa metodei lui Husserl.

Cineva ar fi poate ispitit să se întrebe dacă evoluția gândirii lui Heidegger, ulterioară operei sale *Sein und Zeit* (1927), nu infirmă sau măcar nu limitează valoarea analizei critice din *Ontologia* lui Lukács, ținînd seama, după cum am mai spus, că Lukács folosește aproape în

---

<sup>26</sup> Edmund Husserl — *Briefe an Roman Ingarden*, Herausgegeben von Roman Ingarden, Martinus Nyhoff (Den Haag) 1968, pag. 56, scrisoarea din 2.XII.1929.

exclusivitate acea operă pentru exemplificarea poziției existențialiste. Nu cuprind oare scrierile ultime ale lui Heidegger o critică la fel de acerbă a gândirii operațional-calculatoare, instaurată de neopozitivism, ca și cea a lui Lukács? Nu s-ar putea institui o analogie între atitudinea negativă a lui Heidegger față de teza hegeliană a identității dintre „substanță” și „subiect”, incarnată de ideea absolută, sau față de prerogativele absolute ale subiectivității transcendente în filozofia lui Husserl, și poziția lui Lukács sau cea a lui Nicolai Hartmann? Nu există oare și la Heidegger o denunțare a pretențiilor uzurpatoare ale logicismului și raționalismului, exercitate în dauna interogației originare asupra „existenței ca existență”? Să observăm, înainte de toate, că pentru Heidegger operaționalismul și pragmatismul modern prezintă doar termenul final al gândirii ca *metafizică*, inaugurate în antichitate de Platon și Aristotel. Ele încarnează epoca de „sfârșit al filozofiei”. Spre a redobândi adevărata dimensiune a gândirii (*die Sache des Denkens*), ne încredințează Heidegger, este necesar să părăsim modul de gândire al întregii filozofii tradiționale, de la Platon și Aristotel la Hegel, Marx și Husserl, și să ne reîntoarcem la interogația originară asupra Firii, cultivată de gândirea presocratică. Când este vorba să ne deschidă o perspectivă mai limpede asupra rezultatelor unei asemenea interogații, gândirea lui Heidegger devine mai curînd oraculară: firea ni se dezvăluie ca „Deschisul” (*das Offene*), ca lumina sui generis a unui „luminiș” (*die Lichtung*), ca neascunsul-ascuns sau ca ascunsul ieșit în starea de nonlatență (*Unverborgenheit*) etc.<sup>27</sup>. Lukács are dreptate să observe, într-o pagină din *Ontologia* sa, că o asemenea reîntoarcere voită la „simplitatea” presocratică are în ea ceva artificial; ea echivalează, la Heidegger, cu programatica punere în paranteză a bogăției de categorii acumulate de marea filozofie în efortul ei progresiv către o cuprindere rațională a realității. „Cel mai frumos peisaj nu poate deveni un tablou — scrie Lukács referindu-se la disocierea categorică de că-

---

<sup>27</sup> Martin Heidegger. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* în *Zur Sache des Denkens*, p. 61—81.

tre Heidegger a *Existenței* de bogăția concretă a *existentului* — atunci când îi întorci spatele“.

Cît privește atitudinea lui Lukács față de Sartre și de opera lui filozofică : *Critica rațiunii dialectice*, ea este expusă mult prea sumar spre a forma materia unei discuții serioase. Cele cîteva pagini dedicate lui Sartre în *Ontologia* lui Lukács sînt mai curînd dezamăgitoare, iar uneori cu totul inconcludente. Fondul controversii este mult discutata teză a lui Sartre cu privire la inexistența dialecticii în natură. Lukács vede aici, și nu fără îndreptățire, o clară reminiscență heideggeriană ; refuzul de a admite o ontologie a naturii, independentă de *Dasein* (realitatea umană) și care să prefigureze în mod necesar o ontologie a existenței sociale, este o teză clasică a existențialismului din *Sein und Zeit*. Ni se pare evident că nu stricte considerații de filozofie a naturii l-au determinat pe Sartre să se împotrivească atît de energic tezei lui Engels despre existența dialecticii în natură (ne referim aici la perioada ulterioară adeziunii sale definitive la marxism, ilustrată de *Critica rațiunii dialectice*). Convingerea sa este că a admite existența dialecticii în imperiul pur al exteriorității materiale înseamnă a încuraja, prin transfer, o reprezentare *reductivă* asupra istoriei umane ; teama lui Sartre este că viața socială ar urma să fie considerată a fi guvernată, prin analogie cu natura, de legi pur exterioare, unde interioritatea nu ar mai juca nici un rol sau unul cu totul auxiliar. Gînditorul francez și-a expus argumentele atît în *Critica rațiunii dialectice*, cît și în intervențiile sale cu prilejul unei discuții publice organizate la Paris în 1961 pe tema „dialecticii în natură“<sup>28</sup> ; miezul lor este că o serie de categorii centrale ale dialecticii, precum *totalitatea* (mai exact : totalizarea activă), *negația negației* și, într-un anume sens, *contradicția* nu și-ar găsi cîmpul de aplicare decît odată cu apariția omului și a istoriei umane, proiecția lor în imanența naturii fiind declarată un act arbitrar. Lukács se mulțumește să reafirme apodictic *universalitatea* dialecticii în natură ca și în societate, adău-

---

<sup>28</sup> *Marxisme et existentialisme*, Paris, Plon, 1962 (la discuție au participat, afară de Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean Orcel și Jean-Pierre Vigier).

gînd că o asemenea teză este departe de a însemna identificarea celor două planuri și escamotarea diferenței lor calitative (el reamintește că a fost, la rîndul său, adeptul tezei eronate, susținută astăzi de Sartre, și anume în cartea sa de tinerețe — *Geschichte und Klassenbewusstsein*). Vulnerabilitatea tezelor lui Sartre rămîne nedemonstrată ; discuția lor efectivă ar fi fost cu atît mai instructivă și necesară cu cît relația dintre natură și societate este o temă centrală a *Ontologiei* lui Lukács. Nu justețea poziției sale este în discuție, ci refuzul de a intra într-un dialog real cu multitudinea argumentelor lui Sartre din *Critica rațiunii dialectice*. El ne mărturisea dealtfel, cu prilejul unei convorbiri, că scrierea lui Sartre i-a apărut „haotică“ și că a abandonat lectura ei. *Critica* lui Sartre și *Ontologia existenței sociale* a lui Lukács ni se înfățișează astăzi ca două opere înrudite prin obiective și ambiții, pe fondul imenselor diferențe de metodă, astfel încît confruntarea lor se poate dovedi o operație teoretică plină de interes : ea nu va fi posibilă decît ulterior și într-un alt cadru.

Este sigur că gînditorul contemporan de care Lukács s-a simțit cel mai aproape, în ultima fază a gîndirii sale, a fost, spre surpriza multora, Nicolai Hartmann. O asemenea apropiere rămîne o mărturie elocventă a profundului *obiectivism* din gîndirea ultimului Lukács (termenul trebuie luat în accepțiunea lui strict filozofică, de *cultural obiectivității*, și nu în cea polemică-ideologică, utilizată cîndva frecvent ; este și sensul pe care i-l dădea însuși Lukács cînd vorbea, de pildă, despre „grandiosul obiectivism“ și „monismul cosmic“ al gîndirii presocratice, exaltînd contemplarea lipsită de orice prejudecăți religioase a universului). Se poate, totodată, ușor pricepe nemulțumirea, dacă nu de-a dreptul consternarea, cu care a întîmpinat o asemenea apropiere un gînditor ca Ernst Bloch (asupra motivelor resentimentului lui Bloch vom reveni mai jos). Ar fi însă o eroare să credem că Lukács nutrea o admirație necondiționată față de gîndirea lui Hartmann. Capitolul dedicat lui Nicolai Hartmann, unul dintre cele mai instructive pentru întreaga orientare a lucrării sale, cuprinde o edificatoare caracterizare ambivalentă.

Dacă ținem seama că scena filozofiei contemporane a fost dominată în ultimele decenii de neopozitivism, fenomenologie și existențialism (structuralismul recent fiind înrudit, după cum a arătat foarte bine Mikel Dufrenne în *Pour l'Homme*, cu spiritul unora dintre curentele de mai sus), vom înțelege de ce tocmai „noncontemporaneitatea” gândirii lui Hartmann a întâlnit adeziunea deplină a lui Lukács. Cotitura spre ontologie efectuată de Nicolai Hartmann și-ar putea găsi, *mutatis mutandis*, o analogie, pe planul istoriei filozofiei, în răsturnarea hotărâtă a hegelianismului și în orientarea nu mai puțin categorică spre materialism a lui Ludwig Feuerbach de-a lungul celui de-al patrulea deceniu al secolului trecut. Tocmai unilateralitatea demersului lor de gândire, urmărind cu tenacitate realizarea unui singur obiectiv filozofic fundamental, dincolo de deosebiri evidente în sfera de cuprindere a problemelor, ar justifica analogia între Feuerbach și Hartmann (universalitatea preocupărilor lui Hartmann, în contrast cu cele mult mai limitate ale lui Feuerbach, nu ar anula justetea observației). Comparația lui Lukács se întemeiază pe câteva argumente sugestive: luciditatea deplină cu care atât unul cât și celălalt s-au emancipat de prejudecățile filozofice ale timpului lor, Feuerbach de frenezia conceptelor din filozofia autoconștiinței a tinerilor hegelieni, Hartmann de neokantianism, pozitivism și fenomenologie; fermitatea lipsită de compromisuri cu care Feuerbach și-a apărut și dezvoltat opțiunea materialistă în problema fundamentală a filozofiei ar putea fi comparată cu incoruptibilitatea lui Hartmann în a susține supremația ontologiei față de toate celelalte considerații filozofice; o cecitate aproape simetrică față de problemele vieții sociale și față de ecuațiile mai complicate ale istoriei, ceea ce ar fi determinat nu numai o evidentă mărginire a sferei lor de influență, dar și o relativă absență a unui ecou mai profund în timp.

Lukács a descoperit în ontologia și în filozofia naturii a lui Nicolai Hartmann aliați dintre cei mai prețioși în lupta sa împotriva neopozitivismului, și mai ales împotriva resurecției tendințelor religioase. Entuziasmul său pentru filozofia naturii a lui Hartmann, și în primul rând pentru tezele ei despre spațiu și timp, ne conduce și

spre lămurirea unei interesante probleme filozofice : originea divergențelor între gîndirea sa și cea a vechiului prieten de tinerețe, devenit, la rîndul său, o ilustră personalitate a gîndirii de stînga contemporane, Ernst Bloch. Seriozitatea și cumpătarea cu care Nicolai Hartmann a înțeles să apere drepturile autonome ale reflecției filozofice față de expansiunea diferitelor științe, chiar în teritoriile unde cele din urmă păreau să-și afirme o competență suverană, au găsit la Lukács o aprobare fără rezerve. Filozofia este pentru Hartmann o teorie a categoriilor (*Kategorienlehre*) și impunătorul său efort de a restaura în drepturi marele arsenal al categoriilor din filozofia trecutului, începînd cu cea aristotelică, supunîndu-le unei regîndiri și reinterpretări pe baza stadiului contemporan al științei, a jucat un rol deloc neglijabil în inițiativele ontologice similare ale lui Lukács. Nicolai Hartmann s-a străduit, de pildă, să traseze o graniță fermă între analiza *filozofică* a spațiului și timpului, considerate drept categorii dimensionale fundamentale ale realității, și analiza lor *fizicală*, efectuată cu instrumentele și măsurătorile științei. Distincțiile sale sînt adeseori pe cît de subtile, pe atît de elocvente : el deosebește astfel spațiul real, cel intuit (*Anschauungsraum*) și cel geometric, refuzînd să identifice spațiul cu extensiunea (întinderea) și cu ceea ce poate fi măsurat, tocmai spre a sublinia autonomia spațiului ca *substrat*, ca o categorie dimensională, față de multitudinea măsurătorilor posibile în cadrul lui. El refuză, în același spirit, să identifice timpul cu măsurarea lui, susținînd în mod convingător, de pildă, că imposibilitatea de a constata simultaneitatea unor fenomene și procese în timp, datorită variabilității pozițiilor, este un fapt obiectiv, stabilit de teoria relativității, dar care nu afectează din punct de vedere ontologic existența *obiectivă* a simultaneității sau nesimultaneității, independent de posibilitatea constatării lor cu instrumentele noastre de măsurare.

Indiferența spațiului și timpului real față de spațiul și timpul intuit este teza ontologică centrală a lui Hartmann în prima parte din *Philosophie der Natur*. Chiar *finitul* și *infinitul* nu sînt atribute ale spațiului și timpului real ; ele sînt însușiri ale obiectelor, stărilor și proceselor, care se desfășoară în spațiul și timpul real, presu-

punându-le pe cele din urmă drept condițiile lor de existență. Omogeneitatea, continuitatea și nelimitarea (*die Unbegrenztheit*) sînt adevăratele proprietăți ale spațiului și timpului real; spațiul și timpul cosmosului nu se identifică cu spațiul și timpul real, deoarece nimic nu ne îndreptățește să punem limite celor din urmă, identificându-le cu spațiul și timpul cosmic <sup>29</sup>.

Este explicabil de ce o asemenea înțelegere hiperobiectivă a spațiului și timpului a trezit interesul pasionat al lui Lukács. Ea îngăduia o demarcație netă între spațiul sau timpul real și „spațialitatea” sau „temporalitatea” instituite de subiectul uman. Lukács nu s-a lăsat cîtuși de puțin convins de energicele proteste ale lui Ernst Bloch împotriva unei asemenea înțelegeri a spațiului și timpului, denunțată de Bloch ca „formalistă” și „statică”. Este semnificativ că tocmai dezantropomorfizarea radicală a spațiului și timpului, întreprinsă cu argumente remarcabile de către N. Hartmann și celebrată cu gratitudine de Lukács, a întâmpinat opoziția vehementă a lui Bloch. În studiul său *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* (1956), Ernst Bloch s-a ridicat împotriva „reificării cronometriei”, cerînd să se stabilească o temporalitate diferențiată, în funcție de materia istorică diferită a fiecărei epoci. Prin analogie cu elasticitatea spațiului riemannian, variabil în funcție de diferențierea cîmpurilor, Bloch preconiza înlocuirea conceptului matematic și fizical al timpului omogen printr-o înțelegere „riemanniană” a timpului, cu diferențieri calitative în funcție de densitatea lui variabilă în epoci istorice deosebite. La prima vedere s-ar părea că Bloch are dreptate: nu ar fi oare logic să dematematizăm timpul, spre a putea marca, de pildă, deosebirea de densitate între timpul istoriei umane și cel al istoriei preumane? Să ne amintim însă discriminarea fundamentală operată de Hartmann: cea dintre timpul intuit (în care intră, bineînțeles, și timpul „trăit”) și timpul real. Propunerile lui Bloch își găsesc aplicabilitatea în sfera timpului „trăit” (lucru pe care nu l-ar fi contestat deloc nici Hartmann), fără a putea afecta cu nimic obiectivitatea

---

<sup>29</sup> Nicolai Hartmann. *Philosophie der Natur*, 1950, Berlin, Walter de Gruyter, p. 157.



timpului „real“. Este ușor să înțelegem de ce canonizarea timpului cronometric îl irită atât de mult pe Bloch : el vede în „exterioritatea (lui) invariantă“ o nepăsare suverană față de „conținut“, deci față de ceea ce ar constitui adevărata lui istoricitate și dialectică<sup>30</sup>. Este interesant că și Sartre va formula, într-o notă din *Questions de méthode*, o dezavuare similară a timpului ca un continuum omogen și infinit divizibil, asimilând un asemenea punct de vedere cu cel al raționalismului cantezian. Sartre identifică timpul omogen și neutru cu cel al raționalizării capitaliste și cu concepția burgheză despre „progres“, uniformă și rectilie, revendicând pentru marxism punctul de vedere opus al unei temporalități dialectice<sup>31</sup>. Lukács supune criticii cu egală vigoare tezele lui Bloch și Sartre, fără a se lăsa impresionat de procesul lor împotriva pretinsului caracter „burghez“ sau „formalist“ al ideilor despre timp cultivate de Descartes și respectiv, pe un alt plan, de Nicolai Hartmann, sau de opțiunile social-politice de stînga, în numele cărora cei doi gînditori cereau instituirea unei noi concepții despre timp, de tip „riemannian“ sau dialectic.

El nu șovăie să stabilească o analogie între timpul „trăit“ al lui Bloch sau „temporalizarea originală“ a lui Sartre și ideile despre timp ale lui Bergson, Heidegger sau Klages ; „durata“ bergsoniană sau timpul „autentic“ al lui Heidegger, opus celui „vulgar“, reprezintă forme simetrice de devalorizare ontologică a timpului real (timpul orar — *die Uhrzeit*, stigmatizat deopotrivă de Bloch și de Sartre) și de exaltare a timpului „trăit“, privilegiu al subiectivității<sup>32</sup>. Timpul trăit, ca și timpul

---

<sup>30</sup> Ernst Bloch. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Werke, Band 13, Suhrkamp Verlag, p. 129—138.

<sup>31</sup> Jean-Paul Sartre. *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 63—64.

<sup>32</sup> Lukács face chiar la un moment dat o aluzie malițioasă la o lucrare a unui partizan al lui Heidegger care ar fi stabilit apropieri între categoria existențială a „grijii“ din filozofia heideggeriană și cea a „speranței“ din filozofia lui Bloch ; sîntem însă preveniți că nu poate fi vorba de a-l integra pe Bloch unei asemenea familii de spirite (Lukács face aluzie, credem, la lucrarea unui cercetător vest-german, lector la Universitatea din Tokio, Seiffert, autor al unui opuscul cu titlul *Heidegger und Bloch*).

măsurat nu pot anula în nici un chip existența autarhică a timpului real, cu curgerea lui inflexibilă. Solidaritatea profundă a lui Lukács cu tezele lui Nicolai Hartmann ne apare acum în adevărata ei lumină : autonomia ontologică a existenței-în-sine, independente de conștiință, își găsește în obiectivitatea incoercibilă a spațiului și timpului o exemplificare elocventă. Neopozitivismul, prin identificarea abuzivă a timpului real cu metodele de măsurare a timpului, și existențialismul, prin absolutizarea timpului trăit, suferă aici deopotrivă un eșec. Energia cu care Nicolai Hartmann disjunge spațiul și timpul real de spațiul și timpul comensurabil și respingerea consecutivă a tuturor tentativelor de a extrapola concluziile teoriei relativității asupra spațiului și timpului absolut<sup>33</sup> sînt pentru Lukács pline de importante consecințe filozofice ; ireductibilitatea spațiului și timpului real (absolut) la sistemul relativ de măsurători al subiectului cunoscător este o ocazie privilegiată de a pune în valoare distanța între rațiunea internă de existență a fenomenelor (*ratio essendi*) și metodele sau procedeele rațiunii cunoscătoare (*ratio cognoscendi*). Lukács va putea astfel susține că „problema centrală a ontologiei constă tocmai în a îndepărta din alcătuirea categoriilor, din structura lor etc. tot ceea ce este legat, oricît de slobod, de atitudinile cunoscătoare față de obiecte, tot ceea ce ar putea tulbura, așadar, esența pură, cu totul indiferentă față de orice reflectare, de ea neatinsă, a existenței-în-sine (*des Ansichseien-den*)“<sup>34</sup>.

Confruntarea cu ontologia lui Nicolai Hartmann îl conduce pe Lukács către abordarea uneia din marile probleme clasice ale disciplinei : relația dintre realitate și principalele ei categorii modale (posibilitatea, necesitatea, întîmplarea). Este o temă pe care, în mod firesc, *Ontologia existenței sociale* o va readuce mereu în centrul considerațiilor ei, inclusiv în capitolele despre Hegel și despre travaliu. Nicolai Hartmann este din nou elogiât, deoarece prin preeminența categorică atribuită *realității* (ca mod fundamental, *Grundmodus*), în comparație

<sup>33</sup> Nicolai Hartmann, *op. cit.*, p. 234—250, capitolul *Spekulative Relativismen des Raumes und der Zeit*

<sup>34</sup> Georg Lukács, *op. cit.*, mss., p. 135

cu celelalte moduri : posibilitatea, necesitatea și întâmplarea, a spulberat o veche tradiție, înrădăcinată în logică și epistemologie, aceea de a pune un semn al egalității între cele patru categorii amintite. Ceea ce din punctul de vedere al unei teorii a judecății poate apărea legitim nu mai este din cel al ontologiei : realitatea se înfățișează drept categoria fundamentală, deoarece toate celelalte o presupun și nu pot exista decît în sfera ei. Detașarea critică de tezele lui Hartmann apare însă acolo unde se produc inconsecvențele față de punctul de plecare atît de just, și mai ales cu prilejul tezei fundamentale a lui Hartmann despre raportul dintre posibilitate și realitate. Lukács nu-i va ierta, de pildă, că a introdus în șirul categoriilor modale și modurile negative : nonrealitatea și nonposibilitatea. Ne întâmpină aici o teză care va avea un rol apante în *Ontologia* lui Lukács ; negația și modurile ei (inclusiv faimoasa „negație a negației“ a lui Hegel, îmbrățișată de Engels) sînt pentru el exclusiv categorii ale cunoașterii, fără a avea nici cel mai mic drept de cetate în sfera ontologiei. Paradoxalitatea aparentă a unei asemenea teze, susținută pe larg mai ales în capitolul despre Hegel, se va risipi cînd vom putea măsura seriozitatea argumentelor aduse acolo.

Mult mai importantă din punct de vedere teoretic ni se pare disputa angajată împotriva lui Hartmann pe tema raportului dintre posibilitate și realitate. Este aici o temă plină de consecințe, mai ales dacă ne gîndim la acuzațiile repetate aduse lui Lukács, cu deosebire în cîmpul esteticii, de a fi nutrit un cult excesiv al realului și de a nu fi acordat locul cuvenit imaginației și aptitudinilor de transcendere a empiriei. Încercarea lui Hartmann de a reabilita tezele școlii megarice și de a infirma valoarea faimoasei polemici a lui Aristotel din *Metafizica* împotriva lor se lovește de o opoziție hotărîtă. Autorul cărții *Möglichkeit und Wirklichkeit* (*Posibilitate și realitate*) împingea atît de departe realismul său ontologic, încît era gata să afirme, sprijinindu-se pe gînditorii din școala megaricilor, că orice posibilitate *nerealizată* este în fapt echivalentă cu o imposibilitate. La prima vedere, el părea să plece de la intenția cu totul legitimă de a combate veleitarismul celor dispuși să exalte imperiul vast al

posibilităților, în contrast cu „îngustimea“ realului<sup>35</sup>. Hartmann subordonează energic existența posibilității lanțului de determinări reale, necesare pentru înfăptuirea ei. Lukács se unește cu Hartmann împotriva glorificării unui imperiu fantomatic al posibilităților, cu o existență pretins autonomă față de șirurile cauzale obiective. El nu poate însă accepta cu nici un chip, și pe bună dreptate, sinonimia instituită de Hartmann între posibilitatea neînfăptuită și irealitate. Aristotel scrisese în *Metafizica* lui : „Unii gânditori, cum sînt megaricii, afirmă că potența nu există decît atunci cînd se manifestă în act și că, dacă nu există act, nu există nici potență. Astfel, cel care nu clădește acum nu are putința de a clădi, ci o are numai acela care clădește, și anume în timpul cînd clădește“<sup>36</sup>. Și Aristotel stigmatiza drept „absurde“ urmările unei asemenea identificări mecanice între potență și act : el considera de la sine înțeles, împotriva megaricilor, că un arhitect, deținător prin definiție al însușirii de a clădi, rămîne posesorul unei asemenea potențe, chiar și atunci cînd nu este în stare, prin vitregia împrejurărilor, să o traducă în act. Nicolai Hartmann tăgăduia justetea poziției lui Aristotel și veracitatea conceptului aristotelic de „*dynamis*“ (potență), bine distinct la Stagirit de cel de „*energeia*“ (act). Orice posibilitate rămasă în stare de virtualitate, deci fără a fi fost tradusă în act, era exilată de Hartmann din sfera posibilităților reale (*Realmöglichkeiten*) : este o himeră să vorbești, urmîndu-l pe Aristotel, despre *posibilitatea* de a lucra a muncitorului lipsit de lucru, cînd neputința de a-și exercita profesia ilustrează, prin tragismul ei, vanitatea oricărui discurs despre o asemenea posibilitate<sup>37</sup>. Lukács apără cu vigoare ideea aristotelică a „*dynamis*“-ului ; el citează cazul „însușirilor dobîndite“, susceptibile de a rămîne lungi perioade de timp, prin jocul împrejurărilor, inactive, deci în stare de latență și virtualitate, dar care nu sînt mai puțin posibilități *reale*, gata de a fi traduse în *acte*, atunci cînd

---

<sup>35</sup> Nicolai Hartmann. *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, Walter de Gruyter, 3 Auflage, 1966, p. 166.

<sup>36</sup> Aristotel. *Metafizica*, traducere de Șt. Bezdechi, București, Editura Academiei, 1965, p. 285.

<sup>37</sup> Nicolai Hartmann, *op. cit.*, p. 171, notă.

împrejurările o reclamă. Muncitorul lipsit de lucru, în perioadele de criză, nu rămîne mai puțin stăpînul *putinței* de a lucra, care devine *act* atunci cînd conjunctura se schimbă. Lukács observă cu ascuțime că nu „*dynamis*“-ul aristotelic, ci conceptul megaric și hartmannian al posibilității are un caracter fantomatic, deoarece el este echivalent cu afirmația că posibilitatea nu ar fi reală decît în clipa cînd încetează de a fi posibilitate și devine realitate.

Polemica împotriva lui Hartmann și refuzul de a dizolva categoria posibilității în cea a realității (identificînd posibilitatea reală cu posibilitatea realizată) pun în valoare o tendință mai generală a ontologiei lui Lukács, oricît ar fi fost de solidar cu prioritatea acordată realității față de ansamblul categoriilor modale (posibilitatea, necesitatea, întîmplarea), el înțelegea nu mai puțin să conserve celor din urmă statutul lor ontologic specific, adoptînd o atitudine mult mai cuprinzătoare și mai flexibilă față de realitate decît cea rigidă și impregnată de o anumită „rutină profesorală“ a lui N. Hartmann. Lukács vedea în identificarea ilicită a posibilității reale cu posibilitatea realizată primejdia unei reîntoarceri la fatalista teorie a predestinării (tot ce este posibil devine realitate împlinită); o asemenea fetișizare a faptului împlinit, în defavoarea faptului posibil, i se părea însă în contradicție cu veritabila devenire a realității. Dacă ținem seama de importanța covîrșitoare a „alternativelor“ în teoria lui Lukács cu privire la raportul dintre libertate și necesitate, vom înțelege mai bine semnificația reală a tezelor sale de mai sus.

Oricît ar părea de paradoxal, Theodor W. Adorno a formulat la adresa lui Lukács un reproș foarte apropiat de cel cuprins în procesul desfășurat de gînditorul marxist împotriva tezelor lui N. Hartmann cu privire la relația posibilitate-realitate. Lukács folosea în lucrarea sa *Wider den missverstandenen Realismus (Împotriva realismului rău înțeles)* distincția lui Hegel între „posibilitatea reală“ și „posibilitatea abstractă“, condamnînd-o pe cea din urmă și afirmînd fecunditatea celei dintîi; literatura avangardistă era acuzată de a se complăce în cultivarea insistență a posibilității abstracte, în timp ce literatura

realistă ar excela prin evocarea posibilităților concrete și prin indicarea justelor proporții între cele două planuri. Cît timp rămînem cantonați în sfera purei subiectivități, se deschide o infinitate de posibilități, în interiorul cărora, fără o confruntare cu realitatea, este cu neputință să disociem cele abstracte de cele concrete. Contactul cu realitatea este singurul în măsură să destrame și să spulbere, ca himerice, posibilitățile abstracte și să valideze pe cele reale. Adorno se grăbește să vadă în prioritatea acordată de Lukács posibilității reale față de posibilitatea abstractă o inadmisibilă genuflexiune în fața realității și o implicită descalificare a puterii de subversiune și de negație. El coroborează elogiul adus de Lukács posibilității concrete cu o altă teză de origine hegeliană : cea despre „raționalitatea realului“ (tot ceea ce este real este și rațional), care ar fi fost împărtășită deopotrivă de Lukács, interpretîndu-le pe amîndouă ca expresia unei sanctificări a realului și a unei devalorizări a ceea ce „este cu totul altfel“ (*das ganz Andere*) decît ceea ce există. Lukács se vede expus unei acuzații cvasiidentice cu cea formulată de el împotriva lui Hartmann : „Conform distincției între posibilitatea reală și cea abstractă — scrie Adorno —, ar fi posibil cu adevărat numai ceea ce a devenit real“. Și concluzia sa se vrea foarte drastică, vizînd conformismul acut implicat de o asemenea poziție : „O asemenea filozofie mărșăluiește cu batalioanele mai puternice“<sup>38</sup>.

Disputa cu Hartmann din finalul capitolului cuprins în *Ontologia existenței sociale* vine la timp spre a ne ajuta să înlăturăm confuzia artificială creată de Adorno în jurul poziției lui Lukács. Este evident că Lukács nu dizolvă posibilitatea în realitate, capitulînd în fața existentului, după cum insinuează Adorno (polemica împotriva lui Hartmann ar fi atunci lipsită de sens), după cum nici nu exaltă sfera posibilului independent de cea a realului ; poziția sa este și de astă dată cea a unui *tertium datur*, lăsînd un cîmp deschis tuturor posibilităților reale (nu și „releii infinități a posibilităților abstracte“), deci

---

<sup>38</sup> Theodor W. Adorno. *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, 1963, p. 99.

tuturor inițiativelor teleologice de schimbare a realității, în măsura în care ele nu sfidează rețeaua determinărilor obiective, ci utilizează în mod adecvat șirurile cauzale, existente în imanența realității, pentru realizarea scopului urmărit. Dacă este adevărat că realitatea poate fi considerată un adevărat cimitir al posibilităților abstracte (privilegiu al tuturor veleitarilor, utopiștilor de duzină și revoluționarilor de cabinet), nu este mai puțin evident că elogiul posibilității concrete, departe de a însemna cano-nizarea realității existente, acordă puterii de subversiune și transcendere a realului singurul statut cu adevărat legitim.

Elasticitatea poziției lui Lukács în problema categoriilor modale își găsește expresia și în polemica, analoagă cu cea de mai sus, împotriva tendinței lui Hartmann de a identifica *în fapt* necesitatea și realitatea („necesitatea este o categorie ontologic justificată numai prin faptul că nu orice realitate este și necesară“, îi va răspunde Lukács lui Hartmann<sup>39</sup>), sau în energia cu care pune în valoare specificitatea categoriei de *întîmplător*. Ea își va da însă adevărata ei măsură în capitolul despre Hegel și în discriminările operate acolo pe planul categoriilor între ontologia realistă și cea logicistă, coexistente în sistemul hegelian, și mai ales în capitolul despre muncă, cu deosebire acolo unde va analiza relația dintre libertate și necesitate.

\*

\*      \*

Incizia profundă în sistemul hegelian, și mai ales în corpul *Logicii*, efectuată de Lukács este departe de a avea doar o semnificație istorico-filozofică. Efortul său simultan este de a reintegra în patrimoniul gândirii marxiste, printr-un amplu proces de valorificare, excepționala bogăție de teze ontologice cuprinsă în analizele categoriale ale lui Hegel și de a supune unei critici ascutite dezechilibrul între ontologie și logică instituit de Hegel prin supremația, fie și intermitentă, a celei de-a doua

---

<sup>39</sup> Georg Lukács, *op. cit.*, mss., p. 172.

asupra celei dintîi. Obiectivul aparent contradictoriu al lui Lukács este, aşadar, de a realiza în acelaşi timp o reînnoare a firelor de legătură cu marea tradiţie hegeliană şi o nu mai puţin radicală dehegelianizare a marxismului. S-ar putea stabili, mai ales dacă ne raportăm la scopul din urmă, o paralelă cu tendinţele similare urmărite de gînditori atît de deosebiţi ca Adorno (în *Dialectica negativă*), Louis Althusser (în studiile sale despre raportul Marx-Hegel) sau Lucio Colletti (în *Il Marxismo e Hegel*) ; rezultatele obţinute de Lukács sînt însă cu totul diferite, mai ales prin amestecul inextricabil între recuperarea „ontologiei juste“ a lui Hegel şi critica intranşigentă a logicismului său idealist (a „falsei ontologii“).

Gîndirea lui Hegel, în reprezentarea oferită de Lukács, apare impregnată de o tensiune lăuntrică fundamentală ; explozia fecundă a categoriilor dialectice, destinate să figureze tumultul şi dinamica unei realităţi în ineputabilă devenire, ar fi zăgăzuită de carcasa unei sistematizări logic-ierarhice, adeseori artificiale. Fără îndoială, reflecţiile lui Lukács se situează în prelungirea cunoscutei teze olasice marxiste cu privire la contradicţia între metodă şi sistem la Hegel : nu ne aducem însă aminte să fi înţîlnit pînă acum o radiografie atît de clară a efectelor unei asemenea contradicţii în articulaţiile cele mai fine ale discursului logic hegelian. Să nu uităm că Lukács este autorul unei vaste lucrări despre *Tînărul Hegel*, cuprinzătoare şi magistrală analiză dedicată adevăratei *geneze social-istorice* a dialecticii hegeliene. Capitolul din *Ontologia existenţei sociale* pune la contribuţie rezultatele dobîndite în acea lucrare, mai ales acolo unde descrie, oricît de concentrat, originile social-istorice ale tensiunii între „cele două ontologii“ din filozofia lui Hegel. Contemporan cu epoca postrevoluţionară, de instaurare a dominaţiei burgheze şi de desfăşurare a războaielor napoleoneene, Hegel şi-ar fi saturat gîndirea cu dinamica noii realităţi şi cu multiplicitatea contradicţiilor ei : „delirul bahic“ al conceptelor, despre care vorbeşte prefaţa la *Fenomenologia spiritului*, este reflexul fidel pe portativul gîndirii al unei asemenea situaţii istorice. Glorificator în acelaşi timp al *prezentului*, acordînd, pînă la urmă, în raportul dintre societate şi stat preeminenţa celui din urmă, substituind treptat lui Napoleon, ca incarnare a



„spiritului lumii“, imaginea mult mai pedestră a lui Frederic Wilhelm al III-lea, Hegel ajunge inevitabil să închidă dinamica infinit contradictorie a realității într-o „figură fetișizat-pietrificată“ (Lukács) a spiritului.

Heraclitismul și logicismul, reflex pe planul speculației filozofice al contradicției de bază din poziția social-istorică a filozofului, vor coexista, într-o sinteză silnică, de-a lungul operei lui Hegel. Lukács celebrează în termeni entuziaști „foamea de realitate“ a marelui filozof german, fără precedent în filozofie de la Aristotel încoace, arderea și intensitatea cu care s-a cufundat în imanența realității și a ajuns la alcătuirea unui nou *organon* logic, de tip dialectic, profund deosebit de întreaga logică anterioară. Caracterul de infinită procesualitate al realității, conceperea absolutului însuși ca devenire sau proces, și nu ca sinteză statică, unitatea de nedesfăcut între rezultat și geneza lui (rezultatul fără geneză este pentru Hegel un simplu „cadavru“, un *caput mortuum abstractionis*), natura *sintetică*, și nu pur *analitică*, a legii identității (conservarea identității unui fenomen este ea însăși un proces, și nu un dat) sînt doar cîteva din cuceririle memorabile ale noului mod de a vedea lucrurile. Vehe-mența cu care Hegel polemizează împotriva faimosului *Sollen* (trebuie) din filozofia critică a lui Kant și energia cu care apără prioritatea ontologică a *realității* și *existenței* (*ei*)-întocmai-astfel (*das Geradesosein der Wirklichkeit*) împotriva oricărei exigențe transcendente (de tipul *noumen*-ului kantian) îl umplu de o nemărginită satisfacție pe interpretul său marxist ; el vede aici un prețios punct de sprijin pentru edificarea programului său de constituire a unei noi ontologii. Lukács acordă, și pe bună dreptate, o atenție deosebită raportului între *intellect* și *rațiune* în filozofia hegeliană ; imperativul trecerii de la studiul fenomenelor și al proprietăților lor ca entități izolate la cel al interacțiunii și devenirii lor, deci la considerarea lor drept complexe dinamice printre alte complexe, este cel care impune cu necesitate tranziția de la cunoașterea prin intelect la cea prin rațiune. Dialectizarea raporturilor între aparență, fenomen și esență, tratarea esențelor ca produse genetice ale devenirii istorice, și nu ca abstracțiuni statice, unitatea lor indisolubilă cu

fenomenele și metamorfozele la care pot fi supuse prin modificarea fenomenelor (să ne gândim la consecințele categoriale ale proceselor de selecție naturală, descrise mai târziu de Darwin) se numără printre rezultatele cele mai profunde ale trecerii la cunoașterea prin rațiune. Dacă este adevărat că obiectele realității nu pot fi înțelese fără a fi contemplate în structura lor autonomă și în relativa lor independență (demersul propriu al intelectului), nu este mai puțin evident că ele reclamă a fi cuprinse în devenirea lor și în interacțiunea cu complexe limitrofe (demersul specific al rațiunii). Acuzația formulată de Lucio Colletti că Lukács ar devaloriza, pe urmele lui Hegel, cunoașterea finită, prin intelect, a fenomenelor se spulberă dacă urmărim insistența cu care Lukács subliniază la Hegel rolul intelectului ca o condiție primordială și ca o etapă *sine qua non* pe drumul spre adevărata cuprindere a realității<sup>40</sup>. Odată certificată soliditatea unui asemenea punct de plecare, exegetul ne orientează privirea asupra momentului când fenomenele își revelează veritabila lor natură, dincolo de autonomia singularității lor, prin raportarea la ceea ce este *altceva* decât ele, și anume nu la ceea ce este altceva în general, ci la alteritatea lor concretă. Raportarea fenomenelor la alteritatea lor înseamnă inevitabil considerarea lor în interacțiune dinamică și în devenire; Hegel a elaborat instrumentele intelectuale destinate unei asemenea cuprinderi dinamice a fenomenelor sub forma determinărilor categoriale, numite de el „determinații ale reflexiei”. „Conținutul conștiinței sensibile este în sine însuși *dialectic*”, scria Hegel. „El trebuie să fie *singularul*; dar... tocmai — întrucât conținutul singular *exclude* altceva de la sine — el se raportează la altceva, el se arată ca trecînd *dincolo de sine*, ca depinzînd de altceva, ca mijlocit de acesta, ca avînd în sine însuși altceva. Adevărul următor al *singularului imediat* este, așadar, acela că el e *raportat* la altceva. Determinațiile acestui raport sînt ceea ce numim

---

<sup>40</sup> Georg Lukács. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Hegels falsche und echte Ontologie*, Luchterhand Verlag, 1971, p. 87. Vezi volumul de față, p. 135.

*determinații ale reflexiei...*“<sup>41</sup>. Lukács vede în cuplurile și ansamblurile categoriale numite „determinații ale reflexiei“ (esență-fenomen-aparență, identitate-deosebire-multiplicitate-opoziție, mijlocire-mijlocire, formă-conținut etc., cărora li se adaugă și cele care nu sînt tratate ca atare, de exemplu cantitate-calitate etc.) o „descoperire genială“ a lui Hegel și marea sa contribuție la edificarea unei adevărate ontologii. Efortul principal al interpretului este de a efectua o retroversiune în termeni ontologici a ceea ce la Hegel apare exprimat în termenii pur logici ai unei succesiuni ierarhice. Este caracteristic, de pildă, modul în care Lukács încearcă să „recupereze“ verigile intermediare între identitate și opoziție sau contradicție: deosebirea și diversitatea (*der Unterschied* și *die Verschiedenheit*), tocmai spre a îngădui o descriere mai concretă a tranzițiilor capilare între fenomene și a genezei contradicțiilor lor atunci cînd le privim în devenire<sup>42</sup>. El nu obosește să repete că determinațiile reflexiei trebuie privite nu ca simple instrumente logice, ci ca adevărate determinări categoriale ale realității în sine. Centrul de greutate al elogiului său cade asupra suprimării hiatusului între esență și fenomen, reperabil nu numai în vechile concepții ontologice de tip teologic, care situează esența într-un plan transcendent fenomenalității, dar și în epistemologiile moderne, unde esențele sînt privite ca simple sinteze ale abstracțiunii; concepția hegeliană a determinărilor reflexiunii, care consideră esențele drept complexe dinamice, indisolubil legate de fenomene și în interacțiune neîntreruptă cu alte complexe, oferă o bază trainică unei explicații pur imanente a lumii, răpind orice justificare vechilor explicații de tip teologic sau criptoteologic. Apare evident aici contrastul între punctul de vedere al lui Lukács și cel promovat de Lucio Colletti; departe de a considera, asemenea lui Colletti, critica determinațiilor finite ale intelectului în favoarea celor genetic-dinamice ale rațiunii și fluidificarea realității ca simple instrumente ale

---

<sup>41</sup> G. W. F. Hegel. *Enciclopedia științelor filozofice*, partea a III-a, *Filozofia Spiritului*, Editura Academiei, 1966, p. 213; citat și de Lukács în volumul de față, p. 135.

<sup>42</sup> Vezi volumul de față, p. 143.

teleologismului și criptoteologiei hegeliene, Lukács vede în ele contribuția genială a lui Hegel la instituirea unei viziuni strict imanente și în același timp dialectice asupra lumii. Înseamnă oare că Lukács este înclinat să accepte în mod necritic sau pur și simplu să ignore aspectele negative ale sistemului hegelian, incriminate cu atîta vigoare de adversari ?

Teza lui Lukács este că ar fi cu neputință să se separe în mod tranșant „ceea ce este viu“ și „ceea ce este mort“ la Hegel (aluzie la titlul cunoscutei lucrări a lui Benedetto Croce, deși, după cum vom vedea, se pot stabili certe apropieri între pozițiile celor doi filozofi), deoarece cele două fire sînt împletite la fiecare pas în sistemul hegelian. După ce a subliniat meritul lui Hegel de a fi elaborat o *nouă logică*, destinată să cuprindă în rețeaua categoriilor ei bogăția imensă de determinări a realului, interpretul marxist al *Științei logicii* descoperă culpa fundamentală a lui Hegel în transformarea logicii dintr-un instrument de cuprindere și reflectare într-un factor *coextensiv*, dacă nu de-a dreptul *constitutiv*, al realității. Procesul lui Lukács, ca și cel al lui Adorno sau al atîtor interpreți marxiști, se îndreaptă împotriva faimoasei teze hegeliene : identitatea subiect-obiect. Este vorba, în fapt, despre cunoscuta problemă a raportului între ordinea istorică a realului și ordinea lui logică. Efortul lui Lukács este de a demonstra că ordinea categoriilor în procesul cunoașterii și al sistematizării logice nu poate fi extrapolată pur și simplu în cîmpul ontologic. Logica procesului cunoașterii nu poate fi identificată pur și simplu cu logica realului (să ne amintim teza lui Marx din prefața la *Grundrisse* că drumul urmat de cunoaștere spre a reconstitui concretul : de la abstract la concret, este invers celui al realității înseși, unde primordialitatea concretului și a complexelor lui se impune cu puterea evidenței). Logica este un mijloc de omogenizare a eterogenului (realitatea este prin definiție eterogenă) și simplificarea necesară operată de categoriile logice este legitimă numai cu condiția controlului critic și a corecturii perpetue din unghiul de vedere ontologic (cel al realității în sine). Eroarea lui Hegel este de a fi sacrificat adeseori cea mai prețioasă cucerire a sa în cîmpul logicii : adaptarea categoriilor logice, și a încatenării lor, la devenirea

multiformă a realității, prin inversarea raportului normal : realitatea va fi subordonată în sistemul hegelian succesiunii categoriilor logice, iar funcția logicii va fi hipertrofiată în mod nemăsurat, prin transformarea ei ilegală în adevăratul demiurg al realului.

Una din consecințele frapante ale unui asemenea mod de a vedea lucrurile este că, datorită caracterului ierarhic al ordinii instituite de Hegel în succesiunea categoriilor logice, categoria superioară fiind decretată „adevărul“ celei inferioare, o viziune ierarhică cu caracter teleologic este proiectată în însăși imanența realității, formele superioare fiind declarate „adevărul“ celor inferioare, pe drumul realizării finale a identității subiect-obiect.

Exemplele aduse de Lukács spre a ilustra deformațiile, adeseori profunde, provocate de „ontologia falsă“ (cea logicizantă) a lui Hegel în corpul „ontologiei (sale) juste“ (cea heraclitică) sînt într-adevăr concludente. Se cuvine să spunem aici că dialogul cu Hegel va avea un rol central nu numai în capitolul pe care i-l dedică în mod special *Ontologia existenței sociale*, dar și în alte capitole (cum este, de pildă, cel dedicat lui Marx), inclusiv în scrierea finală a lui Lukács, adevăratul său testament filozofic, *Prolegomene la ontologia existenței sociale*. Explicația este, după cum am mai spus, că Lukács tinde să conserve în ontologia marxistă întreg tezaurul de idei și analize valabile din teoria categoriilor a lui Hegel, eliminînd în același timp, printr-o neînteruptă cenzură, malformațiile provocate de viziunea logicist-ierarhică. Dialogul cu Hegel capătă astfel aspectul unui exercițiu superior de acribie intelectuală și acuratețe filozofică, al cărui scop mai adînc este însă purificarea ontologiei de scoriile unei reprezentări logicizante și teleologice asupra lumii (insidios prezente chiar în scrierile unora dintre marii teoreticieni ai marxismului, ca Engels). Se poate spune că Lukács și-a propus să traducă în fapt, pe un plan de anvergură, proiectul ocazional, rămas neîmplinit, al lui Marx : a expune sintetic, în riguroasă formă filozofică, miezul rațional al dialecticii hegeliene.

Cînd Hegel vorbește, de pildă, despre „organismul geologic“, văzînd în el o formă preliminară a organismelor vegetale și în amîndouă anticipări ale organismelor animale, este limpede că un cripto-finalism impregnează o ase-

menea stratificare ierarhică a naturii. Natura anorganică este lipsită de autonomie ontologică, funcția ei fiind doar de a „pregăti“ apariția naturii vegetale și animale (însăși denumițiunea „organism geologic“ se bazează pe un joc de goale analogii, după cum observă Lukács în *Prolegomene*). Exemplul este instructiv, deoarece el evidențiază tendința lui Hegel de a interpreta succesiunea genetică *reală* a fenomenelor în perspectiva unei succesiuni *necesare* de tip logic-ierarhic ; observația elementară că pe alte planete natura anorganică nu a generat în mod *necesar* forme de viață vegetale sau animale pune în valoare caducitatea ontologică a viziunii hegeliene și subliniază, în același timp, rolul *accidentalității* în geneza diferitelor forme de existență (în același spirit este formulată teza lui Hegel din *Filozofia naturii* că natura animală este „adevărul“ celei vegetale și ultima „adevărul“ celei minerale). Un alt exemplu : în ordinea logică de succesiune a categoriilor, teleologia este situată imediat după treptele mecanismului și chimismului, fiind declarată „adevărul“ celor două forme anterioare ; în același timp, pe scara ierarhică a treptelor logice care duc spre realizarea identității subiect-obiect, teleologia figurează ca momentul tranziției de la Concept spre Idee ; cum momentul inaugural al Ideii este „viața“, se ajunge la contrasensul evident că teleologia (a cărei geneză în procesul muncii Hegel a pus-o admirabil în valoare) precede în ordinea logică viața, omul și societatea, ceea ce echivalează cu implantarea ei în câmpul naturii ! Este aici încă un exemplu flagrant, utilizat deopotrivă de Lucio Colletti, ca și de Lukács, al distorsiunilor introduse de logicismul hegelian în succesiunea ontologică reală.

Modul în care Hegel deduce ordinea realului din ordinea logică, identificînd în mod abuziv devenirea realității cu logica procesului cunoașterii, își găsește expresia în structura fundamentală a operei sale *Știința logicii*. Celebra succesiune tripartită : trecerea de la Ființă la Esență și de la Esență la Concept, se identifică, în intenția hegeliană, cu însăși automișcarea realității de la starea de Ființă nedeterminată, prin acumularea unor determinări succesive (calitatea, cantitatea, măsura etc.), la Esență, treaptă pe care apar determinațiile reflexiunii, și apoi la Concept, adevărata incarnare a realității con-

crete. Nu îi este greu lui Lukács, după cum au făcut-o înaintea lui și alți comentatori ai operei hegeliene (între ei Benedetto Croce), să demonstreze artificialitatea unei asemenea construcții din punct de vedere ontologic. Ideea de a fixa momentul inaugural al devenirii în „Ființa nedeterminată“ nu are nici o justificare ontologică: conceptul de „ființă nedeterminată“ (*das unbestimmte Sein*) este o abstracție a minții noastre, utilă și necesară în anumite împrejurări din punct de vedere logic și gno-seologic, dar fără nici o acoperire în realitate. Existența (ființa) este întotdeauna o existență (ființă) *determinată* și ea formează *ca atare* adevăratul punct de plecare al reflecției. Faptul că gândirea logică procedează în reconstituirea concretului, din necesități interne, de la abstract la concret nu justifică în nici un fel identificarea unui asemenea itinerariu cu cel al realității înseși; eroarea fundamentală a lui Hegel este tocmai de a fi transformat itinerariul gândirii logice în însuși itinerariul realității, descriindu-l pe acesta din urmă ca autoconcretizare gradată a ființei nedeterminate în realitate pleneră și multiplu determinată. Lukács observă cu sagacitate în *Prolegomene* că Marx situează ca punct de plecare al gândirii, în *Manuscrisele economico-filozofice*, nu „ființa nedeterminată“, ci „obiectualitatea“ (*die Gegenständlichkeit*), marcînd astfel, încă din opera sa de tinerețe, distanțarea categorică față de Hegel. Ontologia marxistă are drept punct de plecare realitatea ca o suită de complexe dinamice, deci ca obiectualitate determinată, valorificîndu-l astfel pe Hegel cel „esoteric“ (acel Hegel „genuin“ și „profund“ despre care a vorbit și Croce) împotriva lui Hegel cel „exoteric“, autor al ontologiei logicizante.

Spre a oferi un exemplu elocvent al distorsiunilor la care este supusă gândirea prin subordonarea ontologiei față de logică în sistemul hegelian, Lukács citează celebra teză a „negării negației“. Să intrăm de-a dreptul în miezul problemei, exprimînd neted ideea centrală a lui Lukács (amintită în fugă cu prilejul considerațiilor despre atitudinea sa față de Nicolai Hartmann): negația este în mod exclusiv o categorie a logicii și teoriei cunoașterii, fără a avea vreo îndreptățire în cîmpul ontologiei (cel al existenței-în-sine). Se știe că Engels a preluat integral în *Anti-*

Dühring conceptul hegelian al „negării negației“, străduindu-se să demonstreze, împotriva recriminărilor lui Dühring, universalitatea aplicării lui. Lukács insistă asupra faptului că Marx însuși a folosit o singură dată expresia de negare a negației : la capătul analizei dedicate în *Capitalul* „acumulării primitive“, descriind modul în care proprietatea capitalistă a expropriat mica proprietate a producătorilor nemijlociți și modul în care noua proprietate socialistă va realiza „exproprierea expropriatorilor“, instituind proprietatea individuală, nu pe vechea ei bază, ci pe cea a „cooperării și a proprietății comune asupra solului și asupra mijloacelor de producție“, el caracterizează procesul din urmă drept „negare a negației“. Lukács consideră însă că la Marx expresia „negare a negației“ ar avea doar o funcție „stilistic decorativă“, fiind un simplu produs al „cochetăriei“ cu limbajul hegelian (despre care a vorbit însuși Marx), deoarece între procesul economico-social descris cu rigoare de Marx și hegeliana negare a negației nu ar exista nici o legătură internă<sup>43</sup>. Spre a înțelege atitudinea potrivnică a lui Lukács față de conceptul de negare a negației, este necesar să examinăm mai întâi argumentele sale împotriva utilizării negației ca o categorie ontologică. El pornește de la observația că doar categoriile de a-fi-altfel (alteritate, *das Anderssein*) sau de a-fi-pentru-altul (*Sein für Anderes*) exprimă natura intrinsecă a fenomenelor ; a identifica, asemenea lui Hegel, alteritatea unui fenomen (modul de a-fi-altfel decât el) cu *negarea* lui este o operație legitimă din punct de vedere logic, fără însă a ne spune nimic precis despre cuprinsul procesului în cauză, deci fără a avea vreo relevanță ontologică. În planul realității, diferențierea fenomenelor este un proces eminentemente *pozitiv*, caracterizat printr-un sistem de relații și interacțiuni ; din punct de vedere ontologic se poate spune cu îndreptățire că un fenomen al naturii, anorganice sau organice, se transformă în *altceva* decât el (alteritate cu un conținut prin definiție pozitiv : grăuntele se transformă în plantă etc., spre a relua exemplul cunoscut al lui Engels), fără ca ideea de *negație* să fie aici implicată *in re*. Negația este in-

---

<sup>43</sup> Georg Lukács. *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, mss., p. 185—186.



*strumentul logic* prin intermediul căruia exprimăm devenirea-altfel a unui fenomen, după celebra formulă a lui Spinoza, reluată și de Hegel : *omnis determinatio est negatio* ; ea are o funcție gnoseologică de prim ordin, ca procedeu al cunoașterii, fără însă a ne introduce, prin inerentul ei caracter generic, în constituția specifică a fenomenelor și proceselor. Lukács contestă că am putea vorbi cu îndreptățire, după cunoscutul exemplu din *Anti-Dühring*, despre o *negare* a bobului de orz prin transformarea lui în plantă ; distrugerea bobului, mult mai curînd decît metamorfoza lui, ar însemna pe plan ontologic *negarea* lui propriu-zisă, și însuși faptul că sîntem constrînși să folosim aceeași expresie abstractivă : *negarea*, pentru procese atît de diferite, arată improprietatea ontologică a noțiunii. Nu putem reproduce aici, în întregimea lui, lanțul argumentelor aduse de Lukács în sprijinul tezei sale, atît în capitolul despre Hegel din *Ontologie*, cît și în *Prolegomene*. Să spunem doar că, după ce a tăgăduit negația ca un proces ontologic real în cîmpul naturii anorganice, el admite în regnul organic o excepție.<sup>44</sup> Moartea organismelor, echivalentă cu regresiunea lor din cîmpul organic în cel al materiei anorganice, ar putea fi identificată *in extremis* cu o negație, deoarece ar fi vorba despre o tranziție spre un alt regn ontologic<sup>44</sup>. Cît privește zona vieții sociale, odată cu apariția activității teleologice a subiectului uman și a deciziilor opționale legate de ea, se poate afirma că negația joacă un rol constitutiv în practica socială ; ne-ar fi însă greu să spunem, datorită atitudinii extrem de reticente a autorului, mai ales în *Prolegomene*, dacă de astă dată Lukács acordă negației un statut de *categorie ontologică* sau o consideră doar un moment auxiliar, deși necesar, în activitatea practică.

Cînd trece la analiza „negării negației“, atitudinea sa nu lasă însă loc nici unui echivoc ; este cu neputință, ne încredințează el în *Prolegomene*, să unificăm fenomene atît de eterogene ca reproducerea unui organism vegetal (planta ar reprezenta prima negație a bobului de orz, iar producerea altor boabe de orz prin fecundarea ei ar fi negarea primei negații !), reproducerea unor insecte, ca fluturii, sau operațiunile matematice din calculul diferențial

---

<sup>44</sup> Vezi volumul de față, p. 163.

și integral sub semnul unui concept unitar : negarea negației, fără a ne expune riscului de a ajunge la un joc gol de analogii.

Lukács supune unei analize atente câteva din exemplele alese de Engels spre a ilustra negarea negației, demonstrând caracterul lor neconcludent. Observarea neprevenită a faptelor ne arată, de pildă, că procesul de reproducere a fluturilor se desfășoară nu după o schemă tripartită, ci după una cvadripartită : ou-larvă-cocon-fluture, ceea ce ar fi echivalent nu cu „negarea negației“, ci cu „negarea negației negației“ ; exegetul observă că, aplicată la natură, schema hegeliană se transformă într-o caricatură a ei înseși. Exemplul matematic al înmulțirii lui  $-a$  cu  $-a$ , obținându-se o mărime pozitivă :  $+a^2$ , oferă într-adevăr o analogie cu negarea negației, dar dacă îl aplicăm la adunare în loc de înmulțire, schema nu-și mai găsește nici o confirmare. Engels însuși recunoaște că, în câmpul naturii organice, procesul de reproducție se desfășoară într-un mare număr de cazuri după o lege mai complicată decât cea indicată de schema simplă a negării negației<sup>45</sup>. Cum a ajuns ilustrul teoretician al marxismului să-și însușească integral teza hegeliană a negării negației, încercând să-i demonstreze validitatea în cele mai variate câmpuri ale naturii și societății ? La Hegel, negarea negației îndeplinea un scop precis : în încercarea de a deduce din categorii logice schema devenirii universale, Hegel urmărea prin negarea negației să prezinte drept credibilă, autodezvoltarea himericei Ființe nedeterminate, situată de el la începutul sistemului, într-o Ființă multiplu determinată (după cunoscuta sa schemă : Ființa-Nimicul-Devenirea). Teza lui Lukács este că la Hegel ea ar fi fost o simplă construcție logică destinată să sprijine o artificială construcție ontologică. Asimilarea ei de către Engels i se pare un exemplu semnificativ de integrare necritică a dialecticii hegeliene în marxism, ceea ce l-ar deosebi net, în împrejurarea de față, pe Engels de prietenul său Marx : în timp ce Marx a exercitat, chiar de la începuturile activității sale, o critică într-adevăr radicală a dialecticii hegeliene, Engels a făcut o concesie importantă tendinței negative a lui Hegel de a lo-

---

<sup>45</sup> F. Engels. *Anti-Dühring*, București, Editura politică, 1966, ed. a IV-a, p. 138.

giciza raporturile reale dintre fenomene prin preluarea tezei despre negarea negației. Efectul fascinant exercitat cîndva de o lege destinată să întemeieze pe o cale „logică-ontologică” suprimarea proprietății private asupra producției (negație a proprietății obștești primitive) și exproprierea expropriatorilor (negarea negației) s-a pierdut aproape cu totul de-a lungul timpului (Lenin nu o mai menționează decît incidental, o singură dată, în *Caiete filozofice*, fiind departe de a-i acorda vreo greutate în reelaborarea marxistă a dialecticii) <sup>46</sup>. Fără a fi cu putință să înfățișăm aici totalitatea argumentelor lui Lukács destinate să sprijine ideea că negarea negației este o simplă construcție logică, impusă „din afară” în imanența fenomenelor, și nu o autentică lege universală a dialecticii, cum este cea a ireversibilității proceselor în natură și societate, sau cea a unității între continuitate și discontinuitate, să ne mărginim a spune că, de astă dată, el se întâlnește într-un consens deplin cu Louis Althusser. Filozoful francez se ridicase de asemenea, în *Pour Marx*, împotriva transferului „negării negației” în marxism, iar în conferința *Sur le rapport de Marx à Hegel* a arătat limpede că nu se poate repudia concepția hegeliană a caracterului teleologic al istoriei fără a elimina în același timp din cîmpul dialecticii teza despre negarea negației: „...dialectica hegeliană este, la rîndul ei, teleologică în structurile ei, deoarece structura-cheie a dialecticii hegeliene este *negarea negației, care este teleologia însăși*, identică cu dialectica” <sup>47</sup> (asupra deosebirilor majore între Lukács și Althusser în atitudinea față de Hegel, evidente chiar din citatul de mai sus, nu ne putem opri aici).

\*

\*

\*

Capitolul despre muncă inaugurează adevărata parte constructivă a ontologiei lui Lukács. El este urmat, după

---

<sup>46</sup> Georg Lukács. *Prolegomena...*, op. cit., mss., p. 208—209.

<sup>47</sup> Louis Althusser. *Pour Marx*, François Maspero, Paris, 1966, p. 205, notă. Conferința *Sur le rapport de Hegel à Marx* se află în volumul *Hegel et la pensée moderne*, P.U.F., Paris, 1970, cf. p. 105.

cum am mai spus, de celelalte trei mari capitole, care alcătuiesc laolaltă coloanele de susținere ale ontologiei existenței sociale : reproducția, ideologia și alienarea. Rezultatele obținute în valorificarea critică a ontologiei lui Nicolai Hartmann și în disocierea ontologiei juste de cea falsă a lui Hegel, precum și în sinteza teoretică a principiilor ontologice fundamentale ale lui Marx, pe fondul unei categorice distanțări simultane de neopozitivism și existențialism, sînt puse aici din plin la contribuție. Vasta analiză dedicată principalelor categorii ale vieții sociale era destinată inițial să pregătească definirea locului geometric al activității morale în sistemul activităților sociale; intenția de a elabora *Etica* a rămas nerealizată, deși contururile ei sînt omniprezente la orizontul tuturor considerațiilor din *Ontologie*.

Spre a ilustra continuitatea între rezultatele dobîndite în vastul *excursus* istoric și tezele din capitolul despre muncă, să ni se îngăduie a ne opri doar asupra unei singure probleme : cea a libertății. Se poate spune că unul din principalele scopuri urmărite de Lukács în ultima sa operă este neutralizarea simetrică a fatalismului și teleologismului, caracterizate amîndouă, deși în mod opus, prin hipertrofierea unei singure categorii, *necesitatea*, în ontologia dezvoltării sociale. Activitatea teleologică își face apariția odată cu procesul muncii, prin emergența subiectului uman în istorie ; natura anorganică și organică nu cunoaște procese teleologice. Este evident că larga analiză filozofică dedicată procesului muncii urmărește să elimine hiatusul kantian între *mundus phaenomenon* și *mundus noumenon* ; meritul ei este de a explica genetic însăși activitatea teleologică. Instituirea scopului, cea care face posibil actul muncii, nu există fără utilizarea șirurilor cauzale obiective ; cauzalitatea există independent de teleologie, teleologia nu poate exista fără valorificarea cauzalității (cauzalității spontane a naturii i se alătură, așadar, „cauzalitatea instituită“, *die gesetzte Kausalität*, produs al activității teleologice) ; între cele două planuri există simultan un raport de eterogeneitate și de unitate. Autonomia ontologică a șirurilor cauzale se exprimă în faptul că urmările actelor noastre finale „scapă“ adeseori intenției inițiale ; infinitatea însușirilor obiective, cu efecte imprevizibile pentru conștiința instituantă, obligă activitatea

teleologică la o permanentă readaptare. Lukács distinge doi timpi în emergența oricărui act teleologic : reflectarea proprietăților obiective ale lucrurilor destinate a fi utilizate și declanșarea acțiunii de transformare (sau de conservare) a lor în sensul scopului urmărit. Faptul că adeseori imperativele acțiunii nu îngăduie o reflectare cuprinzătoare a realității luate în considerare explică „surprizele“ ivite și necesitatea unei reimersiuni a conștiinței în imanența șirurilor cauzale. Orice activitate teleologică are, prin definiție, un caracter opțional : opțiunea este un moment constitutiv al fiecărei inițiative a conștiinței. Explorarea posibilităților obiective și subiective, chemate să fie puse în valoare pentru satisfacerea unei necesități impuse de practica socială, deschide în fața conștiinței o pluralitate de căi ; alegerea uneia dintre ele, cea care pare mai potrivită pentru realizarea scopului, este răspunsul la alternativele existente. Caracterul ireductibil al *deciziei*, ca moment fundamental al oricărei activități teleologice, este subliniat de Lukács cu nu mai puțină energie decât au făcut-o existențialiștii : este ceea ce conferă conștiinței în activitatea socială un caracter constitutiv, și nu epifenomenal, inaugurat de procesul muncii. Deosebirea între Lukács și existențialism (cel puțin cel clasic, deoarece Sartre și-a corectat într-o măsură considerabilă, de-a lungul timpului, poziția inițială) este că gânditorul marxist va căuta să pună minuțios în lumină, pînă în cele mai fine ramificații, sistemul de condiționări al însuși actului opțiunii. Ideea predeterminării este, desigur, exclusă *ab initio*, prin chiar nucleul teoriei lukácsiene a activității teleologice : caracterul ei opțional. Am putea spune, în același timp, că pentru Lukács orice act de autocondiționare a conștiinței este în mod necesar și unul de heterocondiționare. Opțiunea se desfășoară totdeauna în spațiul de joc al unor posibilități concrete (cît de puțin dispus era Lukács să identifice *posibilitatea concretă* cu *realitatea* ne-o arată polemica sa împotriva școlii megarice și a lui Nicolai Hartmann) ; chiar impulsul generator, nevoia și cerința satisfacerii ei, este implantat în multiplicitatea unor serii cauzale cu contururi mai mult sau mai puțin precise. Inventivitatea conștiinței în instituirea scopurilor nu se desfășoară fără a lua în considerație mijloacele pentru realizarea lor (dacă nu avem de-a face cu

simple *fantasme* sau proiecte utopice). Sistemului de condiționări obiective i se adaugă cel al condiționărilor subiective ; însușirile acumulate, existente sau potențiale (latente), fac parte din rezervorul de disponibilități al oricărei activități umane. Se cuvine să afirmăm din nou : teleologia nu numai că nu poate exista emancipată de cauzalitate, dar expansiunea ei victorioasă se poate realiza doar prin utilizarea adecvată a șirurilor cauzale. Centrul de greutate al meditației lui Lukács se situează într-o zonă mediană, de încrengătură a celor două planuri : teleologic și cauzal, dincolo de determinismul absolut, care transformă conștiința într-un epifenomen al unei cauzalități pre-existente, dar și de finalismul absolut, care îi conferă un autotelism necondiționat. Faimosului *Sollen* (trebuie) al filozofiei kantiene și postkantene îi este astfel răpit orice caracter transcendent : mediațiunile multiple care unesc exigențele conștiinței cu lumea cauzalității apar limpezi în fața noastră. Ceea ce lipsește argumentării lukácsiene spre a ne oferi o adevărată logică a invenției și creativității este o fenomenologie a nevoilor umane și a genezelor (dialectica privațiunii și satisfacției, geneza afectelor, pasiunilor etc.) ; un important inel de legătură între cele două planuri : cauzal și teleologic, este astfel insuficient pus în lumină. Teza sa centrală : intensitatea invenției și a creației nu poate fi disociată de adâncimea pătrunderii în imanența realității (incluzînd ansamblul categoriilor ei modale : necesitatea, posibilitatea și accidentalitatea), rămîne însă un bun cîștigat.

Odată cu apariția actelor bazate pe opțiuni, moment care coincide cu însăși geneza ființei umane, se instituie în ordinea ontologică și principiul libertății. Cauzalitatea spontană a naturii este dincolo de libertate și nonlibertate ; grație muncii, prin emergența categoriei de scop, apar și germenii libertății. Dacă ținem seama că Lukács vede în muncă „fenomenul original” al întregii vieți sociale, a cărui structură se menține, desigur considerabil modificată, pînă în formele cele mai complicate și mai subtile ale existenței sociale (dialectica teleologiei și cauzalității are, așadar, rolul unei adevărate chei pentru întreaga ontologie a existenței sociale), putem înțelege însemnătatea analizei genetice dedicate libertății. Momentul opțiunii este prezent chiar acolo unde acțiunea se desfășoară sub impe-

riul urgenței și al unor împrejurări constrângătoare, când omul se află „sub pedeapsa înfrîngerii“. Rezultatele obținute în studiul genetic al alternativelor sînt valorificate pentru a elucida relația dintre determinare și libertate. Nevoia care declanșează instituirea scopului, examenul mijloacelor destinate a-l îndeplini și al resurselor interioare susceptibile de a fi utilizate formează laolaltă cumulumul de determinări al oricărui act liber. Recunoscîndu-i lui Hegel, ca și Engels, meritul de a fi pus în valoare „capacitatea de a decide în cunoștință de cauză“ ca un moment esențial al actului libertății (este tocmai ceea ce îl distinge de „somnambulismul actelor reflexe“, despre care a vorbit odată Mihai Ralea), Lukács se împotrivește însă categoric tendinței hegeliene de a identifica libertatea cu necesitatea incarnată. Conform metodei sale de a institui o ierarhie între diferitele categorii pe drumul identității subiect-obiect, cea superioară fiind declarată „adevărul“ celei inferioare, Hegel considera libertatea drept „adevărul“ necesității. Engels a eliminat din cîmpul său de vedere asemenea speculații hegeliene, menținînd însă pe primul plan în definirea libertății raportul ei cu necesitatea. Noutatea punctului de vedere al lui Lukács se exprimă în faptul că el propune o reprezentare mai cuprinzătoare și mai elastică asupra raportului între libertate și categoriile realității. El refuză, în primul rînd, să identifice *determinarea* și *necesitatea*; în sfera determinărilor realității, susceptibile de a fi valorificate prin actul libertății, intră nu numai necesitatea, ci deopotrivă și posibilitatea sau întîmplarea. În al doilea rînd, Lukács întreprinde de-a lungul *Ontologiei* sale o importantă tentativă de desabsolutizare și defetișizare a ideii de necesitate: necesitatea nu trebuie înțeleasă ca un sistem de raporturi cu o putere de coercițiune transistorică și impersonală, ci ca unul circumstanțiat și relativizat în funcție de o situație istorică determinată. Este ceea ce filozoful numește, cu o expresie împrumutată parțial de la Nicolai Hartmann, „(die) wenn-dann Notwendigkeit“ (necesitatea „dacă-atunci“). Hipostazierea hegeliană a necesității și raționalității în istorie, cu considerarea desfășurării istorice ca o succesiune implacabilă de trepte necesare, logic predeterminate și universal valabile (teleologia hegeliană și materialismul fatalist se întîlnesc aici într-o revelatoare conver-

gență), este supusă de Lukács unei critici acerbe. O vi-  
ziune mult mai suplă și mai complex articulată asupra  
mersului istoriei își face loc în *Ontologia* sa. Caracterul  
*necesar* în înlănțuirea unui grup de fenomene este condi-  
ționat de existența unei premise determinate: „dacă“  
există acea premisă, „atunci“ se instituie succesiunea ne-  
cesară amintită. Teza lui Lukács este că în imanența rea-  
lității, alături de raporturile necesare (în sensul mențio-  
nat), există depozite de latențe (de posibilități apte să fie  
valorificate) și o multitudine de fenomene accidentale.  
Libertatea presupune nu numai stăpânirea necesității (în  
sensul „cunoașterii“ ei, despre care au vorbit Hegel și  
Engels), dar și folosirea *posibilităților* sau *întîmplărilor* ;  
aptitudinea de a utiliza întreaga bogăție de determinări  
a realității pentru înfăptuirea scopului instituit este sigi-  
liul adevăratului act liber.

Opera lui Georg Lukács *Contribuții la ontologia exis-  
tenței sociale* se înfățișează, privită în ansamblu, ca o ade-  
vărată enciclopedie filozofică a marxismului contemporan.  
Se simțea de mult nevoia unei reeditări și reexaminări  
atente, cu instrumentele criticii filozofice, a principalelor  
categorii ale gândirii marxiste, spre a întemeia soliditatea  
lor, a demonstra puterea lor de cuprindere universală și  
a le purifica de deformările și scoriile dogmatice. Autorul  
își privea scrierea drept un simplu început (tentative si-  
milare, chiar dacă fără o asemenea amploare, au fost înre-  
gistrate în cele mai diferite țări, de la Althusser la mar-  
xiștii italieni, iar recent și la noi). O idee călăuzitoare  
străbate lucrarea: deși Marx însuși nu și-a expus metoda  
într-o formă sistematică și cuprinzătoare, îmbrățișînd prin-  
cipalele domenii ale științei filozofice: de la ontologie și  
teoria cunoașterii la logică, gândirea sa include un ansam-  
blu omogen și sistematic de categorii, a cărui bogăție și  
fecunditate excepțională se cer puse în valoare. Este toc-  
mai ținta pe care și-a propus-o *Ontologia* lui Lukács.  
Editarea integrală a operei și traducerea ei vor trezi, desi-  
gur, numeroase discuții, dar în același timp vor con-  
firma, credem, realizarea ambițiosului ei program.

N. TERTULIAN



# FALSA ȘI ADEVĂRATA ONTOLOGIE A LUI HEGEL

## I. DIALECTICA LUI HEGEL „PE ÎNGRĂȘĂMÎNTUL CONTRADICȚIILOR“

Filozofia clasică germană cunoaște o trecere de la contestarea teoretică a ontologiei de către Kant pînă la ontologia deplin desfășurată a lui Hegel. Evident, de la bun început, această contestare nu este absolută, întrucît praxisul moral se preschimbă la Kant în praxis ontologic. În filozofia lui Fichte, acest principiu devine unicul fundament al veritabilei realități, a cărei esență apare ca înfăptuită de către rațiunea activă și ca identică cu aceasta. Astfel, filozofia clasică germană reia problema ontologică a iluminismului, evident de asemenea manieră încît între ele stă prăpastia creată de realizarea iluminismului prin revoluția franceză; despre o continuare a iluminismului poate să fie vorba numai în sensul că și în acest caz punctul central al problematiei filozofice îl constituie atotputernicia ontologică a rațiunii. Filozofia hegeliană este imposibil de înțeles fără această dublă delimitare: domnia, prioritatea ontologică a rațiunii într-o lume care a fost făurită de revoluția franceză, mai concret, de realizarea, în alt fel nuanțată, a acesteia prin Napoleon. Acest mod de realizare a revoluției confruntă întreaga Europă cu problema societății burgheze în dezvoltare, și anume cu caracterul contradictoriu imanent ei, deci cu o nouă realitate, în fața căreia domnia iluministă a rațiunii, ca centru al gîndirii filozofice, a trebuit imediat să cedeze.

Reacția cea mai simplă și cea mai directă la această nouă stare de lucruri contestă, în genere, relevanța ontologică a rațiunii. Irratio, care ia locul acestei rațiuni în

romantică, respinge contradictoriul stării prezente a lumii și caută un drum de întoarcere în trecut, ca într-un domeniu al armoniei pretins adevărate și lipsite de contradicții. O altă reacție apare însă la acei gânditori care privesc prezentul nou ca puntea de trecere spre o domnie de astă dată adevărată a rațiunii, în care contradicțiile prezentului sînt depășite ; așa, de pildă, procedează Fichte atunci cînd consideră perioada în care trăiește drept „veacul cel plin de toate păcatele“, dincolo de care răsară însă imaginea de mîine a adevăratului imperiu al rațiunii. (Pe cu totul alte căi încearcă marii utopiști să găsească o imagine istoric-socială a lumii, care își are punctul de plecare în prezentul postrevoluționar, cu caracterul lui contradictoriu, prezentînd, pe această bază, ca reală perspectiva depășirii lui în viitor.) Poziția proprie a lui Hegel între aceste două extreme se evidențiază prin faptul că el se străduiește să demonstreze filozofic existența imperiului rațiunii chiar în prezent, ceea ce determină transformarea contradicției în categoria ontologică și logico-gnoseologică centrală. Hegel nu este în nici un caz primul dintre marii filozofi care au avut conștiința dialecticii. Totuși, el este primul — de la Heraclit — pentru care contradicția reprezintă principiul ontologic fundamental și nu doar ceva ce trebuie depășit prin filozofie, ca în „intuiția intelectuală“ a lui Schelling. Contradicția drept fundament al filozofiei, îmbinată cu prezentul real, drept realizare a rațiunii, reprezintă deci determinantele ontologice de bază ale gândirii lui Hegel. Îmbinarea lor are drept urmare faptul că, la el, logica și ontologia concresc într-o intimitate și cu o intensitate necunoscute anterior.

Astfel ia naștere aparența — care a dominat timp îndelungat modul de a înțelege viziunea lui Hegel — că el ar fi realizat, depășind problemele, ceea ce nu reușise nimeni înaintea lui, o contopire filozofică a rațiunii și realității ; este destul să ne amintim foarte răspîndita calificare a filozofiei sale drept panlogistă. Privită însă mai de aproape, această unitate, de-a dreptul fascinantă sau respingătoare, se destramă ; marxismul a criticat-o de la bun început de pe poziții materialiste, evidențiind contradicția dintre sistem și metodă și așezînd „în picioare“ idealismul hegelian, care stătea cu capul în jos. Pentru

ca Hegel să fie în zilele noastre o forță vie și eficientă în gândirea filozofică și în realitate, trebuie să mergem mai departe pe drumul inaugurat de clasicii marxismului. Trebuie să-l considerăm pe Hegel așa cum Marx însuși l-a considerat pe Ricardo : „la acest maestru ceea ce este nou și semnificativ se dezvoltă pe «îngrășământul» contradicțiilor, desprinzându-se violent tocmai din fenomenele contradictorii”<sup>1</sup>. Acest „îngrășământ” al contradicțiilor apare la Hegel în primul rînd ca recunoaștere a caracterului contradictoriu al prezentului, ca problemă nu doar a gândirii, ci, totodată, ca problemă a realității înseși, ca problemă primă în ordinea onticului, dar care depășește mult prezentul, fiind concepută drept temeiul dinamic al întregii realități și, ca atare, drept fundamentul oricărei gândiri ontologice raționale asupra realității. Ieșirea pregnantă în evidență a caracterului contradictoriu al prezentului epocii sale este deci pentru Hegel doar culminația unui proces dialectic care își găsește începutul în natura anorganică, trecînd prin biologic și social pînă la această culme.

Astfel devine clar primul aspect al acestui „îngrășământ al contradicțiilor” : dinamica contradicțiilor dialectice nu este doar o simplă devenire generală, ca la Heraclit, nici o progresie în apropierea mintală a lumii, ca la Cusanus, ci — dacă se face abstracție și de încercările lăuntric inconsecvente ale tînărului Schelling — reprezintă prima îmbinare a devenirii dialectice cu istoricitatea realului. Chiar și prin aceasta, dialectica dobîndește, ca vehicul real al istoriei, o pondere ontologică care pînă atunci nu-i fusese nicicînd accesibilă. Evident, aici apare de îndată un nou aspect al „îngrășământului contradicțiilor” înăuntrul structurii contradictorii a raționalului din această filozofie : pe de o parte, centrarea asupra prezentului considerat ca domnia realmente înfăptuită a rațiunii înlătură din dialectică toate elementele inevitabil subiectiviste (să ne gândim la Fourier) și subliniază caracterul ei obiectiv ontologic. Pe de altă parte, aceeași concepție poartă în sine o contradicție profundă și de ne-

---

<sup>1</sup> Marx. *Theorien über den Mehrwert*, Stuttgart, 1921, III, 94 ; Marx-Engels. *Werke*, Bd. 26, Dritter Teil, Dietz Verlag, Berlin, 1968, p. 80.

soluționat : prezentul poate dobîndi o fundamentare cu adevărat ontologică numai ca punte între trecut și viitor; dacă totuși prezentul este împlinirea reală a posibilităților lăuntrice ale dialecticii, atunci un proces ar trebui să ia sfîrșit tocmai prin faptul că este desăvîrșit, adică în urma desăvîrșirii sale, iar ceea ce a fost pînă acum motorul ontologic al realității ar trebui să înceteze mișcarea sa proprie de înaintare și de îmbogățire în conținut, devenind un simplu moment al autoreproducerii. Or, pe de o parte, este sigur că astfel de procese singulare există, deși întotdeauna au un caracter relativ ; procesele biologice ontogenetice și filogenetice au în mare măsură, dacă nu chiar total, un asemenea caracter. Pe de altă parte, este însă tot atît de sigur că tendințele care guvernează existența unor structuri singulare nu pot fi generalizate *tale quale* și considerate valabile pentru procesul de ansamblu al realității.

Această dilemă, precum și încercările de a o soluționa apodictic într-un anume fel apar în mod necesar neîncetat în filozofia istoriei. Din această dilemă iau naștere, de pildă, cele mai diferite concepții utopice, fie cu orientare progresistă, fie cu orientare reacționară. Evident, antinomiile ce apar în încercarea de a da un răspuns acestei dileme nu sînt toate de același fel și nici de aceeași valoare. Utopiile fundamentate pe restabilirea unei situații de odinioară — dacă orientarea spre trecut nu se bazează doar pe o iluzie, pe neînțelegerea esenței intențiilor proprii, ca în cazul imaginarei reînvieri a antichității în Renaștere — au în esență un caracter irațional. De vreme ce — indiferent cît sînt de conștiente de acest lucru — vor să readucă la viață o stare de lucruri din trecut, ele sînt nevoite să conteste ontologic ireversibilitatea timpului și, prin aceasta, ele se plasează de la bun început într-o netă opoziție față de orice ontologie rațională. Dacă, așa cum se întîmplă în majoritatea încercărilor romantice, se ia ca model „organicul“, această contradicție se ascute și mai mult, întrucît dezvoltarea organicului cuprinde în sine în modul cel mai pregnant ireversibilitatea timpului, astfel că cele două principii ontologice de bază sînt situate într-un raport de antinomie irezolvabilă. Iraționalismul, ca viziune asupra lumii care izvorăște din această situație, nu

poate birui atari antinomii decît aparent dialectic, adică sofistic. Lupta lui împotriva raționalității are tocmai scopul să escamoteze contradicțiile irezolvabile de acest fel și cel mult să acrediteze arbitrar cînd una, cînd alta dintre concepțiile posibile.

Mult mai multă importanță, atît pe plan general filozofic, cît și pentru înțelegerea concepției de bază a lui Hegel, prezintă ideile iluminismului despre imperiul rațiunii. Aici rațiunea este principiul ultim al existenței și devenirii naturii și societății. Menirea filozofiei este să descopere acest principiu, să-l pună în evidență, pentru ca astfel societatea să corespundă eternelor și neschimbătoarelor legi ale naturii. Prin aceasta, coincidența practică și reală dintre natură și rațiune — identice în sine — devine în viața socială a omului o revendicare a viitorului și nu rămîne doar o determinație ontologică a prezentului (iluminismul este tocmai o filozofie a pregătirii revoluției franceze, nu însă și a consecințelor acesteia, cum este filozofia lui Hegel). Și aici se ivește o antinomie insolubilă pe această bază : cum de s-au putut separa omul și societatea de natură, din moment ce ea este atotputernică ? Această antinomie relevă ambiguitatea ontologică a conceptului de natură în cadrul iluminismului. Pe de o parte, natura este concepută în sensul pe care i l-a dat puternica dezvoltare a științelor naturii de la Galilei și Newton încoace, în pura ei obiectivitate, materialitate, autonomie și legitate, obținîndu-se astfel o bază ontologică fermă neperisabilă pentru concepția despre lume, care îndepărtează radical toate tradițiile teleologice, toate concepțiile teleologice, în ultimă instanță antropomorfe, introduse în natură ; gîndirea dobîndește, în acest fel, un solid fundament ontologic, chiar dacă imaginea despre natură continuă să se întemeieze în esență pe principii mecaniciste. Pe de altă parte însă, din această concepție despre natură nu derivă direct nici o ontologie a vieții sociale. Întrucît iluminismul, urmînd exemple atît de mari ca Hobbes sau Spinoza, vrea cu orice preț să impună o ontologie unitară a naturii și societății, conceptul său despre natură se preșchimbă pe nesimțite — din ceea ce era în ontologia spontan clară a lui Galilei și Newton — într-un concept de valoare. (Tradiția acestei confuzii urcă pînă în perioada tîrzie a antichității.) Folosirea inconștient simultană

a acestor metodologii ce se exclud reciproc și a căror contradicție este întărită de faptul că în spatele naturii ca concept valoric nu se află un trebuie pur subiectivist, ci o ontologie tot atât de spontan obiectivă a existenței sociale a avut drept urmare cele mai profunde discrepanțe în concepția despre lume a iluminismului: în primul rând, fatala și neconștientizată preschimbare a interpretării materialiste a naturii într-o interpretare idealistă a societății și istoriei. Faptul că egoismul rațional al eticii pare să fie o prelungire a conceperii obiective și materialiste (materialist-mecaniciste) a naturii, că în el sînt cuprinse de fapt anumite elemente ale unei doctrine materialiste despre societate nu poate în nici un fel să aplaneze această contradicție, ci, dimpotrivă, o adîncește.

Totuși, nu trebuie uitat că, în ciuda acestor antinomii de nesoluționat, filozofia luminilor este o continuare, o dezvoltare a tendințelor care încă de pe vremea Renașterii urmăreau să construiască o ontologie unitară netranscendentă și să înlăture, cu ajutorul ei, tendințele anterioare transcendente, teleologice, teologice. Îndărătul acestui fapt se ascunde ideea de mare importanță că ontologia existenței sociale poate fi construită numai pe temelia unei ontologii a naturii. Iluminismul, ca și curente premurgătoare lui, suferă însă un eșec, datorită faptului că el concepe fundamentarea primei pe a doua prea uniform, prea omogen, prea direct și că nu poate să înțeleagă principiul ontologic al diferenței calitative înăuntrul acestei unități de ultimă instanță. Sciziunea de ordin ontologic dinăuntrul conceptului de natură nu este decît modalitatea în care se manifestă faptul că fără înțelegerea acestei diversități dinăuntrul unității nu poate fi construită o ontologie consecventă. Este limpede că unitatea dogmatică, încremenită, așa cum o concepea materialismul mecanicist, dominant în acele timpuri, era cu totul improprie acestei diferențieri. Importanții pași făcuți de Diderot spre o dialectică reală înăuntrul existenței sociale apar oarecum per nefas prin prisma materialismului său declarat, iar Rousseau, descoperind momente esențiale ale dialecticii sociale, mai ales temeierile și necesitatea dinamică a desprinderii de natură, implicit aruncă în mod conștient în aer ontologia materialistă de atunci, prin aceea că natura, în calitatea de categorie centrală a necesității social-umane, se desparte cu totul de

ontologia materialistă a naturii și devine într-un mod extrem de contradictoriu — dar cu atât mai eficient — punctul central al unei filozofii idealiste a istoriei.

Nu este aici locul să urmărim această transformare, pe de o parte la iacobinii marii revoluții, de tipul lui Marat și Robespierre, iar pe de altă parte, în ultima perioadă a iluminismului german, la Herder sau Kant. Această referire nu putea fi însă omisă deoarece gândirea lui Hegel despre natură și societate, fie și numai pentru că a întreprins analiza antiromantică a lumii postrevoluționare, trebuia inevitabil legată de această problematică. Nu vrem să cercetăm aici în ce măsură polemica latentă a lui Hegel cu Rousseau este mediată de Herder și Kant; indicăm doar însemnătatea deosebită pe care lucrarea lui Diderot *Nepotul lui Rameau* a avut-o pentru clarificarea stării de spirit prerevoluționare în *Fenomenologia spiritului*. Iar faptul că Hegel în tinerețea sa a judecat materialismul francez (în special pe Holbach) cu totul altfel, într-o perspectivă istorică mult mai vastă decât idealismul german în genere, reiese din polemica sa cu Reinhold în *Deosebirea dintre sistemul lui Fichte și cel al lui Schelling*. Pe când Reinhold vedea în materialismul francez „o rătăcire a spiritului străină de Germania“, Hegel consideră iluminismul francez și idealismul german ca tendințe paralele care, firește, se deosebesc pregnant datorită locului în care s-au dezvoltat ; aceasta și explică faptul că în Franța ele iau forma „principiului local al obiectivului“, pe când în Germania „își găsesc sălașul în forma subiectivului..., adesea fără o expunere speculativă“<sup>2</sup>. Această din urmă remarcă arată că Hegel nu atribuie idealismului german al epocii o superioritate sub raportul dialecticii față de materialismul francez, găsind în schimb o asemenea superioritate în dialectica sa proprie și — în acea perioadă — și în cea a lui Schelling. El vede în această opoziție pe aceea dintre cele două dezvoltări naționale și recunoaște în ambele, în aceeași măsură, o condiționare datorită curentelor naționale ale epocii. Toate acestea au trebuit să fie spuse pentru a pune în evidență în chestiunile esențiale legătura dintre problematica hegeliană și iluminism în

---

<sup>2</sup> *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, I, 276 f. ; 2, 119.

ansamblu. Noutatea totală a modului de a pune întrebările și a răspunsurilor izvorăște din opoziția între situația pre-revoluționară și cea post-revoluționară.

Despre ontologia hegeliană a naturii vom vorbi în alt context, mai târziu. Aici remarcăm doar atât, că această ontologie a naturii este concepută de Hegel într-un mod eminamente idealist, neavînd, totuși, nimic de-a face cu satisfacerea cerințelor actualizate ale lui Bellarmin, ca filozofia kantiană a naturii, bazată pe opoziția dintre lucrul în sine și fenomen. Pentru Hegel, natura privită în ansamblu are aceeași obiectivitate, neantropomorfică, ca și în marea filozofie a secolului al XVII-lea. Firește, în imper-turbabila ei ființare în sine, ea pregătește și fundamentează sub raport ontologic dezvoltarea omului, a societății și a istoriei. În felul acesta, Hegel, după cum vom vedea, intenționează să schițeze, în modul său specific, o ontologie în ultimă instanță unitară a naturii și istoriei, în care deci natura constituie o bază și o preistorie mută și lipsită de intenții pentru societate. Prin aceasta, el continuă marile tradiții progresiste ale epocii moderne, tradiții exprimate pentru ultima oară înaintea lui în ideile iluminismului. El depășește, totuși, aceste idei, pentru el natura fiind doar baza și preistoria. Dialectica istoriei se dezvoltă într-adevăr direct din natură, dar ea dă la iveală totuși atîtea categorii, interdependențe și legități calitativ noi, încît ea poate fi derivată din natură numai sub raport dialectic-genetic, iar în ceea ce privește conținutul — și deci și formele ei esențiale — depășește categoric natura și se deosebește de ea calitativ. Dublul aspect al naturii, rezultat din conceptul valoric de model, dispare deci în imaginea lui despre lume, făcîndu-se astfel un important pas înainte față de iluminism în ceea ce privește ontologia. (În ce măsură din antinomiile necesare ale concepției hegeliene apar — firește, în alt fel — și în domeniul ontologiei naturii inconsecvențe care trag înapoi, vom arăta mai târziu.) Cu toate acestea, progresul este cert, chiar și din motivul că întreaga filozofie a lui Hegel este mult mai energică și mai unitară orientată asupra societății și istoriei decît filozofia iluministă, din care cauză și înlăturarea ambiguității dintre ființarea ontologică și trebuiele (*das Sollen*) social-moral va fi de o maximă importanță pentru limpezirea problemelor centrale.



Am văzut că filozofia lui Hegel își caută împlinirea ideală în înțelegerea adecvată a propriului său prezent istoric. De aici nu urmează numai înlăturarea imperativității ambigue a naturalului, ci și o atitudine ascuțit critică în raport cu orice imperativitate. Hegel respinge orice fel de prioritate a trebuiei (*Sollen*) în raport cu existența. Acest lucru nu numai că dă considerațiilor sale despre societate și istorie o obiectivitate grandioasă, care se ridică deasupra voinței și dorinței. Aici se exprimă deja noua ontologie, pentru a cărei elaborare adecvată luptă întreaga sa gândire: situarea realității pe locul central, cel mai înalt în întregul sistem de categorii, și superioritatea ontologică a ființării realității așa cum este ea față de toate celelalte categorii, atât subiective, cât și obiective. Este una din cele mai mărețe contribuții ale lui Hegel ca gânditor faptul că el a văzut uneori cu cea mai mare claritate această problemă ontologică și a încercat să o cuprindă mintal cu toate implicațiile ei. Faptul că el n-a găsit, totuși, decât soluții contradictorii și adeseori extrem de inconsecvente, care duceau la consecințe antinomice fără ieșire, este de asemenea legat de împrejurarea că filozofia hegeliană a istoriei este axată pe prezent, în opoziție pregnantă cu trecutul și viitorul. Critica dialectică a trebuiei constituie oarecum o luptă de întâlnire, premergătoare bătăliei decisive pentru o ontologie corespunzătoare epocii. Această dispută în legătură cu semnificația trebuiei face parte din polemica împotriva lui Kant, pe care Hegel a continuat-o toată viața sa. La Kant, atitudinea ontologică a omului față de realitatea adevărată (transcendentă) provine exclusiv din trebuiele moral. Numai prin înfăptuirea imperativului categoric, care înseamnă pentru om un trebuie necondiționat și abstract, poate omul să se ridice deasupra lumii date, insurmontabile teoretic, a fenomenelor și poate să se pună în legătură cu realitatea (transcendentă) ca *homo noumenos*. Pentru Hegel însă, întreaga moralitate exprimă numai o parte a praxisului uman, care transportă la adevărata atitudine morală, iar trebuiele are o semnificație reală numai în măsura în care exprimă distanța dintre voința umană și „ceea ce este în sine”; moralitatea exprimă acest lucru, fiind astfel depășită și în lumea pra-

xisului poziția centrală a trebuiei<sup>o</sup>. Justețea profundă și problematica la fel de profundă a acestei poziții va putea fi tratată adecvat abia în etică.

Un lucru este de pe acum evident, și anume că justețea ca problematică e conexată cu poziția ontologică centrală a prezentului în filozofia lui Hegel. Dacă ceea ce ființează în sine în prezent este considerat corespunzător cu etica, distanța ontologică dintre subiectul praxisului și esența acestuia este depășită și odată cu ea acel trebuie, care este biruit atât obiectiv, cât și subiectiv. Este însă acest loc central, pe care Hegel i-l rezervă prezentului, justificabil ontologic? Noi știm că, încă de când disoluția hegelianismului a pus la ordinea de zi critica sistematică a rezultatelor și metodelor sale, această întrebare a fost formulată mai ales ca: „sfârșit al istoriei“. În această critică, în esență justă, îndreptată împotriva viziunii hegeliene în această problemă este însă de multe ori trecut cu vederea faptul că Hegel, evident, nu a înțeles în sens literal nici „prezentul“ și nici „caracterul lui de punct final al istoriei“. Este destul să indicăm că Hegel, de pildă într-o scrisoare adresată lui Uexküll (în anul 1821), s-a preocupat detaliat de extraordinarele posibilități de dezvoltare în viitor ale Rusiei, pentru a înțelege că el n-a avut niciodată în vedere un sfârșit absolut al istoriei<sup>4</sup>. Totuși, este clar că, potrivit concepției sale despre istorie, pe vremea lui s-a realizat concordanța societății cu ideea, de unde ar rezulta că în principiu o ieșire dincolo de acel prezent trebuie socotită drept o imposibilitate de ordin logic.

Această poziție implică două importante premise ontologice. Întîi, că istoria nu constă doar din actele nemijlocit teleologice ale oamenilor și ale grupurilor umane, ceea ce este cu totul just; că odată cu astfel de acțiuni teleologice ia ființă și altceva, și mai mult decît s-a intenționat în actele individuale și colective, ceea ce, de asemenea, este o descoperire importantă și, sub anumite aspecte, nouă, a lui Hegel; mai mult chiar, că procesul de ansamblu, ca atare, este destinat să atingă un țel teleolo-

---

<sup>3</sup> Hegel. *Principiile filozofiei dreptului*, București, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 134.

<sup>4</sup> *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, 1953, II, 297 f.

gic și că l-a atins, în virtutea esenței sale, în prezentul lui Hegel. Cu această teleologie, teoria hegeliană despre istorie se reîntoarce la vechile concepții ontologice de tipul teodiceelor; după cum vom mai vedea adesea la Hegel, elementul nou, deschizător de drumuri se manifestă în aspecte singulare, pe când întregul deseori nu părăsește terenul a ceea ce este vechi și depășit. În al doilea rînd și în strînsă legătură cu aceasta, concordanța ideii realizate cu prezentul istoric are ca fundament metodologic o logică. Criteriul realizării ideii în prezent nu se bazează pe vreo revelație, ci pe caracterul specific al logicii hegeliene. Logica lui este, de la bun început, ancorată ontologic, cu alte cuvinte nu numai că diferitele categorii pretind, în ultimă instanță, identitatea cu esența autentică a lucrurilor, ci și edificiul lor, derivarea lor unele din altele, ierarhia lor trebuie să corespundă perfect edificiului ontologic al realității. Asupra problematicii generale a acestui raport dintre logică și ontologie, care constituie un aspect principal al sistemului și metodei lui Hegel, vom reveni de mai multe ori pe larg; aici vom indica doar că întreaga construcție a logicii lui Hegel este astfel alcătuită, încît culminația în idee nu reprezintă un punct anumit, ci un fel de suprafață pe care uneori este posibilă o mare mobilitate, fără a părăsi însă nivelul și domeniul ei. În așa-numita logică pură, Hegel ia în considerație treptele drumului către idee (ființa, esența, conceptul), le distinge potrivit structurii lor și ajunge, pe această bază, la următoarea caracterizare a lumii logic-ontologice a conceptului: „Mișcarea conceptului trebuie privită oarecum doar ca un joc; acel altul pe care ea îl pune nu este de fapt un altul“<sup>5</sup>. Aici, paralelismul dintre ontologia logică și istorică se relevă pregnant; coincidența ideii cu prezentul înseamnă deci pentru Hegel nu simpla contestare în principiu a oricărei posibilități de mișcare, deci nu doar o reducere a ei la deplasări înăuntrul unui sistem care, în virtutea esenței sale, n-ar mai putea suferi nici un fel de schimbări.

---

<sup>5</sup> Hegel. *Enciclopedia...*, partea întâi, vol. I, *Logica*, § 161, București, Editura Academiei R.P.R., 1962, p. 289.

Evident, prin aceasta nu dispar antinomiile ideii unui sfârșit al istoriei. Caracterul lor acut și insolubil nu este atenuat nici chiar dacă ne gândim că Hegel tinde aici spre o determinare social-ontologică a prezentului și că el caută să o formuleze filozofic bazându-se pe practica celor mai importanți istorici. Este vorba de faptul că sub raport general-ontologic, cât și, deci, în ontologia naturii, prezentul, strict vorbind, nu poate fi altceva decât un punct de trecere evanescent — în egală măsură pus și depășit — între trecut și viitor. Corectitudinea elementară a acestei concepții a timpului se vedește științific în faptul că pentru cuprinderea fenomenelor este neapărat necesară o măsurare tot mai precisă a timpului. Aceasta este însă numai urmarea conceperii corecte în sens „naiv-realist“ a esenței ontologice a timpului. Măsurarea însăși (nu măsurabilul) rămîne o categorie a cunoașterii care trebuie să lase cu totul neatins în sinele timpului. Desigur, această măsurare are loc, ca orice cunoaștere, de la bun început pe terenul existenței sociale și dobîndește și la fenomenele specifice aparținînd acestei sfere o mare însemnătate. Totuși, ar fi cu neputință să cuprindem prin măsurări de acest fel totalitatea genurilor de fenomene social-istorice ale unui anumit prezent. Hegel însuși a indicat și pentru filozofia naturii complexul spațiu-timp-materie-mișcare ca elementul primar real. El observă, cu acest prilej, că „materia este realul în spațiu și în timp“, dar că acestea, „datorită abstracțiunii lor trebuie să ne apară ca fiind momentul prim“; aici întîlnim deja o intuire a corelației reale dintre complexe și elementele lor<sup>6</sup>.

În relațiile foarte complicate ale structurilor social-istorice, această abstracție trebuie să apară ca contradictorie și strîns legată de schimbarea continuă a structurii înseși pe o treaptă superioară. Întrucît modul de manifestare practic relevant, atît în cazul nemijlocirii, cât și al tuturor formelor de mijlocire, depinde de structura mișcării și a ceea ce este în mișcare, prezentul poate obține aici, din punctul de vedere al ontologiei existenței sociale, o durată — relativă — ca o stare în care această structură nu este sau nu pare supusă unor schimbări esențiale și

---

<sup>6</sup> *Op. cit.*, partea a doua, *Filozofia naturii*, p. 59.

perceptibile. Prezentul poate deci să se extindă istoric la o întreagă perioadă, ba chiar la o epocă, și nu este nici o îndoială, deși niciodată acest lucru n-a fost spus direct, că Hegel a înțeles prezentul tocmai în acest sens. Această modificare de semnificație include în existența socială și viitorul și trecutul. Putem vorbi cu drept cuvânt despre germini ai viitorului, despre rămășițe ale trecutului într-un atare prezent și să le atribuim o semnificație practică, reală. Numai că aici nu trebuie niciodată uitat faptul că este vorba de forme de obiectualitate specifice ale existenței sociale, care, oricât ar fi de mijlocite, sînt ontologic indisolubil legate de curgerea reală a timpului. O anume analogie există, desigur, și în natură. Formațiunile pot să aibă o istorie, cu epoci și perioade, cum putem vedea, de pildă, în geologie și după cum va releva, poate, astronomia. Perioadele și epocile se raportează și în acest domeniu la schimbări de structură, ca și la stabilitatea structurilor materiale și a mișcării, dar accentul specific a ceea ce este prezent nu apare, totuși, la ele. Sub raport ontologic, starea prezentă în existența socială este consecința faptului că oamenii acționează diferențiat, ca urmare a unei anume stări a structurii, sau a schimbării structurii, și implicit exercită o retroacțiune reală asupra bazei practicii lor. Dacă mintal se rupe arbitrar această legătură reciprocă cu timpul însuși ca componentă mijlocită a acestor structuri, dacă structurile și procesele sociale astfel apărute sînt concepute ca absolut de-sine-stătătoare, se ajunge la acele concepții moderne grotești despre timp a căror esență, de la Bergson și pînă la Heidegger, am arătat-o anterior. Desigur, punctul de plecare al acestor concepții despre timp nu-l mai formează doar acele transformări de ordin social-istoric ale timpului obiectiv care potrivit naturii lor cuprind deja componente subiective, ci aplicațiile lor ulterioare (și într-o măsură tot mai mare subiectivate) asupra vieții personale a indivizilor. Dacă chiar și un singur timp de acest fel este înfățișat ca timpul adevărat și propriu-zis ontologic, atunci în mod necesar sînt răsturnate cu capul în jos toate determinațiile obiective ale timpului.

Prin cele de mai sus nu am urmărit altceva decît să reliefăm succint unele aspecte filozofice ale convergenței ideii realizate cu prezentul. La Hegel, concepția aceasta este

condiționată din punct de vedere social-istoric, iar caracterul contradictoriu al acestei baze (îmbinată cu atitudinea lăuntric contradictorie a lui Hegel față de ea) constituie adevăratul temei al antinomiilor care apar cu acest prilej. Aceasta este situația Germaniei în timpul lui Napoleon și după el. Filozofia istoriei din *Fenomenologia spiritului* trece de la începuturi prin epoca luminilor și a revoluției franceze, pînă la Germania poeziei și filozofiei clasice, Germania lui Goethe și Hegel. Capitolul care încheie dezvoltarea istorică propriu-zisă (căruia îi urmează recapitularea pe planul spiritului a întregului) descrie cum pe pămîntul Germaniei revoluția franceză și depășirea ei de către Napoleon se transformă în spirit. Din această problemă iau naștere coincidența, unificarea și realizarea de sine, pe plan istoric-ideal, a ideii, dobîndind în această primă mare operă nu numai strălucirea expresiei, ci, totodată, și reflexul începutului — aparent al unei perioade de mare avînt, dirijată de „sufletul lumii“, pe care Hegel îl văzuse călare la Jena și care părea chemat să stîrpească din rădăcini întreaga mizerie germană. Deja în *Logică*, aceste gînduri pierd mult din strălucirea lor, devin prozaice și tot mai prozaice, pe măsură ce Hegel a trebuit să-l înlocuiască în ecuația idee-prezent pe Napoleon cu Frederic Wilhelm al III-lea. Dar evoluția personală a lui Hegel spre o poziție tot mai conservatoare, care evident n-a ajuns niciodată la acea filozofie de stat prusacă pe care i-a reproșat-o liberalismul de mai tîrziu, a situat teoria hegeliană a istoriei într-o dureroasă contradicție cu istoria reală. După revoluția din iulie, el scria : „...o criză în care tot ce în genere părea să aibă valoare pare a fi fost pus sub semnul întrebării“<sup>7</sup>. Entuziasmul pentru revoluția din iulie al unuia dintre cei mai apropiați discipoli ai săi, Eduard Gans, marchează începutul disoluției hegelianismului.

Chiar și acest aspect particular, care, evident, s-a dovedit a fi extrem de important pentru destinul filozofiei hegeliene, atestă caracterul lăuntric contradictoriu al acestei filozofii. După cum se vede, nu se poate spune că unele teze, unele poziții metodologice etc. ale lui Hegel ar fi

---

<sup>7</sup> Rosenkranz. *Hegels Leben*, Berlin, 1844, p. 416.

juste și că altele nu sînt acceptabile, cu alte cuvinte nu se poate separa tranșant înăuntrul sistemului său ceea ce este viu de ceea ce este mort, deoarece la el ceea ce e just și ceea ce e fals sînt mai degrabă indisolubil unite, contopite. Separarea lor, identificarea punctelor în care gîndirea sa indică un drum spre filozofia viitorului, sau unul spre impasul ideilor depășite trebuie — ca să spunem așa — să fie realizate separat în fiecare problemă importantă în parte. Un exemplu este problema convergenței ideii și prezentului, pe care începusem să o expunem. Aici, analiza critică făcută de Engels contradicției dintre sistem și metodă ne dă o indicație justă în vederea acestei separări. Pe planul sistemului, în cadrul prezentului se realizează o armonie logic-ideală a societății și statului, urmarea fiind că trebuiele abstract își pierde în sfera practicii morale orice semnificație de autenticitate, întrucît în cadrul prezentului realitatea apare ca împăcată cu ideea. Pe planul metodei, adică din punctul de vedere al dialecticii lăuntrice a elementelor esențiale ale acestei armonii, avem în fața noastră un ghem încâlcit de contradicții insolubile. Aceste contradicții provin nemijlocit din unul din cele mai progresiste momente ale filozofiei lui Hegel. El a fost primul gînditor însemnat al acestei răscruci de veacuri, care nu numai că a încorporat în filozofia sa a istoriei rezultatele economiștilor clasici englezi, de la Steuart și Smith pînă la Ricardo, ci a și preluat ca părți componente ale dialecticii sale realitățile și conexiunile descoperite de ei. Prin aceasta a luat naștere la Hegel o concepție mai mult sau mai puțin clară despre importanța structurii și dinamicii societății burgheze moderne ca fundament a ceea ce se poate enunța despre categoria de prezent în sens istoric. Că Hegel, în ce privește cuprinderea concretă a fenomenelor, a rămas mult înapoia modelelor sale, și cu atît mai mult înapoia marilor utopiști, nu schimbă nimic esențial în ceea ce privește situația de mai sus, cu atît mai mult cu cît el a fost singurul capabil să tragă concluzii filozofice din aceste constatări (acest lucru îl face și Fourier, însă generalizările sale sînt atît de excentrice, sînt atît de radical în afara dezvoltării general-europene a teoriei categoriilor, încît au rămas pînă în zilele noastre total nevalorificate ; o analiză și o critică filozofică a categoriilor în concepția

social-economică despre prezent a lui Fourier ar fi una din cele mai importante și actuale sarcini ale istoriei filozofiei secolului al XIX-lea).

Astfel, la baza concepției hegeliene a prezentului se află contradicția dintre societatea civilă și stat, cât și depășirea acesteia. Aici însă întâlnim din nou într-o formă diferită, totuși înrudită, aceeași înțelegere a contradicțiilor de care ne-am ocupat mai sus. Hegel pleacă de la descrierea realistă a societății civile, vede dinamica acesteia în legăturile care iau naștere nemijlocit din acțiunile singulare și întâmplătoare ale indivizilor și consideră pe drept întreagă această sferă ca sferă a particularității în opoziție cu universalitatea relativă a singularului<sup>8</sup>. Din dialectica imanentă a acestei sfere trebuia dezvoltată universalitatea statului civil; Hegel însuși spune, și pînă aici just: „principiul particularității însă, tocmai prin faptul că se dezvoltă pe sine pînă la totalitate, trece în *universalitate*“, dar imediat el adaugă: „și are numai în aceasta adevărul său și îndreptățirea realității sale pozitive“<sup>9</sup>, fapt prin care poziția societății civile și a statului civil este concepută unilateral, mecanic, ca supremație ideală absolută a statului. Acest fapt ar fi, la prima vedere, doar o limitare condiționată istoricește a concepției lui Hegel, deoarece nici economiștii clasici, care înțelegeau acest raport mult mai corespunzător realității, nu erau conștienți de caracterul istoric al categoriilor lor și al conexiunilor acestora, considerîndu-le ca forme corespunzătoare numai rațiunii. În această privință, Hegel, filozoful dintr-o țară economicște foarte înapoată, este superior mentorilor săi întru economie. El înțelege clar că particularitatea în care vede caracteristica categorială a societății civile constituie o problemă specifică a acestui prezent, anume ca fundament, ca purtător tocmai al formelor sociale contemporane, în strictă opoziție, de pildă, cu cetatea antică, în care această particularitate „se manifestă sub forma corupției ce invadează moravurile și este temeiul ultim al ruinei ei“<sup>10</sup>. Limitele specifice ale concepției lui Hegel se vădesc

---

<sup>8</sup> Hegel. *Principiile filozofiei dreptului*, București, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 215 și 217.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 220.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 218.



mai degrabă în trecerea de la societatea civilă la stat, în raportul dintre societatea civilă și stat. Tînărul Marx, încă cu mult înainte de a deveni materialist în filozofie, a observat clar acest caracter contradictoriu al sistemului lui Hegel și l-a exprimat astfel : El (respectiv Hegel) „a presupus *separarea* societății civile de statul politic (o stare de lucruri modernă) și a dezvoltat-o ca *moment necesar al ideii*, ca adevăr rațional absolut... Generalul, existent în sine și pentru sine, al statului, el l-a opus interesului particular și trebuințelor societății civile. Într-un cuvînt, el *înfățișează* peste tot *conflictul* dintre societatea civilă și stat“. Celălalt termen al antinomieî este înfățișat astfel : „El nu dorește *nici un fel* de separare a vieții civile de cea politică...“ El „face din *elementul alcătuit din reprezentanța* stărilor expresia *separației*, dar, totodată, acest element trebuie să fie reprezentantul unei identități care nu există“<sup>11</sup>.

Ar fi superficial și în contradicție cu conținutul principal al criticii făcute de Marx dacă am vedea în toate acestea o simplă acomodare a lui Hegel la statul prusac al timpului său. În special viața economică, bazele societății civile sînt tratate de Hegel cu un adevărat „cinism“, care amintește de Ricardo. Și această problemă am înfățișat-o pe larg în cartea mea despre Hegel<sup>12</sup>, de aceea aici poate va fi suficient un citat din *Filozofia dreptului*. „Reiese astfel de aici cum, cu tot *surplusul ei de bogăție*, societatea civilă (burgheză) nu este îndeajuns de bogată, adică *nu posedă suficientă avuție* pentru a evita excesul de sărăcie și nașterea plebei“<sup>13</sup>. Și tînărul Marx a tratat pur obiectiv acest complex de probleme, pornind de la punctul central al metodologiei hegeliene. De aceea, ne pare a fi necesar să cităm pe larg cele mai importante momente ale demersului gîndirii sale : „Familia și societatea civilă se transformă *ele însele* în stat, constituind forța motrice. După Hegel, dimpotrivă, ele sînt *produse*

---

<sup>11</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 305.

<sup>12</sup> Lukács. *Der junge Hegel*, în *Werke*, Band 8,3. Aufl., Neuwied-Berlin, 1967.

<sup>13</sup> Hegel. *Principiile filozofiei dreptului*, București, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 268—269.

ale ideii reale ; unirea lor în stat nu este rezultatul propriului lor proces de viață, ci al procesului de viață al ideii care le-a desprins din sine, și anume ele constituie finitatea acestei ideii ; ele își datorează existența lor nu propriului lor spirit, ci altui spirit. Ele nu sînt autodefiniri, ci determinări pricinuite de un al treilea ; de aceea și sînt definite ca «finitate», ca propria *finitate* a «ideii reale». Scopul existenței lor nu este însăși această existență, ci ideea desprinde din sine aceste premise «pentru a ieși din idealitatea lor ca spirit real infinit pentru sine», adică statul politic nu poate ființa fără baza naturală a familiei și baza artificială a societății civile. Ele reprezintă pentru stat o condiție sine qua non. Dar la Hegel condiția se transformă în condiționat, determinantul în determinat, producătorul în produs al produsului său... Realul devine fenomen, însă ideea nu are alt conținut decît acest fenomen. Totodată, ideea nu are alt scop decît cel logic, acela «de a deveni pentru sine spirit real infinit». În acest paragraf este cuprins întregul mister al filozofiei dreptului și al filozofiei hegeliene în general<sup>14</sup>. Acestea au pentru construcția sistemului următoarea consecință : „Trecerea este dedusă, prin urmare, nu din esența *particulară* a familiei etc. și nici din esența particulară a statului, ci din raportul *general* dintre *necesitate* și *libertate*. Este absolut aceeași trecere pe care o execută Hegel în logică de la sfera esenței la sfera noțiunii. Aceeași trecere se face și în filozofia naturii de la natura anorganică la viață. Sînt mereu aceleași categorii care însuflețesc cînd o sferă, cînd alta. Totul se reduce aici la a găsi, pentru determinările concrete, individuale, determinările abstracte corespunzătoare“. Marx formulează următoarea concluzie generală : Momentul filozofic îl constituie nu logica lucrului, ci lucrul logicii. „Nu logica servește drept argumentare a statului, ci statul servește drept argumentare a logicii“<sup>14</sup>.

Unui cititor din zilele noastre, chiar unuia educat în spiritul neokantianismului, acest mod de a se exprima i se poate părea foarte simplu : Hegel ar fi construit

---

<sup>14</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. I, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 231, 232—233, 240.

o logică ce nu corespunde faptelor, ba chiar, dimpotrivă, una care siluiește faptele. Prejudecățile împotriva dialecticii, care au dominat mult timp și care nici azi n-au murit cu totul, se bazează și ele, adeseori, pe atari concluzii pripite și superficiale. Adevărata situație este cu totul alta, dealtfel tot atât de clară și de simplă. Logica hegeliană nu este o logică în sensul școlăresc al cuvîntului, și acest lucru a fost pentru Marx, atunci cînd a scris observațiile de mai sus, atât de evident, încît n-a spus nici un cuvînt despre el — ea nu este o logică formală, ci o îmbinare spirituală indispensabilă a logicii și ontologiei: pe de o parte, veritabilele corelații ontologice își găsesc la Hegel expresia mintală adecvată abia în formele categoriilor logice, iar pe de altă parte, categoriile logicii nu sînt concepute ca simple determinații ale gîndirii, ci trebuie înțelese ca componente dinamice ale mișcării realității în esențialitatea ei, ca trepte, ca etape ale drumului parcurs de spirit spre sine însuși. Antinomiile de principiu pe care le-am văzut pînă acum și pe care le vom vedea în continuare își găsesc originea în această ciocnire dintre două ontologii, care în sistemul expres înfățișat de Hegel sînt doar implicate, și devin active în multiple feluri unele față de celelalte. Faptul că, în ciuda caracterului lor contradictoriu, rămîn împletite își are explicația în aceea că ambele provin, sub raportul istoriei filozofiei, din realitate. Pentru Hegel, trăirea filozofică centrală este măreția epocii post-revoluționare. După cum iluminiștii fuseseră adînc convinși de faptul că răsturnarea lumii feudale absolutiste trebuia să făurească un imperiu al rațiunii, tot așa de adînc a fost convins și Hegel că acest ideal mult visat al celor mai bune spirite începe să prindă viață în timpul său. El scrie în prefața la *Fenomenologia spiritului*: „Nu este greu de văzut că timpul nostru este un timp al nașterii și trecerii la o nouă perioadă. Spiritul a rupt cu lumea de pînă acum a existenței și a reprezentărilor lui și stă pe punctul de a o cufunda în trecut, stă în munca transformării lui“<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Hegel. *Fenomenologia spiritului*, București, Editura Academiei R.S.R., 1965, p. 14.

Hegel n-a fost însă niciodată un visător, un fantast, un plâsmuitor de proiecte, cum erau mulți contemporani vestiți ai săi; el a fost un filozof cu un puternic și vast simț al realului, cuprins de o atât de intensă sete de realitate autentică cum poate n-a mai fost nici un alt gânditor de la Aristotel încoace. Greu să găsești vreun domeniu al realității și al cunoașterii ei care să nu fi trezit interesul său filozofic pasionat; totodată, în centrul atenției sale se afla — pe lângă apropierea faptelor înseși — calitatea lor categorială. În felul acesta, el nu numai că a acumulat tezaurul său universal de cunoștințe, ci, totodată, a pătruns tot mai profund structura și dinamica contradictorie a tuturor obiectelor, relațiilor și proceselor. Realitatea contradictorie primară i-a furnizat-o însuși prezentul: revoluția franceză și revoluția industrială din Anglia și, totodată, contrastul ambelor față de caracterul înapoiat și fărîmițat al Germaniei de atunci, care tocmai cunoștea un puternic avînt spiritual. Încercarea de a concepe multitudinea aceasta de fapte și tendințe contradictorii în unitatea specificității lor a generat logica sa a contradicțiilor, care — pentru prima oară în istoria gândirii — s-a exprimat la el într-o metodă dinamic-procesuală în esența ei, înțelegerea istoricității universale, a cărei mișcare se realizează prin contradicții. Așa ia naștere acea „beție bahică”<sup>16</sup> a conceptelor, despre care s-a vorbit atât de mult, dar dincolo de care acționează în permanență ceva profund rațional; mobilitatea gândirii, a conceptului, a judecății și silogismului este numai latura mintală a infinității intensive a fiecărui obiect, a fiecărui raport, a fiecărui proces. Procesualitatea gândirii nu este decît consecința procesualității oricărei realități. Cunoașterea științifică, filozofică nu este nimic altceva decît „să te lași în voia obiectului”<sup>17</sup>. Și anume, deoarece niciodată „*rezultatul* nu constituie întregul *real*, ci numai împreună cu devenirea lui, rezultatul nud este cadavrul pe care tendința l-a lăsat în urma ei”<sup>18</sup>. Prin aceasta s-a făcut un mare pas în direcția unei ontologii cu totul noi: adevărata realitate apare aici ca

---

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 32.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 37.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 10.

una în devenire concretă, geneză este derivarea ontologică a oricărei obiectualități, care, fără această premisă vie, ar rămîne ininteligibilă, ca o imobilitate denaturată. Această idee se desprinde din fiecare pagină a marii opere care încheie perioada de tinerețe a lui Hegel, *Fenomenologia spiritului*. Engels, la timpul său, a observat just că Hegel a ridicat aici primul, sub raport filozofic, unitatea dinamică a dezvoltării ontogenetice, individuale și filogenetice, ca specie, a omului la rangul de concept<sup>19</sup>. Întrucît ne vom ocupa în partea a doua pe larg de problemele centrale ale noii ontologii hegeliene, observațiile pe care le-am făcut sînt aici suficiente pentru ilustrarea acestei tendințe lăuntrice a modului de a filozofa hegelian.

Ar fi o exagerare derutantă să afirmăm că ceea ce am desemnat drept a doua ontologie a lui Hegel ar fi apărut independent de cea amintită anterior și că ar fi rămas lăuntric independentă de aceasta. Dimpotrivă, ambele au ca material și ca geneză aceeași sursă; și anume, atît din punct de vedere social, cît și conceptual, ele sînt una față de cealaltă în același raport cu apropierea mintală și unificarea acestei realități, tocmai prin indicarea modului în care oricare din formele obiectualității ei a apărut genetic în procesul de dezvoltare dinamic-dialectic al istoriei. Punctul de plecare este din nou problema centrală a lui Hegel, și anume modul în care prezentul postrevoluționar al lumii, cu toate contradicțiile lui reale, a putut și a trebuit să devină împlinirea imperiului rațiunii. Și aici domină o idee adîncă, și anume o continuare, corespunzătoare epocii, a celor mai bune năzuințe și construcții mintale ale iluminismului. Știm de acum că Hegel a lăsat astfel în urmă concepția fundamentală, duală a iluminismului despre unitatea rațiunii și naturii, fără a abandona însă latura cea mai importantă a acestei concepții, ideea că imperiul rațiunii este un produs original al oamenilor înșiși, așa cum sînt ei într-adevăr. Faptul că în centrul egoismului rațional, care dealtfel s-a menținut în activitatea economică a omu-

---

<sup>19</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 269.

lui, activitate ce a constituit modelul concret al acestei concepții, se situează pasiunile omului (desigur, nu independent de iluminism) nu înlătură cîtuși de puțin caracterul terestru al omului, ci, dimpotrivă, îl lărgeste, îl adîncește și îl face mai concret. „Astfel spunem — scrie Hegel — că absolut nimic nu ia ființă fără interesul celor care contribuie prin activitatea lor; *că nimic mare în lume n-a fost îndeplinit vreodată fără pasiune*“<sup>20</sup>. Înțelegerea largimii, a amploarei și adîncimii a ceea ce este uman, avute în vedere aici, a fost, la vremea sa, o năzuință și pentru iluminism, chiar dacă el n-a putut să o realizeze peste tot și uneori a fundamentat-o doar sofistic; și la Hegel, această năzuință rămîne doar o simplă apropiere, și nu se împlinește omnilateral, mai ales pe latura intensivă, lăuntrică. Totuși, încercarea lui Hegel de a concepe și reprezenta lumea omului ca una terestră și autocreată constituie cel mai mare pas în această direcție în comparație cu ceea ce se încercase pînă la el.

Ceea ce numim a doua ontologie a lui Hegel își are, de asemenea, rădăcinile în această viziune a lumii. Ceea ce era pentru iluminism natura, cu toate conflictele ei, este pentru Hegel spiritul (ideea, rațiunea), de asemenea cu toate contradicțiile lui lăuntrice. Acestea sînt, în primul rînd, contradicțiile — recunoscute de Hegel — generatoare de mișcare și mobile ale genezei omului însuși, care își creează și își înțelege lumea, deci sînt concepții despre caracterul contradictoriu al procesului însuși, și nu contradicții în conceperea acestui proces. (Asupra acestora din urmă vom mai reveni.) Hegel înfățișează în *Fenomenologie* procesul prin care conștiința omului ia naștere din interacțiunea facultăților sale lăuntrice cu lumea înconjurătoare, în parte făcîndă prin acțiune proprie, în parte dată ca natură, procesul prin care conștiința, în urma unor interrelații similare de tip superior, se dezvoltă în conștiință de sine și procesul prin care din această dezvoltare a omului se naște spiritul ca principiu determinant al esenței speciei umane. Împreună

---

<sup>20</sup> *Die Vernunft in der Geschichte*, Leipzig, 1927, 63; 12, 37 f.

cu spiritul și, evident, cu drumul care duce până la el, cu principiile care îl constituie apar celelalte contradicții nedorite ale acestei linii ontologice a lui Hegel : contradicțiile lăuntrice ale concepției despre spiritul însuși.

Aceste contradicții își au originea în raportul dintre om și societate. Căutând să dea acestui raport un statut ontologic de-sine-stătător, ca spirit, Hegel la început încă nu se îndepărtează de adevărul obiectiv, căci existența socială — orice ar fi ea în sine — este de fapt independentă de conștiința individuală a omului singular, are în raport cu el un grad înalt de dinamism determinat și determinant în mod independent. Acest fapt nu se schimbă cu nimic prin aceea că mobilitatea existenței sociale este o sinteză specifică de fapte, suferințe etc. individuale. Căci acestea, într-adevăr, își au punctul de plecare — nemijlocit, dar numai nemijlocit — în conștiința individului, dar cauzele și urmările lor se deosebesc limpede de ceea ce individul a gândit, a simțit și a dorit în fiecare caz. Dacă această structură este deja prezentă în cazul conștiinței individuale, care, firește, nu poate nicicând să ia naștere decît într-un context social, ea este prezentă într-un mod calitativ superior acolo unde din împletirea indisolubilă a diverselor acte individuale rezultă o mișcare socială, indiferent dacă ele fiecare în parte tind să se sprijine reciproc sau au orientări reciproc opuse. Este deci cu totul îndreptățit, din punctul de vedere al unei ontologii a existenței sociale, să atribuim o existență sui generis acestei totalități, acestei agregări dinamic-contradictorii a actelor individuale.

Hegel este pe deplin conștient, mai ales în *Fenomenologie*, de această conexiune indisolubilă dintre individ și societate : „Această substanță este deopotrivă *opera* universală ce se produce prin *fapta* tuturor și a fiecăruia ca fiind unitatea și identitatea lor ; căci ea este *ființa pentru sine*, Sinele, *fapta*. Ca substanță, spiritul este *identitatea cu sine*, neșovăitoare, justă ; dar, ca *ființă pentru sine*, substanța este esența bună dizolvată, care se sacrifică, în care fiecare își împlinește opera sa proprie, destramă ființa universală și își ia din ea partea lui. Această dispersare și singularizare a esenței este toc-

mai *momentul* acțiunii și al *Sinelui* tuturor ; ea este mișcarea și sufletul substanței și este esența universală care rezultă din ea. Tocmai prin aceea că substanța este ființa dizolvată în sine, ea nu este esența moartă, ci este efectiv *reală* și *vie*. Spiritul este astfel esența absolută, reală, suportul ei însăși“<sup>21</sup>. Faptul că aici ființarea substanțială bazată pe sine însuși a spiritului capătă un accent prea puternic, încă nu modifică adevărata pondere a formei sociale numite spirit. De aceea se și mișcă Hegel integral pe tărîmul realității cînd, în *Filozofia istoriei*, scoate în evidență ca moment esențial al existenței sociale, al participării individului la spirit desprinderea de mijlocirea raporturilor naturale, caracteristice vieții animale. „Omul, ca spirit, nu este ceva nemijlocit, ci în esență ceva ce s-a întors la sine. Această mișcare de mijlocire este un moment esențial al spiritului. Acțiunea lui este trecerea dincolo de ceea ce este nemijlocit, negarea acestuia și astfel reîntoarcerea în sine ; el este deci ceea ce se face el însuși prin activitatea lui. Abia ceea ce s-a întors la sine este subiectul, realitate autentică. Spiritul este numai ca rezultat al său“<sup>22</sup>. Evident, în expunerea de mai târziu din *Istoria filozofiei* și îndeosebi din *Filozofia dreptului*, spiritul dobîndește cîteodată, ba chiar adeseori, o structură fetișizat-încremenită, care se desprinde de corelațiile dinamice, genetic întotdeauna hotărîtoare, cu activitatea indivizilor și care dobîndește o conștiință de sine într-un fel ființînd doar pentru ea, conștiință de sine în care părțile constitutive ale edificiului (în primul rînd societatea civilă) apar ca integral depășite în universalitatea spiritului, în care dialectica conceptuală a formelor spiritului bazat exclusiv pe sine înlocuiește dialectica reală a social-istoricului.

Dacă ne întrebăm acum cum a luat ființă o astfel de încremenire și destrămare a dialecticii istorice a lui Hegel, ne reîntoarcem la acel complex de probleme pe care l-am desemnat anterior drept a doua sa ontologie. Oricît de plin de contradicții interne ar fi principiul naturii

<sup>21</sup> Hegel. *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei R.S.R., 1965, p. 268.

<sup>22</sup> *Die Vernunft in der Geschichte*, Leipzig, 1927, 35, 2 ; 12, 104.



ce stă la baza corelațiilor, a sistematicii în iluminism, nu decurge însă în mod necondiționat că el violentează obiectualitățile care constituie sistemul, iar nederivarea obiectivă a fenomenelor sociale din natură, oricum ar fi ea concepută, duce la aceea că materialismul (mecanicist) din interpretarea naturii se preschimbă, în domeniul social, într-un idealism inconștient și, ca urmare, ineluctabil pe plan filozofic. Spiritul hegelian elimină această greutate, dar, evident, cu prețul introducerii unor noi greutăți și contradicții. Nu vorbim încă despre problematica unei răsturnări ontologice: în timp ce iluminismul a trebuit să treacă de la materialism (mecanic) la idealism, filozofia clasică germană a trebuit să transpună cunoașterea naturii într-un limbaj idealist, pentru a putea realiza o omogenitate a tabloului unitar al naturii și societății. Fichte și Schelling au făcut primele încercări importante în direcția acestei sistematizări filozofice; ceea ce este evident nou în încercarea de sistem a lui Hegel este faptul că el a întreprins fundamentarea logică a noii ontologii. Acesta a fost, după cum am arătat pe larg în altă parte<sup>23</sup>, un nou moment în filozofia clasică germană; Kant, Fichte și Schelling au preluat, firește, pe criterii foarte deosebite, logica formală tradițională, însă formularea filozofică a ce aveau de spus pe plan ontologic este în esență independentă de ea; abia la Hegel, logica, recreată de el pe baze dialectice, devine purtătorul noii ontologii.

Această tendință apare clar la Hegel de la bun început. Încă în lucrarea consacrată apărării tendinței filozofice a lui Schelling față de cea a lui Fichte — primul manifest teoretic al idealismului obiectiv opus celui subiectiv al lui Kant și Fichte —, Hegel revine programatic la concepția lui Spinoza<sup>24</sup>, pe care nu îl numește aici expres, referindu-se doar la „un filozof mai de demult”. În această polemică, un rol hotărâtor îl joacă însă discursul. „Ordinea și înlănțuirea ideilor” (a subiectivului) „este aceeași cu înlănțuirea și ordinea lucrurilor” (a obiectivului). „Totul este numai într-o singură totali-

---

<sup>23</sup> Lukács. *Der junge Hegel*, 541, ff.

<sup>24</sup> Spinoza. *Ethica*, II, Prop. VII.

tate ; totalitatea obiectivă și totalitatea subiectivă, sistemul naturii și sistemul inteligenței este unul și același ; unei determinări subiective îi corespunde aceeași determinare obiectivă“<sup>25</sup>. Această întoarcere la Spinoza coboară teoria kantiană a cunoașterii la rangul de simplu episod în istoria gândirii. Evident, poziția inițială a lui Spinoza conținea doar *in nuce* problematica de mai târziu ; unitatea pregnant dogmatică și statică a lumii își determina imperativ identitatea ei cu orice gândire ce-i era adecvată. Abia în teoria iluministă a mimesisului s-a despărțit mai net momentul subiectiv de cel obiectiv, pentru a se reuni gnoseologic în coincidența de conținut și formă dintre reflectat și respectivul obiect real. Hegel, ridicându-se împotriva teoriei kantiene a cunoașterii, nu poate, ca idealist modern (idealismul antic mai putea fi reunit cu teoria mimesisului), să folosească o teorie fățiș mimetică împotriva subiectivismului gnoseologic-ontologic al lui Kant și Fichte, ci trebuie mai degrabă să mobilizeze împotriva acestuia identitatea subiect-obiect, continuând astfel drumul lui Schelling. „Dacă natura este doar materie și nu subiect-obiect, ea nu mai poate avea o construcție științifică în virtutea căreia ceea ce cunoaște și ceea ce este cunoscut să fie unul și același lucru“<sup>26</sup>.

Odată cu identitatea subiect-obiect, ajungem la punctul de plecare al problematicii a ceea ce noi am numit a doua ontologie a lui Hegel. Căci, așa cum teoria iluministă a mimesisului, ca urmare a caracterului ei mecanicist, era neputincioasă să explice reflectarea în subiect a obiectelor independente de subiect ale realității, tot astfel teoria identității subiect-obiect este un mit filozofic care prin presupusa unire a subiectului cu obiectul ajunge inevitabil să violeze datele ontologice fundamentale. Evident, condamnând pentru moment cu asprime această teorie în ansamblul ei, nu trebuie să pierdem teoretic din vedere momentul progresist deschizător de drumuri noi pentru cunoaștere. De fapt, reîntoarcerea la Spinoza nu este o întâmplare : caracterul în ul-

---

<sup>25</sup> *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, I, 263 ; 106.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, 261 ; 2, 105.

timă instanță netranscendental al subiectului, relația sa indisolubilă cu lumea reală a obiectelor, nașterea concepției adecvate a lumii din interrelația celor două realități netranscendentale sînt, ce-i drept, exprimate aici sub forma unui mit, însă chiar acest mit se îndreaptă cu mult mai intens spre realitatea obiectivă decît gnoseologia subiectivist transcendentă a lui Kant, deși pe plan practic empiric aceasta admite un praxis al manipulării. În istoria filozofiei, drama filozofiei clasice germane, și în primul rînd a filozofiei lui Hegel, constă tocmai în aceea că, în încercarea ei de a depăși simultan mecanicismul materialismului și subiectivismul transcendent al idealismului kantian, s-a văzut nevoită să postuleze identitatea subiectului cu obiectul, deci să se situeze pe o poziție care nu numai că era de nesusținut în sine, din punctul de vedere al unei ontologii realiste, ci, totodată, în anumite privințe, aparținea unei perioade de mult trecute și depășite, unei perioade în care diferențierea și opoziția dintre materialism și idealism nu era încă atît de deschisă și de clară ca de la iluminism încoace.

Acesta este unul dintre temeiurile pentru care revenirea lui Hegel la Spinoza a pus cu mult mai multe probleme decît teza originară la vremea ei. Această problemă a dobîndit, totuși, la Hegel un nivel mai înalt, care poate fi redus la cîteva momente diferite, dar corelate între ele. Primul moment este că identitatea ordinii și înlănțuirii lucrurilor și ideilor din filozofia statică, formulată *more geometrico* a lui Spinoza, se încarcă cu mult mai multe discrepanțe decît la origine, deoarece la Hegel dobîndește un caracter istoric-dinamic. Tratarea *more geometrico* creează o zonă de clar-obscur ontologic, posibilă pentru vremea lui Spinoza, între realitate și reflectare, în primul rînd pentru că științele naturii din acea vreme priveau lucrurile fizice și relațiile dintre ele mult mai geometric decît a fost cu puțință ulterior. Desigur, fizica din timpul lui Hegel încă n-a cunoscut o cotitură esențială în această problemă, cu toate că apariția unei chimii științifice, descoperirile din domeniul biologiei etc. au îndepărtat destul de mult imaginea despre natură de ceea ce era ea în vremea lui Spinoza. Și mai pregnant apare această opoziție în abordarea feno-

menelor de ordin social. Despărțirea clară, întemeiată univoc sub raport logic și etic, dintre just și nejust, dintre adevărat și fals, dintre rău și bine etc. a dobândit după revoluția franceză un caracter istoric-dinamic accentuat, iar originalitatea lui Hegel în raport cu contemporanii săi proeminenți constă nu în ultimul rînd în faptul că a ridicat problema acestui complex în modul cel mai hotărît, mai cuprinzător și mai profund. De aceea a putut Hegel încă în scrierea lui de debut citată mai sus — elaborată în procesul documentării, sub raport problematic, asupra ideilor care-l apropiau de Schelling — să se refere la Spinoza, de aceea a putut el să ia unitatea subiectivității cu obiectivitatea ca punct de plecare metodologic general; dar chiar în această scriere de tinerețe, el a trebuit să facă un pas înainte spre identitatea dintre subiect și obiect, să pășească într-un domeniu din care vechiul clar-obscur, ce făcea irezistibilă eterogenitatea calitativă ontologică a obiectului și mimesisului, avea să dispară sub lumina puternică a unei cunoașteri noi, dinamice.

Nu este aici locul să prezentăm, nici măcar fugitiv, istoria apariției identității subiect-obiect și necesitatea lăuntrică a evoluției. Aici este însă cazul să arătăm consecințele pe care această concepție le-a avut pentru ontologia lui Hegel. Încă de la bun început trebuie să precizăm că și în această privință Hegel este mult mai lucid și mai realist decît Schelling. La Schelling, diferența dintre natură și lumea omului consta în faptul că în prima subiectul-obiect identic este purtătorul lipsit de conștiință al obiectualității, al raporturilor și mișcărilor din cadrul ei, pe cînd în a doua este purtătorul lor conștient; la Hegel însă nu există în natură nici un fel de principiu activ subiectiv. Acesta este, pe de o parte, un pas important în depășirea lui Schelling, căci în felul acesta natura poate fi considerată — chiar dacă, după cum vom vedea, pe o bază ontologică fantasmagorică — în modul ei de ființare lipsit de subiect și cu totul indiferent față de orice subiectivitate. În ce privește cunoașterea naturii, din acest fapt decurge că noi „dăm în fața lucrurilor naturale un pas înapoi, le lă-

săm așa cum sînt ele și ne orientăm noi după ele”<sup>27</sup>. De aici ia naștere, în opoziție cu filozofii romantici ai naturii, o concepție despre integralitatea naturii, despre posibilitatea și modul de cunoaștere a naturii, care în nici o problemă particulară a cercetării n-ar putea constitui un obstacol principal pentru o metodă obiectivă, desantropomorfizantă. (A aprecia dacă și în ce măsură Hegel însuși a realizat acest lucru la nivelul pe atunci posibil depășește cadrul cercetării noastre și competența autorului.) Sigur este doar faptul că această concepție de bază exclude tot atît de puțin o tratare modernă în spiritul științelor naturii ca și cea a lui Kant, firește, cu deosebirea ontologică importantă că la Kant obiectul cunoașterii este exclusiv lumea fenomenului, pe cînd la Hegel este în sinele lucrurilor.

Din punctul de vedere al ierarhiei fundate ontologic a desfășurării în autorealizarea subiect-obiectului identic, naturii îi revine, desigur, treapta cea mai de jos. „Natura a reieșit ca fiind ideea în forma *alterității*. Întrucît *Ideea* este astfel ca negativ al ei înseși, adică își este *exterioară* sieși, natura este deci ca exterioară nu numai relativ față de această Idee (și față de existența subiectivă a acesteia, față de spirit), ci *exterioritatea* constituie însăși determinația în care ea se află ca natură”<sup>28</sup>. „Este — spune Hegel în logica sa — neputința naturii de a nu fi în stare să păstreze și să expună rigoarea conceptului și de a se pierde în această multiplicitate oarbă și lipsită de concept”. Această observație are pentru concepția lui Hegel despre natură consecințe foarte importante. El expune limpede și net acest lucru numai decît după citatul anterior: „Numeroasele genuri și specii ale naturii nu trebuie considerate cu nimic superioare incursiunilor făcute de spirit după bunul plac în reprezentările sale. Și unele și altele indică, desigur, pretutindeni urme și presimțiri ale conceptului, dar nu-l oglindesc fidel, deoarece ele constituie latura exteriorității sale libere. Conceptul e puterea absolută, tocmai pentru că el poate să libereze diferența sa în mod liber ca

---

<sup>27</sup> *Enciclopedia...*, *Filozofia naturii*, § 246, Adaus, București, Editura Academiei R.S.R., 1971, p. 12.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 13.

diversitate de-sine-stătătoare, ca necesitate exterioară, ca accidentalitate, ca arbitrar, ceea ce e numai părere ; toate însă nu trebuie considerate mai mult decât ca latura abstractă a ceea ce poartă pecetea nimicniciei“<sup>29</sup>. Nici nu vrem și nici nu ne este cu putință să examinăm aici mai îndeaproape consecințele acestei poziții de la care pornește Hegel în interpretarea naturii. Vom preciza doar că din caracterul specific al acestei determinații ontologice a naturii, care decurge cu necesitate din sistem, rezultă incapacitatea lui Hegel de a vedea și de a recunoaște istoricitatea în natura însăși. Deși el însuși a fost un teoretician deschizător de drumuri al istoricității în domeniul social, deși teoria evoluției plutea în acea vreme în aer, iar contemporanii săi Goethe și Oken în Germania, Lamarck și Geoffroy de St. Hilaire în Franța aduseseră deja contribuții importante la fundamentarea ei, totuși Hegel însuși nu numai că a rămas orb în fața istoricității naturii, ci a respins chiar în principiu problema ca atare. El scrie, în legătură cu aceasta, în *Filozofia naturii*: „Drumul evoluției, care începe de la ceea ce este nedesăvârșit, lipsit de formă, este acela după care a existat mai întâi elementul umedului, formațiile apei, din apă s-au născut plante, polipi, moluște, apoi pești, pe urmă animale de uscat, din animal, în sfârșit, s-a născut omul. Modificării acesteia treptate i se dă numele de explicație și înțelegere, și reprezentarea aceasta, datorită filozofiei naturii, face încă ravagii ; însă deosebirea aceasta cantitativă, deși este cea mai lesne de înțeles, nu explică totuși nimic“<sup>30</sup>.

Cu aceasta am ajuns la una din cele mai importante contradicții ale ontologiei hegeliene, de a cărei caracteristică, determinată tocmai de locul pe care natura îl ocupă în această foarte problematică ierarhie, care apare astfel, ne vom mai ocupa. Aici ne vom îndrepta atenția, ca adeseori cu prilejul analizei lui Hegel, asupra laturii ontologic juste și valide a concepției sale generale despre natură, concepție a cărei deducere și a cărei realizare

---

<sup>29</sup> Hegel. *Știința logicii*, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 605.

<sup>30</sup> Hegel. *Enciclopedia...*, *Filozofia naturii*, București, Editura Academiei R.S.R., 1971, p. 30.

duc, de altfel, la un labirint de antinomii insolubile. Avem aici în vedere consecințele care decurg dintr-o atare concepție despre natură pentru om, pentru activitatea umană. Epicur, pe care Hegel adeseori l-a judecat nedrept și fals, a fost primul care a arătat semnificația etică a poziției omului față de natură. Totuși, cunosători eminenți ai lui Hegel au scos în evidență, cu înțelegerea cuvenită, această latură pozitivă a ontologiei hegeliene a naturii. Așa, de pildă, Heinrich Heine, în *Mărturisirile* sale, relatează despre o convorbire cu Hegel: „Într-o frumoasă seară înstelată stăteam amîndoi la fereastră, iar eu, un tînăr de 20 de ani, care tocmai mîncase bine și își băuse cafeaua, vorbeam visător despre stele, numindu-le sălașul sfinților. Maestrul însă bombăni: «Stelele! Hm! Hm! Hm! Nu sînt decît o spu-zeală luminoasă pe cer». Pentru Dumnezeu! — am exclamat eu — nu există deci dincolo nici un fel de lăcaș fericit unde virtutea să fie răsplătită după moarte? El însă, uitîndu-se la mine cu ochii lui spălăciți, mi-a replicat tăios: «Așadar, mai vrei și un bacșiș pentru că ți-ai îngrijit mama bolnavă și nu ți-ai otrăvit frațele?»“<sup>31</sup>. Iar Lafargue ne spune în amintirile sale despre Marx: „De multe ori l-am auzit repetînd o reflecție a lui Hegel, maestrul de filozofie al tinereții sale: «Chiar și gîndul criminal al unui scelerat este mai măreț și mai sublim decît minunile cerului»“<sup>32</sup>. Acestea nu sînt în nici un caz vorbe de duh sarcastice imparate de Heine și Marx, ci exprimă un sentiment general din epoca aceea. Încă tînărul Goethe pune în gura lui Prometeu cuvintele: „Ce drept au acele stele de sus să se holbeze la mine?“, sau în *Călătorii în Munții Hartz iarna*: „După el se strîng tufe, iar iarba înverzește din nou...”

Cu această înnoire etică a lui Epicur, care la Hegel era o tendință teoretic constantă, deși spontană și inconștientă din punct de vedere istoric, ia sfîrșit în marea

---

<sup>31</sup> Heine. *Geständnisse*, Ausg. H. Kaufmann, Berlin, 1961, Bd. 7, p. 126.

<sup>32</sup> Paul Lafargue. *Karl Marx*, în *Karl Marx-Sammlung von Erinnerungen und Aufsätze*, Moscova-Leningrad, 1934, 129 f.; *Das Recht auf Faulheit § Persönliche Erinnerungen an Karl Marx*, hrsg. v. Iring Fetscher, Frankfurt—Viena, 1966, 62.

filozofie interludiul panteist. Marea revoluție ontologică a Renașterii, potrivit naturii ei, a anihilat pentru concepția filozofică despre lume transcendența religioasă ca origine a rațiunii existenței și activității oamenilor. Această tendință — făcînd abstracție de cazurile de excepție — a însemnat înlocuirea unei concepții religioase despre lume, fixe și dogmatice, printr-una mai liberă și deschisă spre lume, însă totuși încă deseori pe jumătate religioasă. De aici a rezultat de la sine că Dumnezeuul transcendent, deși a dispărut din ontologie sau în orice caz și-a pierdut total caracterul obiectual, totuși — din nou făcînd abstracție de excepții — a fost înlocuit de un *Deus sive natura*. Cînd Schopenhauer, cu o ironie răutăcioasă, a numit panteismul un ateism politic, el a caracterizat doar superficial marea tendință principală a panteismului. Ceea ce, începînd cu Giordano Bruno și trecînd prin Spinoza pînă la Goethe, ne apărea drept o „îndumnezeire“ a naturii este, prin prisma istoriei universale, o bătălie de ariergardă a concepției religioase despre lume, dar în același timp și o bătălie de avangardă a noii atitudini a omului față de natură. Și de aceea, acest fenomen, în pofida caracterului său de tranziție sau poate tocmai datorită lui, s-a născut dintr-o viziune firească despre lume, fundamentată istoric. Pe scurt și simplu putem spune: ceea ce unește între ele panteisme atît de diferite este recunoașterea necondiționată și hotărîită a noii atitudini față de natură, apărută încă de pe timpul lui Copernic și Galilei, împreună cu un refuz filozofic de a trage de aici vreo concluzie în spirit pascalian despre starea de abandonare a omului într-un univers străin și infinit. Dar aceasta nu este doar o simplă respingere a panicii filozofice generate de noua imagine a naturii, ci este marea încercare de a descoperi în cosmosul străin omului un cămin al acestuia și de a împăca umanismul cu caracteristica lumii naturale de a fi străină omului. (Și în această privință Prometeul lui Goethe este un jalon important.) Evident, în acest context nu ne este cu putință nici măcar să schițăm vag dezvoltarea acestei tendințe. A trebuit totuși să vorbim despre ea explicit, deoarece de multe ori Hegel a fost criticat ca panteist, acuzație pe care el a respins-o întotdeauna cu vehemență. Considerăm că a făcut-o pe bună dreptate. Hegel n-a



fost panteist în sensul în care au fost Goethe sau tânărul Schelling. Concepția sa despre natură ca alteritate a ideii, adică o natură ontologic înstrăinată de subiect, exclude orice panteism și situează filozofia hegeliană a naturii, în această privință, de partea materialismului epicurian. Desigur, numai în opoziție cu panteismul. Despre consecințele nemijlocite ale concepției sale despre natură am vorbit mai sus și vom vedea mai târziu ce antinomii insolubile conține această concepție în raport cu atitudinea lui față de religie.

Am arătat că, în concepția lui Hegel despre natură, aceasta este o natură „înstrăinată“, relevând prin acest termen deosebirea dintre ea și imaginea despre natură dată de știința modernă și de materialismul filozofic, imagine străină de punctul de vedere uman și indiferentă față de om. (Faptul că cei mai mari dintre panteiști înclinau spre o atare înțelegere a naturii afectează tot atât de puțin expunerea noastră anterioară ca și faptul că concepția lui Hegel în anumite privințe duce și ea la concluzii similare.) Distincția între a fi străin și a fi înstrăinat are o semnificație pur ontologică. Această distincție a luat naștere din concretizarea dinamic-dialectică a identității subiect-obiect într-un proces în care substanța se preschimbă în subiect. Hegel consideră că esența sistemului său constă în „a înțelege și a exprima adevărul nu ca *substanță*, dar tot atât ca *subiect*“. „Substanța vie este... ființa care este într-adevăr *subiect*“, însă „numai întrucât ea este mișcarea punerii de sine, adică este mijlocirea devenirii-ei-ca-altul cu ea însăși... Adevărul este devenirea lui însuși, cercul care presupune ca scop termenul său final și îl are ca început și care nu este real decât prin înfăptuirea și prin termenul său fixat“<sup>33</sup>. Această preschimbare a substanței în subiect ar fi o minune de domeniul misticii dacă Hegel ar fi realizat-o efectiv și consecvent pe plan ontologic, însă Hegel a fost întotdeauna mult prea lucid și prea realist ca să întreprindă așa ceva. Dacă în *Fenomenologie* el vorbește despre transformarea substanței în subiect, nu poate să existe vreo îndoială asupra faptului că prin subiect el desemna

---

<sup>33</sup> Hegel. *Fenomenologia spiritului*, București, Editura Academiei R.S.R., 1965, p. 17.

cunoașterea desăvârșită (absolută), ceea ce — pur ontologic — nu coincide cu teoria enunțată la nivel abstract. Hegel spune : „La început aparțin deci de substanța conștiinței de *sine* numai *momentele abstracte* ; dar, fiindcă aceste momente, ca fiind mișcările pure, se împing ele însele mai departe, conștiința de *sine* se îmbogățește pînă ce ea a smuls conștiinței întreaga substanță, pînă ce a supt din ea întregul edificiu al esențialităților substanței și... le produce din *sine*, și prin aceasta le-a restabilit totodată, din nou, pentru conștiință“<sup>34</sup>. Și chiar obiectivarea, care aici este din nou restabilită, este, privită mai îndeaproape și mai concret, nu numai un simplu act ontologic mistic, ci, totodată, o problemă înăuntrul domeniului cunoașterii ; este, după cum se exprimă Hegel, „exteriorizarea conștiinței de *sine*... care instituie obiectitatea (*Dingheit*)“<sup>35</sup>. Totuși, în pofida acestei rezerve de ordin gnoseologic în importante cazuri singulare concrete, ar fi fals să credem că ideea ontologică de bază a lui Hegel ar exista doar în această limitare raționalizatoare. Nu, dimpotrivă, întreaga sa teorie despre obiectitate nu-și pierde niciodată baza ontologică, fapt datorită căruia și critica tînărului Marx din *Manuscrisele economico-filozofice* își ia drept punct central această ontologie logicizantă : „Este vorba, așadar, de depășirea *obiectului conștiinței*. *Obiectitatea* ca atare este considerată ca o relație *înstrăinată* a omului, ca o relație care nu corespunde *esenței umane*, adică conștiinței de *sine*. De aceea, *reîn-sușirea* esenței obiectuale a omului, produsă ca ceva străin, sub determinarea înstrăinării, nu are numai semnificația suprimării *înstrăinării*, ci și pe aceea a suprimării *obiectității*, cu alte cuvinte omul este considerat drept o ființă *nonobiectuală, spirituală*“<sup>36</sup>. Dar chiar în cadrul posibilității pe care o admite Hegel de a înlătura și de a depăși înstrăinarea, natura rămîne totuși la el iremediabil înstrăinată și, de aceea, toate determinațiile ei ontologice reliefate anterior sînt însoțite fatalmente de izul unui spiritualism dus la extrem.

---

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 452—453.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 445.

<sup>36</sup> K. Marx și F. Engels. *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1968, p. 614.

Deja aceste analize arată că ontologia hegeliană a identității subiect-obiect, a transformării substanței în subiect are o temelie prin excelență logică. Am vorbit mai sus despre faptul că Hegel, cu tendința sa de a elabora o ontologie bazată pe logică, o ontologie care să-și poată găsi expresia adecvată numai în categoriile logice, în corelațiile logice, ocupă o poziție singulară în cadrul filozofiei clasice germane. Acest fapt are, pe de o parte, drept urmare că Hegel este singurul care, în ansamblul acestei noi cunoașteri a lumii, expune bazele unei logici noi, dialectice, iar pe de altă parte, întrucât noua lui ontologie își găsește expresia în această logică nouă, el a încărcat pînă la refuz categoriile logice cu conținut ontologic, a înzidit în mod inadmisibil în raporturile lor relații de ordin ontologic și, totodată, a desfigurat în repetate rînduri cele mai noi și mai importante cunoștințe ontologice, forțîndu-le să se încadreze în forme logice. Aici ne propunem să discutăm, în primul rînd, antinomiile care au luat astfel naștere pe terenul ontologiei; de descoperirile ontologice cele mai esențiale și generatoare de nou ale lui Hegel și de consecințele lor în sfera cunoașterii ne vom ocupa în partea a doua a lucrării. Aceste antinomii își au originea, înainte de toate, în caracterul specific al logicii lui Hegel. Pe de o parte, ea dorește să-și păstreze pe treapta mai înaltă, a dialecticului, particularitatea oricărei logici, adică să exprime în sfera gândirii pure cele mai generalizate corelații ale realității. Pe de altă parte însă, în opoziție cu orice logică tradițională, pentru care era de la sine înțeles să recunoască formele obiectuale ale realității, relațiile lor etc. ca fiind pur și simplu date, pentru a elabora din ele formele specific logice, logica lui Hegel, vrînd să fie totodată ontologie (și teorie a cunoașterii), trebuie să dea aparența că n-ar prelua pur și simplu obiectele etc. pentru a le prelucra doar logic, ci cel puțin că le-ar fi coexistentă: obiectele nu trebuie să capete doar în logică o ordine specifică acestei discipline, ci, dimpotrivă, aici trebuie să ia naștere efectiv veritabila lor ființă prin înzidirea lor în aparatul logic. Deja acest fapt are drept urmare că logica hegeliană tratează, pe lîngă bogăția ei autentică de categorii, și obiectele realității și relațiile dintre acestea ca fiind obiectități și relații de ordin logic, deși logicul poate fi cel mult un

moment al multilateralității esenței și conținutului lor. Să ne gândim, de pildă, la atracție și repulsie ca momente ale ființării-pentru-sine, unde desigur notăm încă o dată că printre alte relații intervin și relații pur logice. Poate că și mai concludent este un caz în aparență opus. În tratarea categoriei de ființare în fapt (*Dasein*), Hegel spune : „Luată etimologic, ea este ființare într-un anumit loc ; dar reprezentarea spațiului nu își are locul aici“<sup>37</sup>. Acest lucru l-ar fi putut spune orice kantian sau fenomenolog care ar fi vrut să purifice logica de orice elemente psihologice. Aici însă nu este vorba de reprezentarea spațială, ci de problema dacă *hic et nunc*-ul ține de forma esențială obiectuală a ființării în fapt. O logică formală poate să nege acest lucru, dar una orientată asupra obiectității ontologice reale, nu, căci ontologic nu există ființare în fapt fără *hic et nunc*. Acest lucru îl știe, firește, prea bine și Hegel, dar ontologia identității subiect-obiect, în care timpul și spațiul apar doar după desăvârșirea logicii în filozofia naturii, nu-i permite să recunoască acest lucru. La fel se întâmplă în foarte multe probleme ontologice importante : cele două ontologii ale lui Hegel stau față-n față, frînându-se și lovindu-se reciproc.

Această ambiguitate a metodei este accentuată de faptul că logica lui Hegel este, totodată, și o teorie a cunoașterii. Desigur, nu în accepția lui Kant și mai ales nu în accepția urmașilor lui. Baza logic-ontologică a identității subiect-obiect exclude dualismul „critic“ al unei asemenea teorii a cunoașterii. Nu este vorba, de asemenea — cel puțin nu într-un mod conștient, intenționat —, nici de o teorie a cunoașterii bazată pe mimesis, care are drept sarcină de a stabili concordanța dintre ceea ce este oglinzit și realitatea existentă în sine. Reacția care a urmat după declinul hegelianismului l-a acuzat adesea, în această privință, pe Hegel de dogmatism. Și pe nedrept ! Acceptarea cognoscibilității existentului în sine nu înseamnă în nici un caz un dogmatism necritic. Hegel pleacă întotdeauna de la infinitatea intensivă a oricărui existent în sine și îi este cu totul limpede caracterul doar de apro-

---

<sup>37</sup> Hegel. *Știința logicii*, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 91.

piere al fiecărui act cognitiv. Ba mai mult, este tocmai meritul său de a fi situat apropierea în centrul teoriei dialectice a cunoașterii. Deja prin aceasta își face apariția în teoria cunoașterii o temă radical nouă și extrem de rodnică, temă care, evident, nu-și poate găsi deplina ei dezvoltare decât în gnoseologia conștient mimetică a materialismului dialectic. Dar dialectica însăși, pe care Lenin a caracterizat-o drept teoria cunoașterii a lui Hegel, poate, tocmai acolo unde ea se menține într-o justă dependență de o ontologie fidelă realității, să orienteze teoria cunoașterii în puncte foarte esențiale spre relații radical înnoitoare și juste ; mă refer, anticipînd analiza ulterioară, la raportul dialectic dintre intelect și rațiune, problemă în care Hegel a reușit oarecum dintr-o lovitură să rezolve vechile pseudoantinomii dintre raționalismul extrem și iraționalismul dezvoltat, în mod fals din acesta, în opoziție cu el.

În ciuda importanței pe care o are inserarea punctelor de vedere gnoseologice în logica ontologică a lui Hegel, totuși, antinomiile decisive rezultă din aceea că stări de fapt ontologice sînt esențial deformate prin includerea lor forțată în scheme logice prestabilite. Nu pot să tratez aici decât două cazuri, care sînt însă extrem de semnificative ; o analiză amănunțită a problematicii ce ia naștere aici ar reclama o prezentare critică cuprinzătoare a întregii logici a lui Hegel. Prima dintre aceste probleme se referă la rolul negației în realizarea dinamică a dialecticii. Ca și pentru toată logica mai nouă, și pentru logica lui Hegel are o maximă însemnătate teza lui Spinoza „*omnis determinatio est negatio*“, ba tocmai la el negația și negarea negației sînt principalele motoare ale mișcării dialectice a conceptelor. Aceasta este justificat atît din punct de vedere logic, cît și din punct de vedere gnoseologic. Întrebarea este doar dacă această universalitate are valoare și în ontologie. Lui Hegel însuși îi sînt cît se poate de clare dificultățile pe care le comportă această problemă. Chiar la începutul vestitei sale derivări a devenirii din dialectica ființei și neantului, el accentuează că neantul despre care e vorba aici nu este în nici un caz „nimicul unui oarecare ceva, un nimic determinat“, ci „neantul luat în simplitatea lui nedeterminată“. Totuși, și el

își dă de îndată seama că, dacă nimicul ar rămîne pur și simplu nimic, niciodată (nici măcar logic) n-ar putea să fie dedusă vreo devenire ; nimicul trebuie mai degrabă „să treacă în opusul lui, în ființă“ <sup>38</sup>.

Astfel, nu numai că este părăsit „începutul“, cu caracterul său paradoxal fascinant, ci, totodată, Hegel trădează — fără să vrea și fără să fie conștient — faptul că ontologic nimicul nu poate să fie niciodată luat în sens propriu, literal, ci trebuie să fie atenuat în fiecare caz concret, în așa fel încît ființa să fie înțeleasă numai drept „neființa lui altceva“ <sup>39</sup>. Prin aceasta însă este tocit ascuțișul veritabilei dialectici a ființei și neantului, ascuțișul rolului dinamic al negației în ontologie. Hegel exprimă categoriile autentic ontologice a-fi-altul și a-fi-pentru-altul în limbaj logic, pretinzînd că determină în ambele o negare a lui a-fi-în-sine. În realitate însă, nici a-fi-altul, nici a-fi-pentru-altul nu sînt ontologic o negație a lui a-fi-în-sine. Nu este aici nimic altceva decît o relație calitativă între două concepte — foarte abstracte — ale ființei, această relație necuprinzînd nici măcar ontologic vreun element de negație. Cînd traducem un fapt al realității în limbajul logicii sau al teoriei cunoașterii, sîntem înclinați să exprimăm în forma negației diferențele ontologice foarte pregnante, care în acest caz devin vizibile ; la aceasta mai trebuie, firește, adăugat că negația nu este capabilă să exprime diferența decît într-un mod cu totul incomplet și nedefinit, din care cauză, cînd este vorba de derivarea dialectică concretă, momentul negației trebuie să fie, *per nefas*, mereu completat sub raportul laturii pozitive. Iată ce spune Hegel însuși despre vestita sa derivare dialectică a devenirii din negarea ființei prin neant : „E încă nimic, și trebuie să devină ceva. Începutul nu este nimicul pur, ci un nimic din care trebuie să purceadă ceva ; deci ființa este deja conținută în început“ <sup>40</sup>.

Engels exemplifică această stare de lucruri în modul său clar și accesibil. El vrea să-i lămurească lui Dühring acea negație hegeliană care se realizează atunci cînd, de

---

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 65, 66.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 109.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 55.

pildă, planta care ia naștere din grăuntele de orz își „neagă” ființarea ei anterioară ca sămînță : „Să luăm un grăunte de orz. Bilioane de asemenea grăunte sînt măcinate, fierte, transformate în bere și apoi consumate. Dar dacă un asemenea grăunte de orz găsește condiții normale pentru el, dacă cade pe un teren prielnic, atunci sub influența căldurii și a umezelii se petrece cu el o transformare specifică : el încolțește ; grăuntele ca atare dispare, este negat, locul său îl ia planta care s-a format din el, negația grăuntelui”<sup>41</sup>. Într-adevăr, în nenumărate cazuri grăuntele de orz este, așadar, anihilat ; aceasta este expresia ontologic-justificată pentru termenul „a nega” — determinat logic, dar puțin semnificativ sub raport ontologic. Numai într-un anume caz concret ia naștere din grăunte un alt-mod-de-a-fi al său biologic normal, cereala. Pe de o parte însă, se trec cu vederea determinările hotărîtoare concrete ale acestui alt-mod-de-a-fi, făcîndu-se abstracție de ele, atunci cînd sînt considerate drept „negație” a sămînței, pe de altă parte, acest proces dialectic real este voalat de faptul că prin intermediul termenului de „negație” el este formal alăturat unor cazuri care obiectiv n-au nimic comun cu acest proces. Pentru Engels se naște deci sarcina de a despărți negația ontologic-dialectică de nenumăratele negații pur logic formale ; cu acest prilej reiese că pentru această separare nu pot exista nici un fel de criterii formale, logice sau gnoseologice, ci trebuie să se apeleze de fiecare dată la însuși procesul real concret, deci la realitatea concretă, momentul distinctiv fiind deci determinat pur ontologic, pozitiv. Subsumarea unor fenomene atît de eterogene termenului logic „negație” nu face decît să estompeze corelațiile, în loc să le clarifice.

Acest lucru nu este întîmplător, căci, deși la baza oricărei ființe stau, în ultimă instanță, categoriile ontologice cele mai generale și cele mai abstracte, totuși, modul lor de manifestare cel mai pur și cel mai nefalsificat sînt faptele simple ale naturii anorganice (deci nu ceea ce N. Hartmann denumea configurații). Și oricine privește fără nici un fel de prejudecată problemele de

---

<sup>41</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 20. București, Editura politică, 1964, p. 132—133.

ontologie care iau naștere în acest context trebuie să ajungă la concluzia : nu există aici nici un fel de negație, ci pur și simplu o succesiune de preschimbări din a-fi-așa în a-fi-altfel, pur și simplu o succesiune de relații în care fiecare element cuprinde concomitent un a-fi-altul (*Anderssein*) și un a-fi-pentru-altul. Justețea și semnificația logic-gnoseologică a metodei spinoziene de determinare cu ajutorul negației n-are nici un fel de tangență cu această problemă ontologică. Căci, chiar dacă esența concretă a unui alt-mod-de-a-fi (*Anderssein*) — cereala în exemplul citat din Engels — este determinată logic-gnoseologic cu ajutorul negației, ontologic aceasta nu înseamnă că acest alt-mod-de-a-fi ar constitui o negație a stării anterioare. Nu trebuie, de asemenea, uitat că și la Spinoza negația este un moment metodologic al determinăției înseși, modul ei necesar de a se manifesta logic ; referitor la analiza poziției lui N. Hantmann reiese că inversarea acestei propoziții are drept urmare și completa anihilare a determinației logic-gnoseologice, căci negația aplicată la obiecte și procese existente, calitativ determinate nu poate să posede o univocitate reală în procesul de determinare. Cât timp este vorba despre obiecte și procese în care a-deveni-altul nu implică răsturnarea fundamentală a însuși modului de a fi, ni se pare cu totul inadmisibil din punct de vedere ontologic să operăm cu categoria de negație ; ea, ca reflex mintal al acestei sfere a existenței, se află în afara modului de a fi străin de subiect al unor asemenea obiecte ontologice. Abia acolo unde a deveni altul înseamnă în mod obiectiv o preschimbare radicală a formelor obiectității și a formelor procesului, se poate spune că avem de-a face cu o negație dialectică. Așa este, de pildă, în cazul morții ființelor, când încetează procesul lor biologic de reproducere, care cuprinde legitățile fizice și chimice ca fiind depășite, subordonate proceselor biologice de reproducție, când materia existentă a fostului organism se subordonează din nou legilor fizico-chimice normale ale materialității ei. În acest caz, deși negația nu are nici aici subiect, se realizează obiectiv-ontologic o negare, și anume a procesului autoreproducerii care a generat organismul, iar din negație nu ia naștere ceva pur și simplu diferit, ci ceva ontologic nou. Aceeași situație se repetă la un nivel mai înalt în



existența socială. Aici, negația are desigur un subiect, totuși, acest subiect nu este doar de natură mimetică, ca în relațiile din natură; activitatea sa și negația cuprinsă în această activitate alcătuiesc deja un moment obiectiv al ontologiei existenței sociale. Logica hegeliană, cu generalizarea ei logică abstract universală a negației concepute ca moment fundamental al oricărui proces dialectic, estompează specificul existenței sociale, pentru clarificarea căreia, în fond, Hegel a vrut să facă și a și făcut cel mai mult. Acesta e cazul, în primul rînd, cînd negația se referă la activitatea practică socială. În judecățile pur teoretice logic fundamentate, cum ar fi de pildă: „nu există un balaur cu șapte capete“, forma de negație corespunde stării de lucruri reale (căci eu neg existența reală a unor astfel de balauri și atîta tot). Cînd spun însă: „ca republican, neg monarhia“, acestei propoziții îi corespunde o realitate de cu totul alt gen: monarhia există, dar nu trebuie să existe; aceasta înseamnă că este necesară o activitate socială pentru a o face inexistentă. O expresie cu același aspect logic se referă deci la realități foarte deosebite, ea putînd astfel să deformeze anumite stări de lucruri ontologice. Căci, în realitate, este vorba de altceva, ceva care depășește cu mult o simplă negație teoretică. În practica cotidiană, această deosebire adesea nu are de fapt un rol hotărîtor. Dacă însă — cum se întîmplă la Hegel cu extinderea valabilității negației — se impune exprimarea unor deosebiri reale, această imprecizie duce la deformarea faptelor. Engels, de pildă, care, deducînd negarea negației, recurge la forme logice asemănătoare (alt-mod-de-a-fi ca negație), simte el însuși situația filozofică precară în care a intrat astfel. Căci, după ce a aplicat această lege pretins universală la cele mai diverse domenii, el arată: „Cînd spun despre toate aceste procese că sînt o negare a negației, le cuprind pe toate în această lege a mișcării și fac, tocmai din această cauză, abstracție de particularitățile fiecărui proces special în parte“<sup>42</sup>. Ar fi însă dificil să găsim o lege cu adevărat universală ale cărei forme particulare de manifestare, comparate între ele, să ducă la absurdități.

---

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 138.

Moartea cauzată de cancer se deosebește evident de o moarte eroică pentru o cauză măreață ; totuși, dacă le denumesc pe ambele moarte (deci momentul final al procesului vital), nu apare nici o absurditate. Căci în cazul relațiilor reale ale existenței, opoziția dintre universalitatea și particularitatea lor nu poate să ducă la nici o absurditate. (Chiar și cea mai mare deosebire, firește, încă nu constituie o absurditate.) Acest lucru este posibil (ba chiar necesar) numai dacă similitudinii de ordin logic formal sînt extinse asupra formelor de existență. Engels însuși ne atrage, așadar, atenția asupra problematicii ce ia naștere din deducerea logicistă a negării negației.

Negația în apariția și moartea organismului este singurul caz pe care îl cunoaștem al unei negații fără subiect, ea pare să desemneze granița dinamică dintre două zone ontologic diferite ale existenței. Negațiile pe care le întîlnim în domeniul existenței sociale nu numai că sînt legate ontologic de actele unui subiect, ci, totodată, natura lor rezidă în faptul că orice activitate social-umană ia naștere în mod necesar din alternative, presupune deci o opțiune, o decizie în privința lor. Din alternativă ia naștere de aceea — avînd ca bază caracterele obiectului cunoscute de subiect — o sciziune a lumii obiective sub raportul reacțiilor pe care le declanșează relațiile cu ea. Plecînd de la opoziția dintre utilizabil și inutilizabil, dintre folositor și dăunător, întreg acest șir trece prin numeroase medieri sociale, ajungînd pînă la „valorile supreme“, cum ar fi binele și răul. Pentru a stabili asemenea perechi de contrarii legate și despărțite prin negație, practica umană și gîndirea care o dirijează trebuie să omogenizeze lumea înconjurătoare. Pietrele care-l înconjură pe omul primitiv, dintre care el le alege pe cele care-i par potrivite, lăsînd să zacă cele nepotrivite, sînt, ce-i drept, în acest caz, potrivite sau nepotrivite datorită formei lor naturale accidentale, dar această proprietate a lor se poate actualiza numai în și prin munca umană, căci în piatra ca atare, în ființa determinată a acesteia, ea ar fi rămas o posibilitate niciodată transformată în realitate.

Prin această acțiune, care instituie pietrele ca potrivite sau nepotrivite, este omogenizat din acest punct de vedere, prin intermediul practicii, un întreg sector al reali-

tății; stabilirea calității de potrivit sau nepotrivit presupune o omogenizare mintală în mimesis, care centrează pe această funcție și reduce la ea proprietățile obiectiv existente ale obiectelor, proprietăți care în sine, de la natură, fundează doar modul lor de a fi altceva, iar în mediul omogen astfel rezultat alternativele practice își găsesc răspunsul numai sub formă de afirmație sau negație. (Eterogenitatea în existența socială se bazează nu în ultimă instanță și pe faptul că sferele de existență omogenizante pe care se întemeiază activitățile se pot afla între ele în raporturi foarte eterogene.) Se poate arăta că alternativele cele mai complicate presupun și ele un asemenea proces social pregătitor. Acest lucru înseamnă, în primul rând, că negația ca instrument mintal important al practicii umane se naște din interrelația ei cu realitatea obiectivă, în al doilea rând că ea este o reflectare a realității indisolubil legată cu practica și, de aceea, cu premisele obiective naturale ale acesteia, reflectare care, deși indispensabilă pentru schimbarea realității, nu poate fi totuși o categorie a realității nesociale, ontologic existente în sine. Mediul omogen în care iau naștere afirmația și negația este una din condițiile metodologice cele mai importante ale unei asemenea reflectări juste și eficiente a realității existente în sine. Oricât de mult s-ar depărta ea, în formele ei obiectuale specifice, de realitate — este suficient să ne referim la matematică și geometrie —, totuși, dacă în redarea esențialului realității, în fixarea țelului, sesizează corect social-umanul, ea poate declanșa acțiuni de o semnificație ontologică determinantă pentru existența socială.

Întreaga filozofie hegeliană este în mod esențial orientată asupra cunoașterii societății și a istoriei. De aceea, categoriile ei sînt ancorate, potrivit naturii lor specifice, pe această sferă a existenței. Faptul că prin subordonarea lor mintală față de logică ele sînt aproape pretutindeni generalizate mult dincolo de această sferă a existenței și, prin aceasta, sînt deformate din punctul de vedere al ontologiei existentului în sine reprezintă mai mult decît o simplă formă de manifestare a sistemului. Ontologia critică, cu toată violența demascării a ceea ce este mintal deformat, nu are voie să piardă din vedere niciodată intenția semnificativă fundamentală. De aceea, clasicii

marxismului au avut dreptate să vorbească nu despre o repudiare, ci despre o „răsturnare“, o „așezare în picioare“ a dialecticii hegeliene. Evident, acest proces critic este mult mai complicat și mult mai radical decît li s-a părut epigonilor care considerau greșit că adevărul ascuns poate fi pus în lumină printr-o simplă inversare de semn. Este vorba despre faptul că trebuie să se revină la realitatea existentă în sine și pornind de la ea să se înceapă descurcarea ghemului hegelian, în care adevărul și falsitatea se împletesc strîns. Lenin, de pildă, a confirmat formularea atît de extremă a lui Hegel că practica ar fi o concluzie de ordin logic. Această confirmare are, totuși, drept premisă o inversiune spontan-ontologică. Nu forma silogismului se „realizează“ în practică, ci cele mai generale elemente ale formulei care sînt cuprinse în orice act practic se concentrează în practica gîndirii umane într-o formă din ce în ce mai abstractizată, pînă cînd, în sfîrșit, „datorită acestei repetări de miliarde de ori“, capătă un caracter axiomatic <sup>43</sup>.

Logica face parte din mediile omogene cele mai importante pe care le-au creat practica și activitatea de gîndire umană. Nu există în ea nici un element, nici o relație care — în ultimă instanță — să nu poată fi și să trebuie să fie reduse la elemente și relații ale realității. Istoria acțiunii logicii în dezvoltarea omênirii se întemeiază însă pe faptul că aceste puncte de plecare par să se piardă în mediul omogen al logicii, că acest mediu omogen pare să se concentreze într-un sistem immanent închis, suficient sieși, al cărui caracter de sistem omogenizat constituie baza universalității logicii. Fără a putea urmări aici mai îndeaproape problematica deosebit de complicată a concordanței cu realitatea și a abaterii de la ea, trebuie să atragem, totuși, atenția asupra faptului că acest caracter sistematic omogen al logicii, astfel apărut, i-a condus mereu pe gînditori la iluzia că ar putea, cu ajutorul unui sistem perfect al universului logic omogenizat al gîndirii, să găsească răspuns la toate problemele care iau naștere din relațiile reale ale oamenilor. Asemenea tendințe apar încă la Raimundus Lullus, în

---

<sup>43</sup> V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 29, București, Editura politică, 1966, p. 184.

*Mathesis universalis* a lui Leibniz, iar astăzi sînt intens propagate de neopozitivism sub forma de teorii ale manipulării universale, desigur, așa cum am văzut, contestîndu-se orice contingență a lor cu ontologia. Hegel se deosebește de predecesorii săi, și cu atît mai mult de reprezentanții actuali ai unui sistem universal-logicist, tocmai prin faptul că la el logica, în ciuda preponderenței ei sistematizatoare, totuși nu constituie punctul de plecare primar, prin faptul că el în nici un caz nu intenționează să ajungă doar prin simpla dezvoltare și desăvîșire a logicii și a matematicii existente etc. la sistemul său universalist, ci mai degrabă dorește să creeze — din considerente și motive ontologice — o logică radical nouă, logica dialectică, pentru a ajunge astfel la un sistem logic al existenței și devenirii în întregul domeniu al existentului în sine. Identitatea subiect-obiect, preschimbarea substanței în subiect sînt vehiculul unei asemenea transformări a totalității ontologicului într-un sistem al logicii.

Știm deja : logica creează un mediu omogen al gîndirii, a cărui structură trebuie să difere calitativ de cea a realității — eterogene în sine —, și aceasta chiar și pentru că relațiile într-un mediu omogen trebuie să fie altele decît acolo unde interacționează real obiecte, forțe ș.a.m.d. eterogene. Despre operațiunile de gîndire devenite necesare astfel am mai vorbit, de pildă, în legătură cu necesitatea unei interpretări fizice etc. a fenomenelor reale care sînt exprimate în forme matematice ; aici este vorba despre faptul că ceea ce este omogenizat matematic trebuie apropiat din nou de realitatea obiectivă prin reliefarea și clarificarea mintală a eterogenității componentelor sale. (Mai trebuie relevat că omogenizarea matematică poate să pună în lumină laturi importante, altfel neobservabile, ale realității.) Dacă acesta e mediul omogen cu caracter logic care servește drept bază a complexului cunoașterii, atunci opoziția dintre mijlocul omogen de cunoaștere și realitatea eterogenă dobîndește o trăsătură caracteristică, și anume că un complex — infinit — de fenomene eterogene și care de aceea nu pot fi în sine direct sistematizate și neierarhizate este totuși reprodus mintal ca un sistem ierarhic omogen închis.

Hotărîtoare este aici problematica generată de ierarhizare, căci transformarea eterogenului în omogen are loc în orice cunoaştere şi, cu condiţia unei utilizări adecvate, conştient critice a mijlocului de cunoaştere, poate să fie îndreptată pe făgaşul unei apropieri corecte de obiectele reale. Altfel stau lucrurile cu ierarhia. Întrucît o ordonare ierarhic-sistematică nu este posibilă decît într-un mediu omogen — căci abia omogenizarea conferă o bază pentru a situa obiectele potrivit anumitor criterii pe o treaptă mai înaltă sau mai joasă şi pentru a le supraordona şi subordona într-o unitate —, în realitatea eterogenă este introdus un criteriu cu totul străin al relaţiilor. După cum am văzut în majoritatea problemelor individuale particulare, oricît ar fi ele de abstracte şi generale, ştiinţa poate să corecteze această discrepanţă, dar în ceea ce priveşte realitatea în ansamblul ei, o atare corectare este, totuşi, principial imposibilă. (De caracterul specific al artei, în care totalitatea extensivă sau eterogenă a realităţii este reprodusă mimetic sub forma unei totalităţi specific-calitative şi intensive senzorial-omogene, m-am ocupat în lucrarea mea *Specificul esteticului*. Categoriile de transpunere respective, cum ar fi individualitatea operei, generalizarea prin particularizare, prin tipic ş.a.m.d., nu sînt aplicabile în cazul ştiinţei şi filozofiei <sup>44</sup>.)

Acest lucru poate fi uşor arătat, folosind ca exemplu o structură filozofică relativ simplă. Naşterea unei configuraţii, a unui organism, a unei formaţiuni sociale este o problemă ontologică de geneză reală. Legităţile apariţiei (şi dispariţiei) ne conduc abia către caracteristicile reale ale respectivei existenţe particulare. Pe plan logic în schimb, unul din concepte este derivat din celălalt, indiferent dacă această derivare se realizează de jos în sus sau de sus în jos. Atîta timp cît logica este aplicată metodologic ca ceva ce nu determină realitatea, ca fiind dobîndită din aceasta prin abstracţie, din această diferenţă nu ar trebui să ia naştere nimic ce ar deforma cunoaşterea realităţii. (Noi am văzut, dealtfel, că acest lucru, evident, se poate realiza pe deplin.) Dar dacă

---

<sup>44</sup> Lukács. *Ästhetik I., Die Eigenart des Ästhetischen*, în *Werke*, Band 11 und 12, Neuwied-Berlin, 1963.

logica este considerată, ca la Hegel, drept fundament teoretic al ontologiei, este inevitabil ca derivările logice să fie concepute ca forme proprii ale genezei ontologice. Astfel, o ierarhie logică sistematizată alcătuiește temeiul metodei cu ajutorul căreia trebuie parcurs drumul ontologic spre autorealizarea identității subiectului cu obiectul, spre transformarea substanței în subiect. În aceste condiții, fiecare categorie — atît ca concept logic, cît și totodată ca obiectualitate ontologică — trebuie să-și dobîndească determinația și semnificația ei caracteristică de la locul care îl ocupă pe acest drum. Hegel obișnuiește să definească ordinea ierarhică ce ia naștere în acest mod prin aceea că categoria ce apare mai tîrziu și care este situată mai sus reprezintă „adevărul” categoriei anterioare, situată mai în adîncime, că deci corelația logică dintre cele două categorii constituie esența relației dintre complexe obiectuale reale. Această ierarhie nu are în sine nimic de-a face cu raportul ontologic care dă naștere la conexiuni reale dintre realități. O coincidență a relațiilor ontologice cu ierarhia logică poate fi, în cel mai bun caz, o întîmplare fericită ; în mod normal, aici poate să se producă numai o identificare cu totul arbitrară. Iată ce spune Hegel în introducerea la secțiunea natural-filozofică a *Enciclopediei* sale : „Natura animală este adevărul celei vegetale, aceasta al celei mineralogice ; pămîntul este adevărul sistemului solar. Într-un sistem, ce e mai abstract este prim, iar adevărul fiecărei sfere este termenul ultim ; totodată însă, el este doar primul termen al unei trepte mai ridicate. Înțelegerea unei trepte din cealaltă constituie necesitatea ideii, iar deosebirea formelor trebuie înțeleasă ca necesară și determinată“ <sup>45</sup>.

În ceea ce privește exemplul concret, vedem din nou tendința lui Hegel de a face din ontologia naturii o bază subordonată a societății. Dar prin aceasta el deformează, pe de o parte, ontologicul real în această subordonare, prin faptul că în apariția vieții și societății pe Pămînt întîmplarea este preschimbată într-o necesitate logică, nexul logic cauzal dobîndind astfel un accent teleologic inac-

---

<sup>45</sup> Hegel. *Enciclopedia...*, partea a II-a, *Filozofia naturii*, Editura Academiei R.S.R., 1971, p. 30.

ceptabil. Dar asemenea discrepanțe dintre forma logică a derivării și conținutul ontologic al conexării intenționale nu pot să nu introducă importante elemente de arbitrar în însăși derivarea logică. Încă Engels a observat că „trecherile de la o categorie sau de la o contradicție la cea următoare sînt aproape întotdeauna arbitrare”<sup>46</sup>. Pe de altă parte și în strînsă legătură cu aceasta, reamintim aici observația critică, deja citată, a tînărului Marx cu privire la faptul că Hegel înlocuiește în filozofia societății reprezentarea legăturilor reale prin aplicarea formală a legăturilor logice, aici vădindu-se din nou violentarea mentală a ontologiei de către logică.

Din păcate, critica justificată și pertinentă a lui Engels vizează numai legătura formală dintre categorii, nu și problema ontologică mult mai importantă a poziției categoriilor în construcția logică-ierarhică a sistemului. Acest lucru, după cum am văzut în legătură cu poziția Pămîntului în sistemul solar, nu este o simplă problemă formală de ordonare, ci ține de determinațiile cele mai esențiale ale oricărui obiect, astfel încît aici ies la iveală deosebit de pregnant adîncile discrepanțe dintre logică și ontologie. Noi prezentăm doar un caz de importanță majoră. Hegel vrea să deducă din dialectica mecanicului și chimicului teleologia ca principiu superior, pentru ca astfel să deschidă drumul către ideea că în viață trebuie să se manifeste relația nouă — încă naturală, dar depășind natura organică — dintre subiect și substanță. Teleologia apare astfel, potrivit schemei de construcție a sistemului, ca „adevărul” mecanicului și chimicului<sup>47</sup>. Ne găsim încă nemijlocit în domeniul naturii, chiar dacă sîntem la hotarul ei ; astfel se produce pe plan logic o immanentă autodepășire a naturii. Dar rezolvarea dialectică a progresat prea mult de pe timpul lui Kant pentru a lua în serios „exemplele” de finalitate în natură pe care teodiceele secolului al XVIII-lea le mai furnizau din plin. În ochii lui Hegel, toate acestea apar drept „puerilități”,

---

<sup>46</sup> Engels. *Brief an Schmidt vom 1, 11, 1891*, în Marx-Engels. *Ausgewählte Briefe*, Moscova-Leningrad, 1934, 392 ; MEW 38, 204.

<sup>47</sup> *Știința logicii*, ed. cit., p. 748, V, 220 ; 6, 453.



simple „jocuri puerile“<sup>48</sup>. El analizează corelația categorială dintre scop și mijloc, raportul lor cu principiile mecanicului într-un mod exemplar ; dar el poate s-o facă numai pentru că modelul său mental este munca. Caracterul logic, abstract al analizei ascunde adeseori acest model, deși obiectiv el ar trebui să se ivească la fiecare pas ; Hegel, totuși, nu poate să realizeze această cercetare fără a se referi direct în punctele ei esențiale la muncă, la scop și mijloc în muncă. Din nou ne aflăm aici în fața dublului caracter al filozofiei hegeliene. Pe de o parte, el descoperă munca ca principiul în care se evidențiază forma autentică a teleologiei, existența logică și realizarea efectivă a scopului printr-un subiect conștient, pe de altă parte, această categorie ontologic-autentică este închisă într-un mediu omogen al sistematicii, în care principiile logice devin predominante ; potrivit acestei sistematici, ne aflăm într-un stadiu în care nu au apărut încă viața, omul, societatea. Căci viața poate să prindă formă, potrivit principiilor logice de dezvoltare ale subiect-obiectului identic, abia pe treapta ideii, teleologia avînd aici funcția logic-sistematică de a mijloci trecerea de la treapta conceptului la cea a ideii<sup>49</sup>. Astfel, ierarhia logică generează absurditatea de a expune categoriile muncii înainte ca în succesiunea dezvoltării logic-ontologice să fi luat naștere viața.

Evident, în spatele acestei absurdități se ascunde o și mai profundă discrepanță : pe de o parte, Hegel a descoperit în muncă forma de existență ontologic-reală a teleologiei și prin aceasta a soluționat just o străveche antinomie filozofică, și anume opoziția rigidă dintre o teleologie dirijată transcendent și dominația exclusivă a cauzalității în ontologie. O veritabilă ontologie a existenței sociale nu este cu putință fără un contrast just înțeles între cauzalitatea naturală și teleologia muncii, fără devaluirea interrelațiilor lor dialectice concrete. Hegel a înțeles corect nu numai acest fapt fundamental al existenței sociale, ci și dinamica ei dialectică imanentă, ce duce mai departe și mai sus. Profundul paralelism dintre economia clasică engleză și dialectica hegeliană se întemeiază nu

---

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 737.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. 755.

în ultimă instanță pe faptul că prima a oferit cea dintâi analiză economică socială a acestui fenomen, pe cînd Hegel a descoperit semnificația lui ontologică. Niciodată nu va fi suficient accentuat faptul că — în ciuda formulărilor sale cu rezonanțe oarecum mistice — principiul acestei dezvoltări ascendente tot mai complexe, tot mai inegale, așa-numita viclenie a rațiunii, își găsește la Hegel întemeierea și determinarea ontologică tocmai în cercetarea muncii. Această idee apare foarte de timpuriu la Hegel, încă înainte de *Fenomenologie*; el spune, de pildă, despre semnificația uneltei: „Omul lasă natura să se tocească, se uită liniștit și se limitează doar să conducă totul cu un efort minim: *vicleșug*“<sup>50</sup>. Iar în *Logică*, el înfățișează plastic momentele progresive ale muncii în cazuri concrete: „*Plugul* e mai demn de considerație decît sînt nemijlocit foloasele pe care el ni le procură și în scopul cărora el există. *Unealta* se păstrează, în timp ce satisfacțiile nemijlocite trec și sînt uitate. Datorită uneltelor sale are omul putere asupra naturii exterioare, chiar dacă, prin scopurile pe care le urmărește, este mai curînd atîrnător de ea“<sup>51</sup>. Pe de altă parte, întreagă această concepție deschizătoare de drumuri asupra muncii ca teleologie instituită este doar o ilustrare — inadmisibil forțată — a conexiunii logice în care teleologia mai apare înăuntrul naturii logicist concepute ca „adevărul“ mecanicului și chimicului, deci ca o categorie a naturii înseși; faptul că aici, după cum am văzut, este vorba despre trecerea logică de la concept la idee nu poate schimba cu nimic esența derivării logice imanente, deci încetățenirea logică a teleologiei în natură, fapt prin care noua și marea idee exprimată aici este iarăși retractată.

Aceasta este însă doar o manifestare, desigur foarte importantă, a discrepantei dintre locul teleologiei pe drumul logic determinat spre subiect-obiectul identic și determinarea ei ca acea categorie care pune în evidență deosebirea și opoziția dintre natură și societate. Nu trebuie uitat că această antinomie ne dezvăluie o problemă fundamentală a întregii filozofii a lui Hegel, problemă pe care clasicii marxismului au definit-o, pe bună dreptate,

---

<sup>50</sup> *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig, 1931, II, 199.

<sup>51</sup> Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 749.

drept contradicția dintre sistem și metodă. Din punctul de vedere al sistemului (al ontologiei transfigurate în logică), este cu totul consecvent faptul că logica în sens restrâns, în sens propriu, constituie începutul sistemului. În alte sisteme în care logica nu constituie temeiul ontologiei, aceasta n-ar fi decît o problemă neesențială de ordonare. Altfel stau lucrurile la Hegel. Faptul că logica se află înaintea filozofiei naturii și a spiritului dobîndește prin el însuși o semnificație ontologică ; desigur, categoriile logice sînt aici concepute în primul rînd drept categorii ale gîndirii ; Hegel totuși este constrîns de propriul său sistem să imprime acestui caracter ideatic și o esență ontologică ; el face acest lucru chiar la începutul *Logicii* sale într-un mod hotărît și neechivoc : „În consecință, logica trebuie concepută ca sistem al rațiunii pure, ca împărăție a gîndului pur. *Această împărăție este adevărul așa cum este el în sine, fără înveliș.* De aceea, se poate spune că acest conținut este *reprezentarea lui Dumnezeu, așa cum e el în esența sa veșnică, înainte de a fi fost creată natura și spiritele finite*“<sup>52</sup>. Categoriile logice nu încetează prin aceasta să fie mintale, dar, totodată, dobîndesc funcția acelor idei care în structurarea teleologică a lumii au rolul de model pentru realizare. Este deci numai o concretizare consecventă a acestei concepții faptul că în încheierea *Logicii*, în etapa desăvîrșirii de sine a ideii, aceasta „se eliberează pe sine însăși“ și că natura apare ca urmare a acestui act drept autoinstituire a ideii<sup>53</sup>.

Pe noi ne interesează aici doar faptul că, drept urmare a unei astfel de instituirii, întreaga natură, întreaga existență socială devin un unic proces teleologic, în care tot ceea ce a elaborat categorial procesul de desfășurare logică a ideii devine realitate, și ca realitate parcurge încă o dată drumul trasat în logică, îmbogățit cu realitatea proprie a ideii. Căci încheierea sistemului o constituie o nouă autorealizare a ideii, de data aceasta nu numai ca idee, ci totodată ca propria ei realitate. Este ușor de observat : structura de bază a acestei construcții ne reamintește din plin de acele sisteme teologice în

---

<sup>52</sup> *Op. cit.*, p. 32.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 845 ; *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, ed. cit., p. 370.

care Dumnezeu înfăptuiește creator ideea anterior gândită. Sistemul logic al gândirii sale îl conduce deci pe Hegel — evident, numai în ce privește concepția de bază, nu și în detaliile expunerii — la o viziune învechită asupra lumii, viziune de mult depășită în vremea lui. Contradicția care ia astfel naștere apare și mai evidentă în analiza teleologiei muncii, analiză la care m-am referit mai sus. Căci „modelul“ sistemului teleologic-teologic anterior este și el munca (Dumnezeu ca „demiurg“), dar într-o manieră spontan-inconștientă. Hegel, dimpotrivă, a înțeles corect și a conștientizat în spirit pămîntean esența muncii, deci el a fost obligat să renunțe la propriile sale cunoștințe pentru a putea realiza concepția sa fundamentală falsă. Am văzut mai sus și vom mai constata în repetate rînduri că atît logica însăși, cît și istoria dezvoltării spiritului sînt pline de unele idei lucide, de descoperirea unor relații juste etc. ce conțin intuiții ontologice profunde și noi. Dar toate acestea nu pot, nici în fiecare caz concret, nici în totalitatea lor, să înlătore acest viciu fundamental al sistemului, viciu care provine din fundarea ontologiei pe logică. Influența lui Hegel asupra gândirii timpului său și pînă în zilele noastre este imensă și excepțional de rodnică; acolo însă unde s-a resimțit acțiunea sistemului, s-a făcut simțită întotdeauna o influență care a frînat dezvoltarea gândirii.

După cum am văzut, chiar poziția logicii în cadrul sistemului face ca acesta să capete accente religioase. Asupra rolului pe care-l au momentele religioase la Hegel s-au purtat numeroase controverse. Un timp, o mare parte a teologiei reacționare ortodoxe l-a invocat pe Hegel în sprijinul ei, pe cînd aripa radicală a adepților lui au văzut în el un ateu camuflat<sup>54</sup>. La baza unor astfel de interpretări opuse trebuie să se afle o profundă ambiguitate a concepției hegeliene despre religie. Repetăm ceea ce am mai spus: poziția lui Hegel față de religie n-are nimic de-a face cu dilema lui Bellarmin, care a dominat secole. Lucrul cel mai izbitor este că pe Hegel, în genere, nici

---

<sup>54</sup> Vezi broșura lui Bruno Bauer *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, Leipzig, 1841, broșură la care a colaborat și tînărul Marx.

nu-l preocupă nevoia religioasă ca atare ; el tratează cu ironie *Convorbirile despre religie* ale lui Schleiermacher, le ironizează din plin. Străduința lui Jacobi către o cunoaștere nemijlocită îndreptată spre religie, el o respinge consecvent. Conspectele sale din Jena sînt pline de remarci foarte manifest ironice asupra rolului religiei în viața de toate zilele etc. Și mai tîrziu, de pildă în polemica sa împotriva cunoașterii nemijlocite și împotriva credințelor legate de această cunoaștere și nefixate pe conținuturi strict dogmatice, apare pronunțat faptul că el are față de trebuințele religioase doar un dispreț aristocratic și că nu recunoaște drept religie decît ceea ce este statuat oficial de către biserică ca avînd relevanță socială primară în religia creștină<sup>55</sup>. Îndărătul tuturor acestor atitudini se află însăși poziția sa ambiguă față de religie. Pe de o parte, el continuă într-un alt mod, în condiții schimbate, tradițiile iluminismului cu privire la o religie a rațiunii. Dar în timp ce iluminiștii germani proeminenți pornesc de la tendințele progresiste în ce privește necesitățile religioase actuale cu scopul de a găsi o armonie între aceste tendințe și exigențele rațiunii, ajungînd inevitabil într-o opoziție atît cu biserica în ortodoxia ei, cît și cu statul semi-feudal, care avea ca reazem religia, la Hegel nu găsim nici o polemică împotriva celor conținute în religie ; pentru el, acestea sînt realități istorice și de aceea etape pe drumul spiritului către sine însuși. Elementul rațional al religiei constă pentru Hegel în faptul că ea exprimă pe treapta inferioară a reprezentării același conținut pe care numai filozofia este în stare să-l ridice adecvat la nivelul conceptului. Așadar, nici conținutul și nici formele religiei nu sînt supuse vreunei critici. Hegel arată doar că în acestea pot fi găsite aceleași categorii și relații dialectice ca și în filozofia însăși, dar nu încă la nivelul conceptului, ci doar la nivelul reprezentării. În *Fenomenologie*, acest lucru este exprimat precis : „*Această formă a reprezentării* constituie determinația în care spiritul este conștient de sine în această comunitate a sa. Ea nu e încă conștiință de sine a acestuia, ce și-a atins conceptul ei ca concept ; procesul de mijlocire este încă incomplet.

---

<sup>55</sup> *Enciclopedia*, partea I, p. 148 și 152.

În această unire a ființei și gândirii este deci o lipsă ; viața spirituală este încă afectată cu scindarea neîmpăcată într-un «dincoace» și un «dincolo». *Conținutul* este conținut adevărat, dar toate momentele sale puse în elementul reprezentării au caracterul de a nu fi concepute, ci de a apărea ca laturi complet independente, care se raportează una la alta în mod *exterior*. Pentru ca conținutul adevărat să-și capete și forma sa adevărată pentru conștiință, este necesar ca și aceasta din urmă să treacă la o formație superioară, ca intuiția ei a substanței absolute să fie ridicată la concept și ca, *pentru ea însăși*, conștiința ei să fie identificată cu conștiința-de-sine, cum aceasta s-a întâmplat pentru noi, adică *în sine*“<sup>56</sup>. După cum întreaga *Fenomenologie* degajă un spirit napoleonian, și această concepție despre religie este profund influențată de poziția lui Napoleon față de religie ; o recunoaștere a existenței și puterii ei istorice, îmbinată cu o aproape totală independență față de esența ei lăuntrică ; ea trebuie să fie integrată, pentru Franța lui Napoleon, în noul stat burghez, iar pentru Germania lui Hegel, în filozofia corespunzătoare acestuia pe plan spiritual.

După cum știm, prezentul și statul corespunzător lui rămân pentru Hegel și după căderea lui Napoleon, în perioada Restaurației, categorii centrale ale spiritului. Deci, indiferent de schimbarea accentelor, statutul filozofic al religiei nu se schimbă. Respectiva formulare din *Enciclopedie* sună astfel : „Spiritul absolut, în nemijlocirea și sensibilitatea depășită a formei și a cunoașterii, este, după conținut, spiritul fiind-în-și-pentru-sine al naturii și al spiritului ; după formă, el este mai întâi pentru cunoașterea subiectivă de ordinul *reprezentării*. Aceasta dă, pe de o parte, momentelor conținutului său independență, le face presupoziii unele față de altele și fenomene ce se urmează *unele pe altele* — o *înlănțuire a evenimentelor după determinatii finite ale reflecției*“<sup>57</sup>. Evident, substratul acestor reflecții târzii ale lui Hegel este altul decât pe timpul marilor speranțe generate de Napoleon, ba mai mult, apropierea exterioară față de religie

<sup>56</sup> Hegel. *Fenomenologia spiritului*, ed. cit., p. 429—430.

<sup>57</sup> Hegel. *Enciclopedia...*, ed. cit., p. 385—386.

crește, ajungând pînă la prelegerile sale tîrzii despre argumentarea existenței lui Dumnezeu. Recunoașterea istorică a religiei ca realitate eficientă sub raport spiritual se accentuează mereu, fără a dobîndi însă vreodată o legătură mai profundă cu conținutul ei. Chiar dacă scrieri ca *Posaune*, amintiri ca cele ale lui Heine nu cuprind totalitatea acestor relații, totuși, ele exprimă unele dintre momentele lor hotărîtoare. Deja faptul că definirea deosebirii dintre religie și filozofie ca deosebirea cu același conținut dintre reprezentare și concept conferă o mare pondere opoziției dintre terestru și transcendent demonstrează că interpretările antireligioase sînt în bună parte justificate.

Mai tîrziu, evident, terestruul nu mai apare atît de direct pe prim plan în determinațiile generale, totuși, unele considerații importante ale lui Hegel indică mereu aceleași tendințe. Citez, ca exemplu, considerațiile sale asupra Paradisului din *Filozofia istoriei*: „Căci starea de nevinovăție, această stare paradisiacă, este o stare animalică. Paradisul este o grădină unde nu pot rămîne decît animalele, nu și oamenii. Căci animalul este una cu Dumnezeu, dar numai privit în sine. Numai omul este spirit, adică pentru sine însuși. Această existență pentru sine, această conștiință constituie însă, totodată, despărțirea de spiritul general divin”<sup>58</sup>. Și aici este vorba despre caracterul imanent terestru al dezvoltării umane, în opoziție cu păcatul originar transcendent din religie. Concepția despre religie a lui Hegel n-a avut lăuntric niciodată vreo legătură cu cea romantică din perioada Restaurației. Treitschke, despre care nimeni nu va spune niciodată că este un radical de stînga, observa odată în legătură cu ministrul Altenstein, principalul protector al lui Hegel și al elevilor acestuia: „În jurul mesei sale primitoare se dezbătea uneori la rece problema dacă creștinismul va mai dura douăzeci sau cincizeci de ani”<sup>59</sup>. Chiar dacă în perioada tîrzie a lui Hegel, în opoziție cu perioada sa din vremea *Fenomenologiei*, se conturează o apropiere de pro-

---

<sup>58</sup> Hegel. *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 306.

<sup>59</sup> Treitschke. *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1927, III, 401.

testantismul oficial, totuși, această perspectivă nu este în totală contradicție cu concepțiile sale generale. Căci dacă previziunile emise în discuțiile purtate în jurul mesei lui Altenstein s-ar fi adevărat, spiritul ar fi atins în mod și mai desăvârșit nivelul conceptului; religia ca reprezentare ar fi putut atunci să fie tratată pur istoric ca „interiorizare“ (*Er-Innerung*), în sensul din *Fenomenologie*, fără a introduce contradicții în sistem.

Cercetarea multilaterală și amănunțită a acestui complex de probleme ar fi sarcina unei istorii a filozofiei. Nouă ne este suficientă stabilirea acestui contrast dintre transcendența teleologică în sistemul logic și caracterul terestru în metoda dialectică concepută ontologic. Acest contrast explică — și anume din ambele laturi — de ce filozofia hegeliană n-a jucat și nici nu joacă absolut nici un rol în toate bătăliile spirituale moderne pentru fundamentarea filozofică a trebuinței religioase. O bază și o argumentare găsesc aceste tendințe în secolul al XIX-lea numai în romantism și în curentele derivate, în primul rând la Schleiermacher și Kierkegaard, ambii având o poziție dușmănoasă față de filozofia lui Hegel, în timp ce această filozofie a prezentat importanță pentru contracurentul cu orientare terestră, netranscendentală, de la Strauss și Feuerbach până la Marx și marxism. Necesitatea istorică a acestei mișcări, semnificația ei pentru înțelegerea justă a fenomenului social au făcut din neîncetata dispută critică cu Hegel una din problemele vitale ale marxismului, într-un sens dublu și totuși unic: căci critica cea mai ascutită a elementelor retrograde este cu totul de nedespărțit de dezvoltarea critică a elementelor progresiste. Tocmai așa l-a criticat tânărul Marx pe Hegel în disertația sa de doctorat, încă înainte de a-și fi găsit propria sa filozofie; în felul acesta procedează, la urmări-  
urmelor, Lenin în comentariile sale critice, mai ales pe marginea *Logicii*. Aceste critici nu numai că îmbină sublinierea aspectelor pozitive și a celor negative, ci, totodată, sînt indisolubil legate de cerințele zilei, situînd întotdeauna în centru acele aspecte care în momentul respectiv reprezintă problemele cardinale pentru dezvoltarea marxismului. Așa, de pildă, în critica făcută de Lenin lui Hegel prevalează punctul de vedere al gnoseologiei.



După Lenin, această mare tradiție a fost dată uitării. Pe de o parte, în aceste condiții, marxismul se estompează, pînă la dispariție, în propria sa vatră, în mișcarea muncitorească (evident, numai în țările capitaliste) ; pe de altă parte, interpretarea sa se denaturează într-un schematism scolastic și dogmatic în formă și practicist în conținut la Stalin și la discipolii lui.

Studiul nostru se străduiește să restabilească contactul cu marile tradiții ale marxismului. El încearcă să continue aceste tradiții și prin faptul că își ia drept temă ontologia existenței sociale, căci în haosul actual de teorii pseudoingenioase, plat egalizatoare și fals profunde înnoirea necesară a marxismului reclamă o ontologie întemeiată și întemeietoare, care găsește în realitatea obiectivă a naturii o bază reală pentru existența socială și care este, totodată, în stare să reprezinte această existență socială în simultana ei identitate și deosebire față de ontologia naturii. Analiza profundelor antinomii ale sistemului hegelian e doar o muncă pregătitoare pentru o asemenea clarificare a problemei. Acum este important să relevăm nu numai marile descoperiri dialectice ale lui Hegel în cazuri particulare care infirmă construcțiile false ale sistemului logicist, ci și fundamentele și principiile ontologice ale dialecticii sale în corelațiile lor esențiale.

## II. ONTOLOGIA DIALECTICĂ A LUI HEGEL ȘI DETERMINAȚIILE REFLEXIVE

Am fost obligați să expunem destul de amănunțit deformațiile care apar în ontologia lui Hegel ca urmare a preponderenței metodologice a principiilor logice. Acum însă se pune problema ca în baza viziunii clare dobîndite prin critica anterioară să extragem din „îngrășămîntul“ contradicțiilor abordările ontologice corecte ale lui Hegel și să le redăm cît mai exact cu putință. Numai astfel pot fi puse în lumină originalitatea sa deschizătoare de drumuri, marea sa actualitate pentru problemele cu care este confruntată azi ontologia, și în primul rînd ontologia existenței sociale. Faptul că cu acest prilej vom fi nevoiți să atragem atenția în repetate rînduri asupra acțiunii deformante pe care o exercită prioritatea metodologică a lo-

gicii în sistemul său nu schimbă nimic din caracterul precumpănitor pozitiv al analizei devenite astfel necesare. Soarta lui Hegel în istoria gândirii omenești, și anume faptul că opera sa a avut drept prim mare efect crearea aparenței de a fi încheiat dezvoltarea filozofiei și de a fi îndreptat-o pe un făgaș definitiv, în timp ce în realitate el a fost descoperitorul unui nou tărâm, un stimulator peren al gândirii, se află, ce-i drept, în contradicție cu opinia lui despre sine însuși și cu opiniile primilor săi discipoli contemporani, dar nu este în nici un caz o excepție singulară în istoria filozofiei. Și operei lui Aristotel i s-a atribuit mult timp, în epoci diferite, un asemenea caracter desăvârșit, și ea a fost combătută adesea cu pasiune ca o frână a dezvoltării filozofiei și totuși el se impune în vremurile noastre ca un înnoitor excepțional, care în nenumărate domenii a croit drum unor noi concepții, chiar dacă nu arareori a făcut-o în forme false, generatoare de eroare.

Asemănătoare este și poziția lui Hegel în problematica filozofică din zilele noastre. Numai că, pentru a nu da loc la confuzii, această poziție se cere a fi concretizată. După ce s-a retras marele val antihegelian de după revoluție, după ce esența extrem de problematică a neokantianismului cu pretenții neîntemeiate de ortodoxie s-a evidențiat prin crize tot mai puternice, a apărut pentru prima oară în cercurile istoricilor o mare considerație pentru caracterul universal al cunoștințelor lui Hegel, pentru modul cuprinzător și concret în care a conceput realitatea, iar acest interes crescând a generat treptat chiar o mișcare ce avea drept obiectiv reconsiderarea lui. Fără a ne angaja într-o polemică cu această mișcare<sup>1</sup>, trebuie doar să subliniem că demersul nostru nu are nimic de-a face cu acele tendințe. Ele urmăreau să-l ancoreze istoricește pe Hegel în filozofia burgheză dominantă atunci, atribuind de fapt relațiilor lui Hegel, pe de o parte cu Kant, pe de altă parte cu romantismul, o importanță ireală, excesivă și prezentându-l în felul acesta — pentru a doua oară — ca pe un filozof al conservatorismului. Noi, dimpotrivă, afir-

---

<sup>1</sup> Am tratat amănunțit această problemă în cartea mea *Die Zerstörung der Vernunft*, în *Werke*, Band 9, Neuwied-Berlin, 1962, p. 474 și urm.

măm că orientarea spre viitor a lui Hegel constă în influența pe care a avut-o în apariția și elaborarea marxismului. Evident, și în cazul acesta este vorba de o dezvoltare foarte inegală. Engels mai trăia și a atras zadarnic atenția că moștenirea dialectică a lui Hegel nu trebuie uitată. Cu toate acestea, kantianismul și pozitivismul au eliminat dialectica din conștiința socialiștilor din acea vreme. Și a doua încercare de reconsiderare a fost zadarnică, deoarece încremenirea și deformarea marxismului în perioada stalinistă nu puteau să nu transforme imaginea lui Hegel într-o mască caricaturală. (Eforturile contrare ale unor izolați au rămas în acea epocă simple episoade.) Abia în ultimii ani pare să fi venit timpul să reînnodăm legătura cu marile tradiții filozofice ale lui Marx. Considerațiile care urmează despre Hegel merg pe această linie: prelucrarea ontologiei sale, în primul rînd a celei sociale, este făcută cu scopul de a pune mai bine în lumină pozițiile acestor doi mari gînditori în legătura lor intimă și în diferența lor calitativă, ba mai mult, în opoziția lor. Faptul că acum problemele ontologice se află pe prim plan nu ține cîtuși de puțin de vreo preferință tematică a autorului; mai degrabă el este efectul situației în filozofia timpului nostru, care acordă imperios prioritate acestor probleme față de toate celelalte.

Începem cu un fapt în genere cunoscut, procesualitatea drept categorie centrală a unei noi ontologii. Marile descoperiri din științele naturii, experiențele istorice ale secolelor deosebit de bogate în răsturnări au zdruncinat în imaginea concretă, cotidiană a oamenilor despre lume străvechea dominație exclusivă a unei substanțialități veșnice, aflate în repaus, inerte, puterea absolută a obiectivității primar obiectuale față de mișcarea concepută ca secundară. Există, într-adevăr, din cînd în cînd, încercări în filozofie de a ajunge la un compromis cu viața — mă gîndesc în primul rînd, în această privință, la Leibniz —, totuși, categoriile filozofice de bază rămîn la nivelul obiectualității invariabile în sine și pentru sine; cînd Kant vorbește despre incognoscibilitatea realității existente în sine, el denumeste incognoscibilul în mod semnificativ lucru în sine, iar cînd Fichte încearcă să introducă o mobilitate sistematică în sistemul filozofiei, el nu îndrăznește să facă acest lucru decît plecînd de la subiect. Hegel este

primul mare gînditor de la Heraclit la care devenirea dobîndește o preponderență ontologică obiectivă în raport cu existența ; măreția lui filozofică constă nu în ultimă instanță în faptul că această depășire a priorității existenței asupra devenirii nu are un caracter simplu și direct, ci cheamă la viață o metodă multilaterală și universală. Desigur, Hegel este de acord cu toate tezele lui Heraclit : „Nu există teză a lui Heraclit pe care să nu o fi preluat în *Logica mea*“<sup>2</sup>. Valoarea metodologică principală a *Istoriei filozofiei*, lucrare scrisă tîrziu, constă în faptul că Hegel cercetează pretutindeni apariția noii tendințe ontologice chiar de la primele ei începuturi, în faptul că el vede în dezvoltarea ei, de la primele manifestări și impulsuri embrionare pînă la istoria secretă propriu-zisă a gîndirii omenești, istoria cuceririi realității obiective.

Ideea metafizică fundamentală a identității subiect-obiect, a transformării substanței în subiect își arată dubla înfățișare abia în această conexiune : pe de o parte, după cum am văzut, o ontologie orientată logic, care denaturează prin rigiditatea ei logicist ierarhică tendința heraclitică a noii ontologii, pe de altă parte, una care formulează marea cerere ca omul să trăiască într-o lume pe cît posibil adecvat înțeleasă, deși înțelegerea adecvată ia naștere în mare măsură tocmai prin faptul că gîndirea ne învață să ne dăm seama că procesele înțelese sînt străine, imanent suficiente sieși și indiferente față de subiect. De aceea, Hegel a putut să descopere nașterea mișcării dialectice nu numai la Heraclit, ci și la eleați, care aveau o orientare direct opusă, și chiar la primii atomiști, Leucip și Democrit.

Totuși, procesualitatea simplă, așa cum apare ea la Heraclit, este numai forma primă, necesar abstractă a acestei noi înțelegeri a lumii. (Asupra interpretării istoric-dialectice a abstractului drept categorie ontologică și gnoseologică vom reveni mai amănunțit.) Ea duce în mod necesar la paradoxuri rodnice, dar insolubile în nemijlocirea lor. Căci și procesualitatea realității este contradictorie, are un caracter dialectic și, de aceea, comportă

---

<sup>2</sup> *Geschichte der Philosophie*, XIII, 301 ; 18, 329.

inegalitatea ca o formă de manifestare obiectiv condiționată. Este, fără îndoială, adevărat că nu poți intra de două ori în același râu, dar este tot atât de adevărat că râul, în trecerea și petrecerea sa neîntreruptă, prin depășirea neîntreruptă a propriei sale identități, totodată re-produce neîntrerupt această identitate a sa; săgeata în zbor stă nemișcată, spune Zenon, exprimînd prin aceasta tot atât de rodnic și paradoxal anumite contradicții dialectice ale raportului spațiu-timp-mișcare, fără a le putea duce la o soluționare dialectică. Nici chiar cele mai geniale descoperiri ale unor legături dialectice particulare, întrucît, cu toată valabilitatea lor generală, ele rămîn, în ultimă instanță, totuși corelații particulare și nu cuprind multilateral — nici real, nici mental — totalitatea existenței, nu puteau să transforme fundamental viziunea umană asupra lumii.

În pofida unor asemenea impulsuri strălucite, această viziune a rămas în ansamblul ei statică, orientată spre substanțialitate și obiectualitate, și nu spre procesualitatea universală. De lipsa universalității cuprinderii concrete au suferit nu numai genialele începuturi ale gîndirii dialectice din antichitate, ci și acele încercări care nu s-au limitat să clarifice contradicții singulare ale realității sau chiar să înfățișeze procesualitatea realului în lumina unei contradicții fundamentale, ci au căutat chiar să construiască un sistem universal al contradicției producătoare de mișcare și produsă de mișcare. De la Cusanus și pînă la Schelling apar sisteme atotcuprinzătoare care înfățișează categorial omniprezența sistematică a contradicției în sensul unei asemenea procesualități universale a lumii și a cunoașterii acesteia. Prin aceasta însă contradicția procesuală a fost investită doar aparent cu putere ontologică, căci, întrucît depășirea contradicțiilor le face să dispară, depășirea definitivă, cunoașterea absolutului prin *coincidentia oppositorum*, înseamnă tocmai reinstaurarea absolută a lumii staticului: proces și contradicție sînt degradate — vrînd-nevrînd — pînă la nivelul de criterii categoriale ale simplei materialități, ale simplei finitudini, în timp ce absolutul ca transcendență se menține, în opoziție cu procesualitatea a ceea ce este material, într-o stare superioară, lăsînd cu mult în urma sa și mai prejos de sine toate contradicțiile. Hegel o rupe încă de la începu-

tul activității sale cu această concepție. Încă în scrisoarea sa polemică despre Schelling se spune, într-o opoziție neenunțată explicit, în legătură cu concepția de bază, fermă, a acestuia : „Absolutul însuși este însă... identitatea identității cu nonidentitatea ; în el există opoziția și unitatea“<sup>3</sup>. Prin aceasta, după cum vom vedea, nu numai că a fost recunoscută o treaptă nouă, pînă atunci neconștientizată, a mobilității dialectice, ci, totodată, întreaga viziune asupra lumii cunoaște o răsturnare ontologică : prin faptul că pentru absolut este valabilă aceeași lege a procesualității dialectice ca și pentru întreaga lume a finitului, diferența, opoziția dintre material și transcendent dispare din ontologia dialectică promovată consecvent, și prin aceasta toate obiectele (procesele) lumii materiale, finite, pămîntești etc. dobîndesc — în ultimă instanță — aceeași structură ontologică ca și absolutul însuși. Existența unor gradații înăuntrul acestei omogenități dialectice profunde și universale nu poate să schimbe nimic esențial în această structură de bază. Victoria ontologică a procesualității universale, contradictorii imanente ei ridică conceperea unitară a întregii realități la un nivel calitativ superior oricăror încercări din trecut.

Prin aceasta, categoria de totalitate dobîndește o semnificație ontologică pe care nu putea s-o aibă înainte. „Adevărul este întregul“<sup>4</sup>, spune Hegel programatic în *Fenomenologia* sa. În această generalitate abstractă și goală, categoria de totalitate n-ar fi, totuși, în nici un caz potrivită pentru a constitui temeiul unei noi ontologii, dealtfel ca atare ea figura deja în acele sisteme dialectice care, după cum am arătat, au oprit procesul dialectic tocmai înaintea punctului său culminant. La Hegel, totalitatea

---

<sup>3</sup> *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, I, 252 ; 2, 96. Prima redactare cunoscută a acestei formulări radical noi a dialecticii se află deja în fragmentul despre sistem din perioada de la Frankfurt ; acolo Hegel se exprimă astfel : „Viața trebuie considerată ca îmbinarea îmbinării cu neîmbinarea“ (H. Nohl. *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907, 348). Evident, redactarea din Jena este mai conștientă și mai generală, dar opoziția față de Schelling, față de tipul de dialectică susținut de acesta și de înaintașii săi este un bun spiritual al tînărului Hegel.

<sup>4</sup> Hegel. *Fenomenologia*, ed. cit., p. 18.

este, totuși, mult mai mult decît o simplă cuprindere sintetică a universalității extensive, ea este structura de bază în eșafodajul acestei universalități extensive, ea este structura de bază în eșafodajul întregii realități. Aceasta nu posedă doar ca atare atributul integralității, ci este compusă din părți, din „elemente“ care, la rîndul lor, sînt și ele structurate ca totalități. Întregul despre care el vorbește programatic este o totalitate constituită din conexiunile dinamice ale totalităților relative, parțiale, speciale. Se poate spune că în acest principiu rezidă adevărata esență ontologică a unității concrete a viziunii hegeliene despre lume. Evident, numai în forma ezoterică a acesteia, căci noi am văzut că în rîndul ei concretă acest principiu este mult voalat de reflecții logiciste ierarhice. Dar chiar reflecțiile lui Hegel în finalul *Logicii* sale arată că noi scoatem în evidență adevărata esență, puternic ascunsă, și nu introducem în gîndirea lui Hegel un conținut ezoteric, ceva străin. „Datorită sus-arătatei naturi a metodei, știința se prezintă ca un *cerc* închis în sine, în al cărui început sfîrșitul înghite baza simplă, medierea; acest cerc este în același timp un *cerc de cercuri*, fiindcă fiecare membru singular, fiind animat de metodă, este reflectarea în sine, care, în timp ce se reîntoarce în început, este totodată și începutul unui nou membru“<sup>5</sup>.

Dar simpla indicare a conceptului de totalitate nu este suficientă pentru înțelegerea acestei noi ontologii. Căci — privite strict logic — s-ar putea ca aceste totalități parțiale, precum și totalitatea generală ce ia naștere din ele să aibă încă un caracter static, „obiectual“. Hegel respinge însă această posibilitate încă în enunțul programatic menționat și scoate în evidență tot acolo unele caracteristici importante ale dinamicii dialectice a acestei concepții despre totalitate. „Întregul este însă numai esența care se împlinește prin dezvoltarea sa. Trebuie spus despre Absolut că el este prin esență rezultat, că el este numai *la urmă* ceea ce el este cu adevărat; și în aceasta tocmai stă natura sa de a fi ceva real, subiect, adică devenirea-lui-însuși. Oricît de contradictoriu ar pă-

---

<sup>5</sup> Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 843—844.

roa ca Absolutul să fie conceput esențial ca *rezultat*, puțină gândire pune în adevărata lumină această aparență de contradicție. Începutul, principiul, adică Absolutul, așa cum el este mai întâi și nemijlocit exprimat, este numai universalul<sup>6</sup>. Bineînțeles, Hegel rămîne, totodată, fidel propriei sale concepții despre Absolut ca subiect-obiect identic. Totuși, analizele sale au un sens general care depășește această problemă: întrucît Absolutul este conceput drept rezultat, care nu dobîndește un conținut adevărat decît prin procesul său de devenire, acest proces de devenire și dezvoltare este declarat drept ontologic primar. Iar existența, în care consecința lui se arată drept rezultat, apare ca produsul lui. Acest lucru este subliniat și prin faptul că Absolutul este caracterizat la început ca universal, ceea ce la Hegel în acest context nu trebuie să desemneze în nici un caz o desăvîrșire ontologică din care ia ființă prin emanație concretul și particularul. Universalul este evident luat aici în sensul a ceea ce e doar universal, deci încă nu concret, lucru confirmat în observația care urmează citatului anterior: „tot atît de puțin după cum cînd spun «toate animalele», acest cuvînt poate fi considerat drept o zoologie...“. Aici, desigur, trecerea de la universal la rezultatul autentic este prezentată numai ca proces de cunoaștere, totuși, Hegel consideră procesualitatea ca semn hotărîtor atît al realității, cît și al cunoașterii acesteia. De aceea, spune el ceva mai jos, în aceeași ordine de idei: „Dacă embrionul este desigur *în sine* om, el nu este încă acesta *pentru sine*“, unde drumul, pe planul realului, de la a-fi-în-sine la a-fi-pentru-sine determină deja categorial mai exact esența și direcția acestei procesualități ontologic primare. Și astfel apar noi consecințe ontologice hotărîtoare ale acestei teze: dacă realitatea în sens ontologic poate să fie întotdeauna numai rezultatul unui proces, rezultă cu stringență că acest „rezultat“ poate fi înțeles adecvat numai prin acest proces, deci numai prin geneza lui. Orice cercetare care consideră acest rezultat ca ceva existent, deci static, trebuie să rămînă la datul lui nemijlocit și, din această cauză, va trece impasibilă pe lîngă

---

<sup>6</sup> Hegel. *Fenomenologia*, ed. cit., p. 18.



determinațiile lui hotărîtoare, dintre care cea mai importantă este tocmai caracterul procesual complex al realității. Am văzut cît de des înlocuiește Hegel această geneză reală printr-o „derivare“ logică. Acest fapt trebuie criticat, dar măsura definitivă a acestei critici ne-o dă abia ontologia lui Hegel, întrucît ea concepe geneza reală ca temei dinamic al oricărei obiectualități (al oricărui rezultat). Abia prin acest fapt identitatea lui spinoziană dintre ordinea și legătura lucrurilor și a ideilor devine cu adevărat dinamică și dialectică, procesuală. Dacă ne amintim aici reflecțiile lui Hegel din *Logică*, că cunoașterea „membrilor“ fiecărui rezultat este, totodată, începutul unui nou membru, atunci avem imaginea acelei procesualități universale a lui Hegel în care geneza reală, ontologică constituie cheia cunoașterii tuturor „rezultatelor“.

Prefața la *Fenomenologie* aduce și alte precizări importante în legătură cu această problemă centrală a ontologiei lui Hegel. Aici este vorba direct despre problematica ontologică a existenței sociale, evident însă, după cum este acest lucru de cele mai multe ori la Hegel, fără o delimitare clară a acestui domeniu, unele din exemplele date părădind să indice că Hegel a vrut să exprime aici o lege ontologică generală. Hegel pleacă aici de la noua situație a lumii din perioada publicării operei sale ; în cuvîntul de închidere a cursului său, în toamna anului 1806, el exprimă această idee și mai plastic decît în lucrarea sa : „Ne aflăm într-un moment istoric important, într-o perioadă de efervescentă, cînd spiritul a pășit hotărîtor înainte, dincolo de făptura lui de odinioară, dobîndindu-și o nouă ipostază. Întreaga masă de reprezentări și concepte de odinioară, legăturile lumii se desfac și se destramă ca o imagine de vis. Se pregătește o nouă afirmare a spiritului“<sup>7</sup>. Despre această nouă afirmare se spune în *Fenomenologie* că „prima apariție a lumii noi nu este mai întîi decît întregul învăluit în *simplitatea* lui, adică temeiul său general“. De aceea, ea poate fi cunoscută numai ezoteric, de un mic număr de oameni. „Numai ce e perfect determinat este totodată exoteric, capabil să fie

---

<sup>7</sup> Rosenkranz. *Hegels Leben*, p. 215.

învăţat şi să constituie un bun al tuturor”<sup>8</sup>. Pentru a putea înţelege această idee a lui despre caracterul abstract simplu al noului în istorie, Hegel foloseşte ca exemplu opoziţia dintre copil şi matur, dintre ghindă şi stejar.

Dacă şi în ce măsură ideea despre caracterul abstract al noului poate fi în general extinsă şi asupra naturii pare şi astăzi o problemă greu de soluţionat. Abia când geneza structurilor din natura anorganică va fi mult mai bine cunoscută decât astăzi, când deci se va putea vorbi concret şi precis despre istoria ei, abia atunci se va vedea dacă şi în ce măsură noul care se naşte are un caracter atât de simplu şi de abstract. Mai apropiată este aplicarea la natura organică, cu toate că, desigur, nici aici nu apare o similitudine adevărată cu istoria. Copilul este nu numai o fiinţă vie în genere, ci e totodată, inseparabil de aceasta, şi o fiinţă social-istorică. În orice caz, conştiinţa acestui lucru nu poate fi exclusă din analiza pe care o face Hegel modului de apariţie a noului. Este însă o caracteristică specifică a existenţei sociale faptul că conştiinţa nu este pur şi simplu conştiinţa despre un lucru care ontologic rămîne cu totul indiferent faţă de această existenţă conştientizată a sa, ci existenţa sau lipsa acestui lucru, justetea sau falsitatea sa formează o componentă a existenţei înseşi şi deci conştiinţa în sens ontologic nu este un simplu epifenomen, indiferent cît de mare sau de mic este rolul ei în cazul dat. Oricum se rezolvă această problemă la nivel ontologic general, pentru ontologia existenţei sociale acest mod în care pune problema Hegel înseamnă o concretizare mai adîncă, deosebit de importantă şi de rodnică, a procesualităţii. Cînd ne vom ocupa de muncă, va trebui să analizăm mai amănunţit cît de importantă este categoria noului pentru conţinutul, structura şi direcţia existenţei sociale. Latura de conţinut a fost, fireşte, adesea examinată. Hegel este însă primul filozof care a abordat această problemă a structurii sub raportul evoluţiei structurii, deci tot procesual. Importanţa pe care o au aceste consideraţii în concepţia de ansamblu a lui Hegel reiese din faptul că de ele se leagă direct polemica sa principială împotriva dialecticii lui Schelling, împotriva

---

<sup>8</sup> Hegel. *Fenomenologia*, ed. cit., p. 14, 15.

ultimei forme a concepțiilor care în Absolut suprimă procesualitatea. Hegel subliniază cât se poate de pregnant această opoziție: „A opune cunoașterii care distinge și este împlinită sau care caută și cere împlinirea această unică știință că în Absolut totul este același — sau a înfățișa *Absolutul* ei drept noaptea în care, așa cum se spune, toate vacile sînt negre —, aceasta este naivitatea goliciunii cunoașterii”<sup>9</sup>.

Dacă vom încerca să sintetizăm esențialul din ontologia lui Hegel pe baza celor expuse pînă acum, vom ajunge la concluzia că el concepe realitatea ca o totalitate de complexe în sine, deci relativ totale, că dialectica obiectivă constă în geneza, autodezvoltarea, interacțiunea și sinteza reale ale unor atari complexe, că din această cauză nici Absolutul ca concept interior al acestor mișcări totale nu se poate ridica niciodată la repausul unei indiferențe transcendente față de mișcările concrete, că dimpotrivă, ca sinteză concretă de mișcări reale, el însuși — fără a afecta caracterul său absolut — este mișcare, proces, că și înăuntrul său acționează inevitabil forma primară a contradicției hegeliene, identitatea identității cu nonidentitatea. Acest nucleu dialectic-ontologic al filozofiei hegeliene stă într-o vădită opoziție față de construcția logic-ierarhică a sistemului său. Hegel însuși a resimțit cîteodată această opoziție, însă întotdeauna conștient a dat-o deoparte, insistînd asupra caracterului logic unitar al construcției sistemului său. Astfel, el repetă, abordînd logica conceptului, că esența a luat naștere din ființă, conceptul din esență și deci, în ultimă instanță, din ființă. „Această devenire — precizează el într-o reflecție interesantă și semnificativă — are însă semnificația unei reacții față de sine, astfel încît mai curînd devenitul e *necondiționatul* și *originarul*”<sup>10</sup>. În această mărturisire, care în ultimele ei consecințe ar însemna răsturnarea întregului sistem logic sau cel puțin o modificare fundamentală a lui, triumfă adevărul ultim al concepției ontologice a lui Hegel, și anume că realitatea (lumea conceptului) este ontologic primară, că ontologic din realitate rezultă prin abstracție esența, iar din esență

---

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 16.

<sup>10</sup> Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 598.

ființa, că deci logica redă veritabilele raporturi ontologice într-o succesiune inversă, care, evident, este necesară din punct de vedere logic-metodologic. Și mai clar apare această idee într-o considerație asemănătoare din așa-numita sa „Logică mică“. Aici, Hegel pune direct problema de ce, în pofida priorității conceptului, el nu-l tratează la începutul sistemului său. Este pentru el aici de la sine înțeles că obiectiv (ontologic) conceptul constituie adevăratul început, că obiectiv (ontologic) ființa și esența sînt derivate ale acestuia. El își apără procedeul motivînd că așa cere modul de prezentare : „Dacă conceptul ar fi pus la începutul logicii și dacă ar fi definit, așa cum este just după conținut, ca unitate a ființei și esenței, atunci s-ar naște întrebarea ce trebuie gîdit prin ființă și prin esență și cum ajung ele să fie reunite în unitatea conceptului. În acest fel s-ar începe cu conceptul doar în ce privește numele, nu și faptul însuși“<sup>11</sup>. În spatele acestui ocoliş metodologic se află, firește, mult mai mult decît își dădea Hegel însuși seama. Tratarea materialist-dialectică a acestei probleme la Marx va arăta că, a lua ca punct de plecare complexul relativ total, ontologic primar, încă neanalizat, nu înseamnă a exclude mișcarea gîndirii în sens invers către elementele abstracte, ci, dimpotrivă, a o promova. În această privință trebuie să fie însă absolut clar că adevăratul punct de plecare a fost realitatea însăși, că descompunerea ei prin abstracție duce la categorii ale reflectării a căror sintetizare reprezintă un drum al cunoașterii realității, dar nu drumul acesteia însăși, chiar dacă, firește, categoriile și corelațiile care iau astfel naștere ca reproduceri mentale ale realității trebuie să aibă un caracter ontologic, și nu logic. Dublul caracter al logicii hegeliene își găsește explicația și aici în întemeierea ei idealist-obiectivă, în concepția identității subiect-obiect, care nu numai că nu îngăduie o delimitare clară a categoriilor și metodelor ontologice de cele logice-gnoseologice, nu numai că le amestecă neîntrerupt unele cu celelalte, ci, totodată, subordonează constant aserțiunile ontologice punctelor de vedere logic-ierarhice, violentîn-

---

<sup>11</sup> Hegel. *Enciclopedia...*, partea I, ed. cit., p. 286.

du-le și deformându-le astfel. Acolo unde descoperă elemente noi, gnosologic rodnice, el face acest lucru bazându-se — conștient sau inconștient — pe ontologia sa adevărată.

Această stare de lucruri se vedește cel mai limpede când abordăm descoperirea metodologică cea mai importantă a lui Hegel, determinațiile reflexive. Credem — și sperăm că în cele ce urmează vom putea să și demonstrăm acest lucru — că ne aflăm aici în fața problemei centrale a dialecticii sale, atît în ceea ce privește dinamica și structura — independente de conștiință — ale realității, cît și în ceea ce privește diferitele lor ogîndiri în conștiința subiectivă. Este cu totul de înțeles că Hegel însuși pune această problemă în mod nemijlocit din perspectivă gnoseologică, desigur, potrivit noului și importantului sens al propriei sale teorii a cunoașterii, radical deosebită de cea a predecesorilor și urmașilor săi, și anume așa cum apare ea în *Fenomenologia spiritului*. În fond, elementele metodologice fundamentale din această operă sînt următoarele: cum iau naștere în conștiința omului diferitele trepte, categorii etc. ale gîndirii omenești în același timp ca produse și instrumente ale apropierei mentale și practice a realității, paralel cu dezvoltarea lor, cum infirmarea lor treptată, integrală sau parțială, duce la un mod de cunoaștere mai adecvat adevăratei esențe a realității, pînă cînd la subiect poate să apară o percepere autentică a realității. În ceea ce urmează — ținînd seama de critica făcută în prima parte a studiului nostru — vom face abstracție de soluția specific hegeliană, de preschimbarea substanței în subiect, și nu vom analiza decît rezultatele reale ale acestui proces. Este semnificativ faptul că Hegel tratează apariția determinațiilor reflexive în sistemul său într-o secțiune care poartă și ea titlul de *Fenomenologie*. El pornește de la viziunea lumii la nivelul percepției și cercetează cum din interrelațiile între realitate și încercările omenești de a subordona subiectivitatea, aceste încercări se ridică la nivelul intelectului. Atitudinea „naturală“ a omului este cu acest prilej caracterizată de faptul că el descoperă în realitate obiecte singulare și că încearcă să le cuprindă în formelor nemijlocit dată în izolarea lor aparentă. Această încercare produce însă spontan contrariul ei, raportarea

unul la altul a obiectelor care apar nemijlocit, și din această contradicție născută în comportarea spontană față de realitate rezultă determinațiile reflexive : „Conținutul conștiinței sensibile este în sine însuși *dialectic*. El trebuie să fie *singularul* ; dar tocmai prin aceasta... întrucît conținutul singular exclude din sine altceva — el se raportează la altceva, el se arată ca *trecînd dincolo de sine*, ca depinzînd de altceva, ca mijlocit de acesta, ca avînd în sine însuși altceva. *Adevărul următor al singularului imediat* este, așadar, acela că el e raportat la altceva. Determinațiile acestui raport sînt ceea ce numim *determinații ale reflexiei*“<sup>12</sup>. Din mișcarea astfel orientată a subiectivității în efortul de a cuprinde mental realitatea se naște intelectul, primul lăcaș nemijlocit al determinațiilor reflexive.

Aici pare a se ivi o problemă în primul rînd gno-seologică. Desigur, o problemă care pentru perioada de trecere în care s-a format filozofia hegeliană a avut o însemnătate hotărîtoare, și anume nu numai în sens pur istoric limitat la această perioadă, ci ca o problemă importantă, ba chiar centrală, a oricărei gîndiri temeinice asupra realității. De aceea, determinațiile reflexive apar încă la Kant, în primul rînd în lucrarea sa dialectică, în *Critica puterii de judecată*. Acolo, ele au, desigur, un caracter pur gnoseologic ; ele se deosebesc doar prin aceea că parcurg drumul mental de la universal la particular sau drumul invers. Ele nu au nici un raport direct cu problema trecerii de la intelect la rațiune, care pentru Hegel are o importanță hotărîtoare. La Kant, intelectul și rațiunea se opun metafizic unul alteia și se exclud reciproc. Rațiunea pură este transcendentă în raport cu fenomenele, ea nu poate atinge niciodată nivelul unei utilizări empirice adecvate. Dar, în vreme ce conceptul de rațiune al lui Kant ducea la dialectica transcendentă, la contestarea oricărei posibilități de cunoaștere a lucrului în sine, în filozofia romantică ia naștere, mai întîi la Schelling, o transcendență irațională, reflexia este „privită, din cauza felului ei de a determina, drept antipod și dușman ereditar al modului de a consi-

---

<sup>12</sup> *Enciclopedia*, partea a III-a, ed. cit., p. 413.

dera absolut“<sup>13</sup>. Astfel, din critica unilaterală a caracterului nedialectic al simplei cunoașteri prin intelect se trage concluzia unui salt în iraționalitatea transcendentă; intelectului nu-i este opusă, ca la Hegel, rațiunea, care izvorăște din propriul lui caracter contradictoriu, ci se întreprinde saltul îndrăzneț spre intuiția intelectuală, ceea ce, după cum am observat deja cu alt prilej, are drept urmare și depășirea contradicțiilor prin dispariția lor în absolut. Hegel a protestat încă în perioada colaborării sale cu Schelling împotriva unei asemenea degradări a intelectului. În notele sale din Jena, el scrie: „Rațiunea fără intelect nu este nimic, în timp ce intelectul e ceva chiar și fără rațiune. Intelectul nu e ceva ce poate fi dăruit“<sup>14</sup>.

Rațiunea se ridică la Hegel deasupra intelectului prin aceea că ea recunoaște corelația adevărată — contradictorie, dialectică — dintre obiecte în aparență de-sine-stătătoare și total independente unele de altele în viață și în respectivele categorii și relații categoriale în realitatea obiectivă și în gândirea corectă. Fiecare act al rațiunii este deci, totodată, o confirmare și o depășire a modului propriu intelectului de a concepe realitatea. Hegel înfățișează această opoziție în legătură cu unele categorii astfel: „Că pentru cea din urmă (rațiunea. — G. L.), obiectul este ceea ce e determinant în-și-pentru-sine, identitatea conținutului și a formei, a universalului și a particularului, — pentru cel dintâi (intelectul. — G. L.), dimpotrivă, obiectul se descompune în formă și conținut, în universal și particular, într-un *in sine gol* și în *determinația* care îi vine din afara acestuia, — așadar că în gândirea *intelectului conținutul este indiferent* față de *forma* lui, în timp ce în cunoașterea *rațională*, adică în cunoașterea pe treapta conceptului, el își produce din sine forma sa“<sup>15</sup>. Așadar, intelectul și rațiunea sînt opuse aceleiași lumi-obiect (nu ca la Kant, lumii simplelor fenomene și aceleia a lucrului în sine, incognoscibil); ra-

---

<sup>13</sup> Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 389.

<sup>14</sup> Rosenkranz. *Hegels Leben*, 546; *Aphorismen aus Hegels Wasterbook*, 2, 551.

<sup>15</sup> Hegel. *Enciclopedia...*, partea a III-a, ed. cit., p. 296.

țiunea și intelectul se comportă într-adevăr în mod esențial diferit față de lumea-obiect, dar această deosebire ia naștere, cu o necesitate dialectică imanentă, tocmai din caracterul necesarmente contradictoriu al intelectului în sine, ca încununarea și desăvârșirea acestuia (nu în sensul unei opoziții de nedepășit între intelectia plat-empirică și intuiția intelectuală transcendent-irațională). Evident, această legătură organic-dialectică nu trebuie să estompeze contradicțiile inerente ei. În atitudinea rațiunii, ea manifestă comportarea față de realitate corespunzătoare esenței acesteia: recunoașterea faptului că ea este primar constituită din complexe stratificate, în mișcare și din multiplele relații dinamice ale acestora, pe când intelectul poate să cuprindă numai ceea ce apare nemijlocit și reflectările abstracte corespunzătoare. Oricât ar fi însă de tranșant contrastul, nu numai că rațiunea se va dezvolta întotdeauna din intelect, dar ambele — orientate asupra aceleiași realități — folosesc aceleași categorii ca principii ordonatoare ale aceleiași, deși diferit concepute, realități, și anume determinațiile reflexive, „numai că“ intelectul o face într-o separație fals nemijlocită, pe când rațiunea într-o coordonare autentică dialectic-contradictorie.

Privind acest drum gnoseologic al lui Hegel de la intelect la rațiune, ne putem da ușor seama de semnificația lui epocală: în opoziție cu gânditorii anteriori și contemporani cu el, Hegel reușește să pună bazele cunoașterii unei realități complexe dinamic-contradictorii, fondate pe totalități, răsturnând astfel gnoseologia din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. El a impus raționalitatea superioară realizabilă în întregul domeniu al cunoașterii, el nu se oprește, ca iluminismul, la intelect, el nu împinge, cum face Kant, cunoașterea rațională în imperiul incognoscibil al lucrului în sine, el nu se rătăcește, ca Schelling și romanticii, drept urmare a criticii intelectului, în țara învăluită de neguri a iraționalității. Sînt deci îndreptățite cuvintele lui Lenin că dialectica este gnoseologia lui Hegel<sup>16</sup>. Dar, întrucît, totodată, teoria marxistă a cunoașterii ca doctrină a dialecticii subiective presupune constant

---

<sup>16</sup> Vezi V. I. Lenin. *Opere complete*, vol. 29, București, Editura politică, 1966, p. 301.



o ontologie, și anume doctrina despre dialectica obiectivă a realității, și întrucât teoria marxistă a cunoașterii concepe, din această cauză, mimesis-ul ca formă de-sine-stătătoare a reproducerii mentale a realității, socotim că această idee necesită o lămurire suplimentară. Se știe că mimesis-ul a dispărut aproape complet din gnoseologia timpurilor moderne ; o excepție o constituie materialismul filozofic, unde mimesis-ul — făcând abstracție de intuițiile geniale ale lui Diderot — a dobândit o formă limitată, de tip mecanic-fotografic. Or, în crepusculul ce domină în doctrina hegeliană a identității subiect-obiect, o latură care arată drumul înainte constă în faptul că această doctrină cuprinde, ca o componentă ascunsă, germeni ai mimesis-ului dialectic. Căci, după cum o cere metoda din *Fenomenologia* lui Hegel, drumul gnoseologic, drumul cuceririi prin gând a lumii în general, deci și drumul de la intelect la rațiune, merge paralel cu drumul parcurs de modul fenomenal de apariție a realității, către esența ei. Doctrina identității subiect-obiect nu numai că permite recunoașterea priorității absolute a existentului în-sine în raport cu propria sa devenire-pentru-noi, în cunoaștere, ci totodată, în cazul unei juste coordonări a principiului subiectiv cu cel obiectiv, însăși logica lucrurilor relevă o semnificație preponderentă a ultimului, deși aceasta nu se realizează niciodată conștient. Într-adevăr, această împletire a paralelismului subiectivitate-obiectivitate ne aduce în preajma mimesis-ului, iar pe de altă parte și totodată, rămânând în această privință, evident, tot atât de puțin univoc determinată, ea ne duce la depășirea utilizării moderne mecanice a mimesis-ului și la o apropiere de utilizarea lui mai dialectică de către Aristotel. Desigur, în această privință nu trebuie trecut cu vederea că filozofia germană din acea vreme, și anume de la Kant încoace, a început să elaboreze rolul activ al subiectului în procesul de cunoaștere. Aici trebuie însă să ținem seama că Hegel a contestat hotărât activitatea creatoare a subiectului în sens kantian sau fichtean ; că la el această activitate este întotdeauna doar un aspect al conexiunii indestructibile dintre subiectivitate și obiectivitate ; că la el această activitate constă, în esență, în a ajunge la o asemenea comportare în raport cu lumea care să nu împiedice revelarea esenței obiective a lumii, ci, dimpotrivă, să o favorizeze, tocmai prin faptul

că biruie formele nemijlocite ale fenomenului și le depășește. „Pe cel care privește rațional lumea — spune Hegel —, și ea îl privește rațional; cele două aspecte se determină reciproc“<sup>17</sup>. Această poziție a lui Hegel este mult mai apropiată de acel Goethe pe care Heine îl numea „oglinnda lumii“ decât de activismul unilateral al gândirii la Kant și Fichte.

Este îndreptățit să considerăm gnoseologia dialectică a lui Hegel în dependența ei de ontologie; elanurile ezoterice spre mimesis sînt doar produse accesorii ale acestei raportări în ultimă instanță la realitatea obiectivă. Iar cu această constatare putem reveni, pe un plan mai înalt al viziunii, la determinațiile reflexive. Oricine știe că acestea sînt categoriile centrale ale logicii esenței la Hegel. Esența însă — chiar și potrivit ontologiei sale false, logiciste — nu este un produs al gândirii, ci al ființei. Gîndirea care se ridică de la intelect la rațiune poate sesiza esența — împreună cu determinațiile reflexive esență-fenomen-aparență — numai pentru că, după Hegel, realitatea a parcurs în mod obiectiv, independent de gîndire, drumul de la ființă la esență. Adevărul, profunzimea și universalitatea acestor determinații apar cu atît mai evidente cu cît adevăratul lor conținut ontologic este eliberat mai hotărît de cătușele logiciste ale subiect-obiectului identic. Căci, în această concepție a lui Hegel, trecerea ontologică de la ființa pe deplin abstractă la esența cu mult mai determinată și mai concretă rămîne o declarație idealistă, enigmatică, ininteligibilă, în timp ce în cazul acceptării tezei inverse, că, ce-i drept, drumul cunoașterii — pe calea abstracției — duce de la ființa abstractă la esența mai concretă, dar în realitate esența, cu mult mai concretă și mai complexă, constituie punctul de plecare ontologic, de la care se poate ajunge apoi, prin abstracție, la conceptul — evident tot ontologic primar — de ființă, se risipește toată această negură logicistă. (Că și acest caracter complex și total al esenței, luată în sens ontologic, este determinat numai relativ, și anume de realitatea concretă, vom vedea mai departe.) De aceea nu este greu de înțeles că alcătuirea categorială a esenței ca apropiere de un complex relativ total se bazează pe coordonarea reci-

---

<sup>17</sup> *Die Vernunft in der Geschichte*, 7; 12, 23.

procă a unor categorii aparent de-sine-stătătoare, dar în realitate aflate în strînsă intercondiționare. Prin aceasta am ajuns deci la nivelul rațiunii, la determinațiile reflexive.

Oricum ar fi derivat Hegel caracterul existențial al esenței, el o concepe — fiind și în această privință un remarcabil înnoitor — nu numai ca o parte a realității și ca o etapă spre ea, ci în același timp ca un complex, nu ca o categorie izolată. Tocmai aici se evidențiază originea ontologică a determinațiilor reflexive. Categoriile esență, fenomen și aparență au o străveche existență de-sine-stătătoare; nici contrastul dintre ele nu este o descoperire recentă. Agnosticismul și scepticismul pornesc de la bun început de la opozițiile perceptibile aici, care mai acționează determinant și în teoriile lui Kant. Hegel însuși întărește această tradiție gnoseologică în conceperea aparenței, a fenomenului și a esenței și, pe de o parte, arată cum această concepere cuprinde toate conținuturile lumii existente, iar pe de altă parte arată cum apartenența lor lăuntrică la esență este contestată și cum această opoziție este împinsă unilateral în centru<sup>18</sup>. În spatele acestor concepții, extrem de diferite între ele, domnește o moștenire teologică din ce în ce mai ascunsă: capacitatea de a sesiza esența este proprie gândirii divine, pe cînd celei umane îi revine doar lumea aparenței, a fenomenului. Că, odată cu dezvoltarea societății burgheze moderne și a științei corespunzătoare ei, această opoziție a fost din ce în ce mai mult secularizată, este un lucru clar. Totuși, analizele noastre anterioare ne-au arătat că și prin aceasta principiile filozofice care aveau inițial o fundamentare teologică nu au suferit nici în această problemă răsturnări radicale. La urma-urmei, cerința formulată de Bellarmin față de știință, cerință la care ne-am mai referit, este ca ea să lase religiei aprofundarea esenței și să se mulțumească cu cercetarea lumii fenomenelor. Evident, cu timpul metodele se rafinează tot mai mult. Preponderența abordării gnoseologice duce chiar la conceperea esenței într-un mod care o face — părelnic — accesibilă cunoașterii științifice umane, și anume în așa fel încît

---

<sup>18</sup> Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 380.

esența n-ar fi decît o abstracție creată de subiect, care este dobîndită prin generalizarea experienței sensibile, dar care, tocmai de aceea, ar avea tot atît de puțin de-a face cu realitatea existînd în sine, ca și bazele sale, experiența sensibilă din percepție și reprezentare ; ba cîteodată chiar mai puțin decît acestea din urmă. Și chiar și atunci cînd acest proces de abstracție este separat de experiență, cînd dobîndește o structură de-sine-stătătoare — la Kant apriorică —, separația insurmontabilă dintre fenomen și esență (ca categorii ontologice) se menține ca atare. Cu multiple variații, aceste linii de dezvoltare duc pînă la neopozitivismul contemporan.

Actul filozofic revoluționar al lui Hegel, descoperirea determinațiilor reflexive și situarea lor în punctul central, constă, înainte de toate, în înlăturarea ontologică a prăpastiei care separă în mod absolut fenomenul și esența. Întrucît esența este concepută nu ca ceva transcendent-existent și nici ca produsul unui proces mental de abstracțizare, ci ca moment al unui complex dinamic, în care esența, fenomenul și aparența se preschimbă neîncetat unele într-altele, determinațiile reflexive apar în această nouă variantă ca avînd caracter primar ontologic. Că Hegel a tratat aceste raporturi ontologice precumpănitor drept un complex logicist, știm deja prea bine pentru a nu observa relațiile ontologice care se ascund sub expunerile aparent pur logice. Hegel pleacă în descrierea sa de la datul nemijlocit și de aceea nedezvoltat și abstract al acestor complexe, dar raporturile esențiale sînt ușor observabile încă pe această treaptă a cunoașterii. El spune : „Ceea ce îi stă în față (esenței. — G.L.) este numai *aparență*. Numai că aparența este propria afirmare a esenței... Această aparență nu e un ce exterior, un altceva pentru esență, ci este propria aparență a esenței. Răsfîrîngerea esenței în ea însăși este *reflectarea*“<sup>19</sup>. Faptul că esența și aparența, în pofida contrastului lor radical, sînt indisolubil legate una de alta, că ele nu pot exista în nici un fel una fără cealaltă, oferă baza ontologică a drumului gnoseologic de la intelet la rațiune ; intelectul rămîne ancorat în datul nemijlocit al opoziției, care totuși

---

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 377—378.

este și o proprietate ontologică a complexului, pe când rațiunea se ridică treptat, prin numeroase treceri, care nu pot fi analizate aici, la înțelegerea complexului ca totalitate dialectică.

Dialectica realității, pe care o cunoaște rațiunea, constă în aceea că momentele realității sînt simultan și inseparabil independente și dependente unele de altele, că adevărul lor este îndată falsificat cînd unul dintre aceste raporturi dobîndește o semnificație absolută care exclude raportul opus, dar și atunci cînd, în puritatea lor, diferențele, opozițiile apar estompate. Esența, fenomenul și aparența sînt, așadar, determinații reflexive în măsura în care exprimă acest raport ; orice fenomen este esență care apare, orice esență apare într-un fel oarecare, nici una nu poate exista fără acest raport dinamic-contradictoriu, fiecare este menținîndu-și și abandonîndu-și neîncetat propria ei existență, intrînd în acest raport opus. Justa concepere a determinațiilor reflexive distruge nu numai dualitatea încremenită a unor entități aparent independente, provenită din teologie, dar activă și în zilele noastre, ci, în același timp, distruge și vechea prejudecată că formele nemijlocit fixate ale obiectualității, constituite prin analogie cu reitatea, ar avea vreo prioritate ontologică față de simplele raporturi, relații etc. care le separă și le unesc, în care își găsesc expresia interacțiunile lor reale. Ontologic, acestea se află la același nivel al realității ca și obiectele în sens mai restrîns. Și unele și celelalte sînt la fel cunoscute de rațiune, în ambele cazuri concordanța cu realitatea este unicul criteriu că au fost gîndite corect. Deci, în accepția lui Hegel nu se mai poate spune că obiectele ar exista așa sau altfel, ci că raporturile, relațiile lor etc. ar fi rezultate mentale ale unui proces de abstracție sau ale unei alte experiențe.

Firește, aici nu este posibil să analizăm această dialectică în mod detaliat. Este suficient să stabilim că Hegel, concepînd în acest fel raporturile dintre esență, fenomen și aparență, a pus în evidență elementele generale ale determinațiilor reflexive. Expunerile care urmează la Hegel în această parte de mijloc a *Logicii* sale se extind asupra celor mai importante categorii ale realității și ale cunoașterii ei adecvate prin rațiune. Nici în acest caz nu este

posibilă o expunere cuprinzătoare, multilaterală a problemei și deci trebuie să ne limităm la ceea ce este central. După cum am văzut, cunoașterea determinațiilor reflexive ca determinații ale structurii și dinamicii realității reprezintă răspunsul dialectic la o problemă străveche, denaturată de idei teologice și criptoteologice. Concretizarea mai departe a aplicării acestei noi metode ne duce direct în inima dialecticii. Este vorba de faptul că Hegel cercetează relațiile în care natura intimă a tuturor obiectelor (inclusiv proceselor etc.) devine vizibilă ca natură intimă a raportului lor cu sine și, totodată, cu fiecare altul într-un șir de categorii ale transformării corespunzătoare în contrar, care merge de la identitate și pînă la contradicție. Și aici se evidențiază o ruptură în raport cu felul anterior de a considera lucrurile, întrucît înăuntrul identității înseși Hegel indică diversitatea, iar înlăuntrul simplei deosebiri — existența în sine a contradicției ; în categoria aparent logic-tautologică de identitate, el descoperă, pe de o parte, caracterul reflexiv al raportării la altul, iar pe de altă parte, și în strînsă legătură cu aceasta, realitatea ei indivizibilă. Tocmai această secțiune dobîndește la Hegel o tratare preponderent logică, care decurge spontan direct din tema tratată întotdeauna logic, dar care, totodată, tocmai de aceea mai des ascunde decît pune în evidență ceea ce e rodnic și nou, astfel că aici devine inevitabilă o interpretare mai liberă, care pe alocuri depășește textul. Credem însă că și o asemenea comentare poate să se încadreze în intențiile ultime ale lui Hegel și că ea nu trebuie să introducă ceva străin în lumea gândurilor sale, cel puțin nu în privința unei tendințe mereu activ prezente în gîndirea lui. În notele sale din Jena se găsește o foarte interesantă confesiune cu privire la raportul dintre cercetarea autentică și principiile generale, confesiune care oglindește clar lupta lăuntrică a tînărului Hegel între principiile logice și obiectualitatea sesizată ontologic. Acest fragment dă interpretării noastre un temel în înseși frământările lui Hegel : „Pentru studiul unei științe este necesar să nu ne lăsăm abătuți de principii. Ele sînt generale și nu semnifică prea mult. După cum se pare, semnificația lor o posedă abia cel ce posedă particularul. Descori, ele sînt chiar greșite. Ele sînt cunoștințele

despre lucru, dar lucrul este deseori mai bun decît cunoștințele“<sup>20</sup>.

Polemica lui Hegel împotriva tautologiei  $A=A$  pornește tot de la prioritatea ontologică a complexului față de elementele izolate. (Nu trebuie să uităm, cu acest prilej, importantul rol pozitiv pe care îl joacă tautologia logică în gnoseologia neopozitivistă.) Străduințele lui Hegel în acest domeniu urmăresc să demonstreze că deosebirea nu poate fi eliminată din identitate, nici din ea însăși, nici din relația ei cu altul; în forma logică, Hegel exprimă acest lucru astfel: „Însuși principiul identității și, încă și mai mult, acela al contradicției nu sînt numai de natură *analitică*, ci sînt și de natură *sintetică*“<sup>21</sup>. Chiar și de aici reiese că pentru el identitatea este o categorie a obiectualității existente și că ea nu aparține doar logicii formale. Acest lucru are, pentru conceperea ontologică a acestui ansamblu de probleme, două consecințe importante, care, deși sînt rareori formulate de Hegel *expressis verbis* în expunerea sa, totuși sînt pretutindeni conținute în ea în mod implicit.

Prima problemă ar putea să sune aproximativ așa: păstrarea și pierderea identității înseși este un proces real, ceea ce exprimă — sub o nouă latură — dezvoltarea specific hegeliană a doctrinei lui Heraclit despre universalitatea și omnipotența devenirii. Dacă identitatea este o proprietate obiectuală (identitatea a ceva cu sine) și acest obiect se află într-o interacțiune procesuală neîntreruptă cu mediul său și dacă chiar existența sa însăși este, totodată, efectul corespunzător al unui proces lăuntric generat de acțiunea reciprocă a părților sale constitutive, atunci în mod necesar iau neîntrerupt naștere schimbări care prilejuiesc mereu și mereu întrebarea: oare obiectul care se află în schimbare continuă să fie „același“? Această întrebare este din punct de vedere ontologic deosebit de importantă, deoarece la diferitele niveluri ale ființei ea trebuie să primească un răspuns foarte diferit, în funcție de structura și dinamica foarte diferite ale interrelațiilor interne și externe. De aici pot rezulta probleme

---

<sup>20</sup> Rosenkranz. *Hegels Leben*, 545; *Aphorismen aus Hegels Wastebook*, 2, 549.

<sup>21</sup> Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 401.

importante și interesante încă la nivelul naturii anorganice, îndeosebi în domeniul a ceea ce N. Hartmann numește configurație. Mai complicată și ontologic mai importantă este situația în cazul naturii organice. Întrucât fiecare ființă organică își menține existența printr-un proces lăuntric de reproducere (în sens dublu, ontogenetic și filogenetic) și, totodată, se află într-o neîntreruptă interacțiune cu mediul, păstrarea sau pierderea identității este o problemă atât de concretă, încât orice știință particulară care vrea să fie luată în serios trebuie să se ocupe permanent de ea.

Interrelații și mai complicate apar în domeniul existenței sociale. Fără a putea măcar să indicăm aici componentele dinamice, e totuși clar că este o problemă științifică de prim rang dacă o națiune, o clasă etc., mergînd pînă la individ, își păstrează sau își pierde propria lor identitate. E suficient să arătăm cum tratează Hegel în *Filozofia dreptului* principiul „dezvoltării independente a particularului“. În antichitate, el este factorul hotărîtor al destrămării societății și statului, iar în timpurile noastre, temeiul existenței lor. Faptul că ceea ce Hegel tratează aici în formă ideologică este sesizat de Marx în spirit riguros științific, ca schimbare a funcției social-economice a capitalului comercial și bănesc în aceste perioade, arată poate și mai pregnant importanța acestui mod de a pune problema pentru ontologia existenței sociale<sup>22</sup>. Tratarea precumpănitor logicistă a acestei probleme de către Hegel a avut drept urmare faptul că ea a fost de cele mai multe ori contestată sau apărută, cu totul steril, tot ca o problemă logică. Considerațiile noastre nu pot pretinde, firește, să abordeze *in extenso* laturile ontologice ascunse sau chiar și cu atât mai puțin să dea răspunsuri. Noi am vrut doar să enunțăm problema ca atare și amplele ei implicații, care, totodată, pun în lumină importanța hotărîtoare pe care o are pentru dialectica lui Hegel, tocmai în sens ontologic, formularea ei ca identitate și nonidentitate.

Aceasta ne conduce la al doilea complex de probleme, la lanțul dialectic ce pleacă de la identitate și ajunge,

---

<sup>22</sup> Hegel. *Principiile filozofiei dreptului*, București, Editura Academiei R.S.R., 1969, p. 147, 218.



trecînd prin deosebire și diversitate, la opoziție și contradicție. Și în această privință, influența ulterioară a acestor analize de importanță fundamentală ale lui Hegel a fost relativ mai mică : din nou pentru că forma logică a expunerii sale a camuflat conținutul ontologic ascuns în ea și a determinat o preocupare relativ puternică pentru cele două extreme — identitatea și contradicția — și destul de frecventa neglijare a trecerilor care leagă cei doi termeni. Acest lucru este cu atît mai izbitor, cu cît abordarea metodologic similară de către Hegel a problemei trecerii de la cantitate la calitate s-a bucurat de mare popularitate printre marxîști și adversarii lor. (Asupra temeiurilor gnoseologice și ontice ale acestei înrudiri structurale vom reveni ulterior.) În linii cu totul mari, aici e vorba despre faptul că în domeniul ontologic al determinațiilor reflexive creșterea sau descreșterea unui moment din corelația dialectică, care constituie un complex, nu acționează într-o procesualitate continuă, ci, dimpotrivă, în aceste interacțiuni apar în anumite puncte — situate altfel în fiecare context concret — salturi, schimbări bruște în structura și dinamica complexului. Obiectiv, la baza expunerilor lui Hegel, de care urmează să ne ocupăm, se află aceste probleme, și anume la cel mai înalt nivel de generalitate, care și ea dobîndește aici, din păcate, o formă precumpănitor logică. Este însă interesant de observat cum din cînd în cînd apar la suprafață importante constatări ontologice, punînd în lumină temeiurile ontologice ascunse ale analizelor logice. Astfel, vorbind, de pildă, despre deosebire, Hegel spune : „Deosebirea în general e deja contradicția *în sine* ; fiindcă ea este *unitate* a unor ceva care există numai întrucît nu sînt *una* și e *separare* a unor ceva care există numai ca separate *sub același raport*“<sup>23</sup>. Raportul dinamic-dialectic pe care Hegel îl definește aici spunînd că deosebirea este forma în sine a contradicției se înscrie în linia generală a concepției sale despre orice dezvoltare ; să ne gîndim la fragmentele citate anterior din *Fenomenologie*, în care orice nou apare la început abstract (doar în sine), pentru a se dezvolta treptat în forme mai concrete. La acest

---

<sup>23</sup> Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 417.

nivel de foarte mare generalitate, atari direcții de dezvoltare dobîndesc o semnificație sporită : ele arată cum, prin simplă creștere, anumite complexe de obiecte și relațiile lor pot trece prin transformări calitative radicale, dar că acestea nu apar „din senin“, adică, în ultimă instanță, nu sînt întîmplătoare, ci sînt, ca prefacere decisivă, produse ale unor modificări treptate și fine. Asemenea constatări sînt de cea mai mare importanță pentru întreaga ontologie. Amintim doar pe scurt faptul că, atunci cînd e vorba despre moduri de ființare de un nivel mai înalt și mai complicat, aceste raporturi dobîndesc și ele prin complexitatea lor determinații de formă superioare. Din nou apare aici, pornind de la formele simple ale naturii anorganice, trecînd prin configurații la lumea organică (să ne gîndim, de pildă, la fenomenul mutației) și ajungînd la existența socială, un șir de complicații tot mai mari și de aceea calitativ diferite, în care — din nou potrivit legii dialecticii înțelese ontologic — formele superioare cuprind în sine un nou inderivabil, dar totuși, în cadrul existenței, nu pot lua naștere decît pe baza formelor mai simple ; fără ființare-în-sine nu poate exista nici ființare-pentru-sine.

Dacă trecem acum la a treia grupă principală de determinații reflexive, la nemijlocire și mijlocire, întîmpinăm în expunere dificultatea că Hegel, într-adevăr, folosește această pereche de determinații în întreaga sa filozofie în mod curent și acordîndu-i un loc central, dar nu o examinează în mod special nicăieri, nici chiar acolo unde se ocupă de determinațiile reflexive ; cu toate acestea, chiar și cea mai fugitivă privire este suficientă pentru a sesiza esențialul și specificul acestei perechi de determinații : obiectiv — inseparabilitatea lor, cu toate că apar ca două entități independente și de-sine-stătătoare, subiectiv — ridicarea de la intelect la rațiune. Acest mod de a apărea îl relevă, desigur, și Hegel, atrăgînd atenția asupra „faptului că, deși cele două momente *apar* ca fiind distincte, *nici unul* din ele nu poate lipsi, ele fiind în legătură *indisolubilă*“<sup>24</sup>. În notele anterioare, el arată că ambele pot fi găsite „în conștiință“. Prin aceasta, după cum vom

---

<sup>24</sup> Hegel. *Enciclopedia*, partea I, ed. cit., p. 52.

vedea de îndată, el atinge, firește, într-un mod unilateral o particularitate importantă a determinațiilor reflexive : faptul că ele sînt legate de subiectul cunoscător. Noi însă sîntem de părere că această teză a lui Hegel se potrivește numai nemijlocirii, nu însă și mijlocirii. Mijlocirea este o sinteză categorială în cel mai înalt grad obiectivă, foarte generală a tuturor forțelor, proceselor etc., care determină apariția, funcționarea și existența specifică a unui complex. Deci, nici în natură și nici în societate nu poate exista un obiect care să nu fie în acest sens — și acesta este și sensul avut în vedere de Hegel — ceva mijlocit, rezultatul unor mijlociri. În acest sens, mijlocirea este o categorie obiectivă, ontologică, care trebuie să fie prezentă în orice realitate, independent de subiect.

În schimb, în ceea ce privește nemijlocirea, Hegel a sesizat cît se poate de profund adevărul, definind-o drept o categorie a conștiinței. Desigur, ceea ce sesizează conștiința drept nemijlocire e legat, de asemenea, de anumite stări de lucruri obiective, fiind abia apoi desprins din ele. Căci, pe de o parte, toate procesele de mijlocire parcurg stări ale complexelor respective, iar aceste stări există obiectiv, chiar dacă conștiința nu le sesizează ca nemijlocire a acestor complexe. Aceasta se referă mai ales la natura anorganică, unde o atare nemijlocire existentă în sine se transformă numai în conștiința umană într-una existentă pentru noi și nu cere nici un fel de semnificație ontologică pentru procesul de mijlocire în sine. Pe de altă parte, există însă și o eficiență reală a nemijlocitului care nu trebuie să treacă prin nici un fel de conștiință și care în toate cazurile intră într-un raport reflexiv cu mijlocirea. Ne referim la natura organică, în care ființa vie, fie plantă, fie animal, se află în interacțiune cu mediul ca un întreg ce se reproduce. Aici interacționează — nemijlocit obiectiv — complexe cu complexe, și anume numai un întreg finit, în stare de funcțiune, nedescompus, intră într-o legătură nemijlocit necesară cu un întreg de același fel. (Că știința descoperă treptat mijlocirile pe care le au aceste raporturi dintre nemijlociri n-are nici o legătură cu problema noastră.) Abia în existența specific umană, în existența socială, și anume pe o treaptă extrem de primitivă, în muncă, în limbaj, se separă și se îmbină nemijlocirea și mijlocirile și apar ca

determinații reflexive ontologice. Aici avem deci în fața noastră o conexiune categorială caracteristică pentru existența socială, și numai pentru ea, deși, după cum am văzut, chiar o atare determinare specific socială n-ar putea să existe fără să fi avut „antecedente“ în natură. Hegel are în vedere și semnificația socială a acestor determinații reflexive ; să ne gândim la analiza obișnuinței ca „a doua natură“ în *Enciclopedia*.

Dacă nu vrem ca această schiță să devină un întreg volum, este imposibil să interpretăm în același fel întreaga „logică a esenței“. Vom face însă observația generală că tocmai în această problemă apar din ontologia idealistă a identității subiect-obiect și din expunerea ei logicistă momentele deformante decisive, și anume „derivarea“ logică a unei determinații reflexive din alta și, în consecință, ordonarea lor ierarhică (categoria superioară și posterioară fiind „adevărul“ celei inferioare și anterioare). În legătură cu aceasta, pe lângă anomaliile ierarhiei logice, despre care am vorbit, apare o problemă ontologică nouă, deosebit de importantă, aceea a dimensiunilor categoriilor. Abia în cursul acestei expuneri se va putea lămuri în ce măsură categoriile autentic ontologice, ca determinații ale unei realități în sine eterogene, sînt moduri de exprimare a pluridimensionalității acesteia. Dacă luăm, de pildă, determinații reflexive ca formă-conținut sau esență-fenomen, e clar că ele sînt eterogene, că dezvăluie dimensiuni diferite ale realității procesuale, că, din această cauză, se suprapun adesea, că relația lor reciprocă poate fi concepută adecvat numai analizînd particularitatea ei în fiecare caz singular, în principiu concret. Gîndirea însă omogenizează cu aceeași necesitate cu care realitatea existentă în sine este eterogenă. Aceasta ridică în fața ontologiei probleme metodologice foarte importante, care la un asemenea nivel de generalitate pot fi doar schițate, dar nu soluționate. Deocamdată se poate spune numai că aici devine necesară o permanentă autocorectare — ontologică — a gîndirii omogenizante. Este, de asemenea, clar că cele mai puternice tendințe de omogenizare se manifestă tocmai în elaborarea logică și matematică a conceptelor. Așa se explică discrepanțele lăuntrice, repetat relevate de noi, din expunerea — axată pe logică — de către Hegel a ontologiei sale ; așa se explică, în direcția contrară, defor-

marea realității în neopozitivism. Inevitabilitatea tratării ontologice se manifestă în această conlucrare sub forma unei metodici care în nici un caz nu poate să rămână limitată doar la filozofie ca atare, ci mai degrabă trebuie să intervină spontan în orice analiză științifică ; astfel, cerința ca formulele matematice folosite în fizică, biologie, economie etc., pentru a nu denatura problemele concrete înseși, să fie întotdeauna interpretate fizic, biologic, economic etc. are o întemeiere ontologică, dar, totodată, este un postulat inevitabil al concreteței și exactității științifice, lucru pe care cercetători de frunte, în a căror atitudine „realismul naiv“ nu poate fi înlăturat de nici un fel de prejudecăți, îl simt întotdeauna pregnant, chiar dacă nu sînt în stare în toate cazurile să-l exprime adecvat pe plan filozofic.

O asemenea problemă a pluridimensionalității este latent conținută în considerațiile lui Hegel despre formă ca determinatie reflexivă. Hegel vede aici foarte mult din complexitatea ontologică a acestei probleme, ceea ce rezultă din faptul că el tratează forma în trei rînduri, ca pereche reflexivă a esenței, a materiei și a conținutului. Din nou, succesiunea, derivarea unei determinații din alta constituie partea cea mai puțin rodnică a expunerii. Este cu totul just că aceste trei raporturi reflexive se condiționează reciproc și trec unul într-altul, dar în nici un caz din raportul esență-formă nu „urmează“ raportul formă-materie și nici din acesta raportul formă-conținut ; ele ar putea să se succedă și să „urmeze“ unele din altele și invers, căci, deși este în fond vorba despre universalitatea formei ca determinatie, această determinatie apare în realitate în dimensiuni diferite, care se încrucișează și se suprapun adesea, ceea ce n-are nimic de-a face cu atari „derivări“. Cu atît mai importante și mai concludente sînt străduințele lui Hegel de a da o fundamentare dialectică universalității formei. Acest lucru înseamnă pentru el o dublă polemică, atît împotriva acelor care consideră că numai conținutul determină obiectualitatea și atribuie formei doar o semnificație accesorie, cît și împotriva acelor care recunosc numai forma ca principiu activ, eficient, opus materiei, considerată drept „determinatul indiferent“, drept ceea ce este pasiv. Nu este nevoie de o incursiune în istoria filozofiei pentru a vedea că

ambele extreme, separat, au jucat și mai joacă și astăzi uneori un mare rol în gândirea omenească. Polemicile lui Hegel au, în general, un caracter precumpănitor gnoseologic; el pornește de la reprezentările date nemijlocit, analizează contradicțiile procedurii de separare și izolare în intelect, pentru a ajunge pe această cale la nivelul rațiunii, la îmbinarea și opoziția dialectică a acestor determinații reflexive. Așa ajunge el în repetate rânduri la formulări autentic dialectice ale acestor raporturi reflexive. „Ceea ce apare ca *activitate a formei* e apc' tot atât de mult și *mișcare proprie a materiei* înseși“<sup>25</sup>. Sau în legătură cu forma și conținutul: „În opoziția dintre formă și conținut, trebuie să reținem ca esențial faptul că conținutul nu este lipsit de formă, ci are *forma în el însuși*, după cum forma îi este *ceva exterior...* În sine avem aici raportul absolut al conținutului și formei, anume preschimbarea unuia în celălalt, astfel încît *conținutul* nu este decît *preschimbarea formei* în conținut, iar *forma* nu este decît *preschimbarea conținutului* în formă“<sup>26</sup>.

Marele progres pe care-l reprezintă concepția lui Hegel despre formă ca determinare reflexivă constă, în primul rând, în faptul că concepția — determinată teleologic prin muncă — despre formă nu mai poate fi proiectată în natură, cum, de pildă, apare într-un mod atât de izbitor în ontologia lui Aristotel; că în felul acesta încețază prioritatea unilaterală, falsă a formei ca unic principiu activ, fără însă ca astfel să i se diminueze activitatea și funcția ei relativ determinantă; această funcție apare, dimpotrivă, într-o proporție aproximativ justă ca moment al unei interacțiuni dialectice. Dacă am folosit rezerva „aproximativ“ este deoarece concepția lui Hegel despre interacțiune, în multe privințe justă și profundă, este afectată într-un punct important de tendințele deformante ale sistemului. Întrucît sistemul poate atribui un rol ontologic decisiv, director numai ideii înseși, interacțiunea trebuie să fie un fel de echilibru între forțe în principiu echivalente și, totodată, un fel de sinteză statică a unor forțe dinamice. Fără îndoială, există cazuri în care aceasta corespunde realității. Totuși, pentru dezvolt-

---

<sup>25</sup> Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 440.

<sup>26</sup> Hegel. *Enciclopedia...*, partea I, ed. cit., p. 247.

tarea reală, ontologic semnificativă, sînt hotărîtoare acele interacțiuni în care se realizează ceea ce Marx a numit mai tîrziu „momentul de depășire“. Hegel atribuie un asemenea rol numai ideii înseși și, de aceea, el trebuie să diminueze semnificația ontologică a interacțiunii, pe care, dealtfel, o recunoscuse atît de corect. El își exprimă ideile în felul următor: „Acțiunea reciprocă este, fără îndoială, cel dintîi adevăr al raportului de la cauză la efect și stă, ca să zicem așa, în pragul conceptului; cu toate acestea, tocmai de aceea nu putem rămîne la folosirea acestui raport atunci cînd e vorba de cunoașterea prin concept. Dacă ne oprim la considerarea unui conținut dat numai sub unghiul acțiunii reciproce, comportarea aceasta este total lipsită de concept“<sup>27</sup>.

Din toate acestea rezultă un dublu dezavantaj pentru cunoștințele ontologice atît de importante obținute prin determinațiile reflexive. Pe de o parte, natura, considerată ca un întreg, apare ca ceva static, ceea ce, firește, corespunde, așa cum am văzut, concepției de ansamblu false a lui Hegel. Pe de altă parte, în multe cazuri nu va fi cu putință să cercetăm corect importanța crescîndă a „momentului de depășire“ a interacțiunilor și interrelațiilor pe diversele trepte ale ființei. În chestiuni singulare, aceasta constituie o problemă și pentru Hegel. Așa, de pildă, în *Enciclopedia* sa, cînd aproape de fragmentele citate de noi el respinge conceptul generalizat de absență a formei și numește ceea ce se desemnează de obicei prin aceste cuvinte „lipsa formei *juste*“<sup>28</sup>. Pentru ontologia existenței sociale — iar Hegel își ia exemplul tocmai din această sferă —, acest lucru este absolut corect, totuși, numai datorită faptului că forma decurge aici dintr-o abordare teleologică, la baza căreia se află în mod necesar alternativa dintre corect și fals. Așa, de pildă, în stadiul de proiect, o operă de artă poate să fie „lipsită de formă“ în accepția lui Hegel, pe cînd o plantă degenerată ca urmare a unor condiții defavorabile are o formă monstruoasă, dar nu e lipsită de formă. Lipsuri similare putem constata în expunerile extrem de importante ale lui Hegel despre parte și întreg sau exterior și interior ca

---

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 282.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 248.

determinații reflexive. Temeiul nemijlocit pentru aceasta se află în faptul că, deși Hegel a fost primul care a apreciat just caracterul teleologic al muncii, el a transformat-o într-un principiu universal (teleologia ca „adevărul“ mecanismului și chimismului în filozofia naturii), estompînd astfel esența teleologiei și semnificația ei specifică în ontologia existenței sociale — teleologia „pură“ și cauzalitatea spontan-activă ca determinații reflexive.

În încheierea analizei a ceea ce Hegel consideră drept logica esenței, drept lăcașul determinațiilor reflexive, trebuie să mai aruncăm o scurtă privire asupra modului în care el tratează categoriile modalității. Aici, în unele puncte importante, tendințele sale autentic ontologice ies cu și mai multă forță la iveală decît în alte domenii. Hegel respinge, în primul rînd, concepția lui Kant că esența acestor categorii este de a fi categorii exclusiv ale cunoașterii și tinde cu hotărîre spre interpretarea lor ontologică. Aceasta se manifestă chiar și prin faptul că el concepe realitatea drept centrul acestui domeniu. Căci este clar că, atît gnoseologic, cît și logic, necesitatea trebuie să constituie punctul central al abordării modale, pe cînd pentru orice ontologie autentică realitatea este acea totalitate căreia trebuie să-i fie subordonate toate determinațiile modale, inclusiv necesitatea. Desigur, avem aici în vedere o ontologie netranscendentală, o ontologie imanentă lumii, nu una teologică sau criptoteologică. Căci în acestea din urmă universul este tratat în primul rînd ca fiind dominat de o necesitate absolută; inexorabila ființare a realității așa cum este ea (*Geradesosein der Wirklichkeit*), poate cea mai importantă determinare ontologică imanentă a ei, ajunge să fie astfel doar un mod de apariție, dacă nu chiar o aparență, din spatele căreia apoi, în diversele teologii, prin revelație și prin cunoașterea derivată din ea, trebuie să devină vizibile, în feluri diferite, necesitatea absolută, intenția, voința lui Dumnezeu etc. Dar acele teorii bazate pe viziunea naturalist-științifică despre lume, care concep cosmosul ca fiind dominat de o necesitate absolută și rigidă, ajung — fără voie — la o concepție fatalistă asemănătoare a realității concentrate în natură, aceasta pierzîndu-și caracterul immanent de realitate și părăsind să fie subordonată unei predestinări (fără Dumnezeu), fie că aceasta e cunoscută, fie că e necu-



noscută. Această ultimă referire are în zilele noastre o valoare cu precădere pur istorică, deoarece viziunea naturalist-științifică mai evoluată a depășit de mult acest punct de vedere. Satirizarea lui mai reapare când și când în gimnastica mentală de nivel foiletonistic, așa cum face Nietzsche în *Reîntoarcerea egalului*; pe timpul lui Hegel însă, el a fost, evident, mult mai răspândit și mult mai influent decât astăzi.

În doctrina despre modalitate a lui Hegel există o puternică tendință de a înlătura asemenea concepții și de a acorda realității locul central care-i revine. Când el își încheie complicatele sale considerații despre necesar spunând: „este astfel fiindcă este”<sup>29</sup>, această frază presupune că necesitatea se bazează pe realitate, și nu invers. Pe de altă parte, din cauza unor temeuri pe care le-am expus deja cu alte prilejuri, vorbind despre inconsecvența în tratarea teleologiei, problema mai târziu faimoasă și rodnică a necesității „orbe” este îndreptată tot în direcția teleologicului și chiar a teologioului, prin faptul că depășirea acestui caracter orb e legată de revelarea scopului. Aici, Hegel revine, pe bună dreptate, la remarcabila sa interpretare a muncii, dar generalizarea de către el necritică a acestei conexiuni duce, totuși, la statuarea providenței. Depășirea caracterului „orb” prin aprofundarea necesității își pierde sensul ei rațional concret și recade în vechea teleologie tocmai pentru că generalizarea trece dincolo de existența socială, dincolo de semnificația social-ontologică a necesității recunoscute. Tendința autentic ontologică spre subordonarea necesității față de realitate nu este dusă consecvent pînă la capăt.

În toate acestea se manifestă o adîncă nesiguranță, care își are izvorul în dubla ontologie a lui Hegel. El este, pe de o parte, un antemergător al celor care se străduiesc să conceapă realitatea în întreaga ei complexitate contradictorie — ca raport complex-dinamic între complexe dinamice —, pe de altă parte și în gîndirea lui persistă pregnant acea exaltare a rațiunii care a dominat în diverse forme multe filozofii anterioare lui. Cea mai elementară experiență de viață i-a învățat pe oameni că pro-

---

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 275.

ceșele existenței lor concrete în realitatea obiectivă pot fi înțelese rațional; aceasta înseamnă că desăvârșirea intelectului și a rațiunii poate avea importanță în dominarea realității tocmai pentru că aceste instrumente sînt apte să reproducă mental cu fidelitate esențialul și generalul din fapte și din evoluția lor. Activitatea autonomă a intelectului și a rațiunii nu devine, firește, din această cauză, iluzorie, tocmai deoarece esențialul, generalul și legicul nu sînt niciodată nemijlocit date și direct reproductibile, ci trebuie să fie dobîndite printr-o muncă grea, de-sine-stătătoare. Cu cît progresa elaborarea mentală a raționalității realului, cu atît crește iluzia că totalitatea realității ar fi percepută ca un sistem unitar și rațional. Asemenea concepții stau la baza multor sisteme teologico-teleologice și apar și în forme laicizate. Extinderea cunoștințelor concrete despre natură, societate și om infirmă tot mai energic această concepție și se exprimă, așa cum am văzut în cazul lui Hegel, în forma ambiguă a unei simultane afirmări și negări a unei necesități universale atotstăpînitoare, care revelează raționalitatea unitară și în recunoașterea caracterului ultim, de nedepășit al existenței concrete a realității. Această ultimă tendință este la Hegel cît se poate de rodnică în primul rînd prin sesizarea necesității și întîmplării ca determinații reflexive corelate, cu toate că nici în această problemă el nu duce consecvent pînă la capăt propriile sale considerații importante. Evident, găsim și în acest complex tautologii logiciste, ca, de pildă, atunci cînd el definește necesitatea „ca unitate a posibilității și realității“. Pentru șovăiala în aceste probleme, generată de justul său spirit critic, este caracteristic faptul că, deși după părerea lui această determinare este corectă, adaugă de îndată că ea ar fi „superficială și de aceea de neînțeleasă“<sup>30</sup>.

Mai importante sînt încercările lui de a se apropia de corelația reflexivă dintre necesitate și întîmplare. Hegel consideră întîmplătorul drept „ceva ce poate să fie sau să nu fie, ce poate să fie așa sau altfel și a cărui ființă sau ne-ființă, a cărui ființare într-un fel sau în altul este

---

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 269, 270.

întemeiată nu în el însuși, ci în altul”<sup>31</sup>. Prin aceasta, fără îndoială, o latură a întâmplătorului este just înțeleasă, numai că nici aici buna intenție nu-și găsește desăvîrșirea lăuntrică. Căci temeiul ultim se află, desigur, în această raportare la altul, adică în faptul că, deși un lanț oarecare, considerat izolat, are o riguroasă determinare causală, în realitate el poate să facă parte dintr-un complex în care tocmai conexiunea respectivului eveniment este determinată ca întâmplătoare. Dacă, de pildă, unui om îi cade din întâmplare o cărămidă pe cap, căderea pietrei este, desigur, determinată strict causal; posibil ca tot strict causal să fie determinat și faptul că respectivul om trecea tocmai în acel moment prin acel loc, de pildă pentru că acesta este drumul lui cotidian spre locul de muncă. Întâmplătorul ia naștere deci numai în cadrul unui complex concret, în interdependența momentelor eterogene ale unui proces complex. Pe de altă parte, se poate spune, de asemenea, că întâmplătorul ia naștere tocmai din șirurile de determinatii lăuntrice, fiecare specie în raport cu genul, fiecare individ în raport cu specia posedînd elemente de contingentă. Hegel vede limpede bogăția eterogenă a naturii, dar, întrucît contestă existența unei dezvoltări a ei, nu ajunge la acea dialectică a întîmplării și necesității care mai tîrziu va constitui fundamentul categorial al darvinismului. În ceea ce privește existența socială, concepția sa este cu mult mai limpede. El recunoaște „rolul hotărîtor” al întîmplării în limbă, în drept, în artă etc. Exagerarea amintită a raționalității îl face, totuși, să considere depășirea accidentalității pe plan pur gnoseologic, unilateral din punctul de vedere al practicii umane și, de aceea, să vadă însăși depășirea ei în înțelegerea conexiunilor care o cauzează, în abilitatea practică de a-i stăpîni consecințele, în timp ce pe plan ontologic e vorba de cunoașterea, respectiv de dominarea practică a accidentalului. Totuși, tocmai definițiile corecte ale lui Hegel arată că, în acele complexe care constituie realitatea ca natură și ca societate, accidentalul se află într-un indestructibil raport reflexiv cu necesitatea, că împletirea lui inextricabilă cu necesitatea

---

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 266.

se manifestă în caracterul concret al fiecărei realități. Deci și aici cele două ontologii ale lui Hegel sînt inextricabil împletite — exagerarea rolului necesității, pe de o parte, conceperea justă a realității, pe de alta — și îmbină în sinteza lor specifică categorii atît de eterogene, dar indisolubil legate prin determinații reflexive.

În această măsură au fost rodnice încercările lui Hegel de a aplica metoda determinațiilor reflexive la categoriile modale. Hegel ia în considerație totdeauna perechi modale, apropiindu-se astfel, atunci cînd logicismul său nu-l împiedică, de modul corect de a pune și a soluționa problemele. Așa, de pildă, în primul rînd, este deosebit de rodnică încercarea sa de a considera problema posibilității în unitate reflexivă cu realitatea. Pentru Hegel, posibilitatea este totdeauna ceva real existent; posibilitatea rămîne posibilitate numai ca raportare la altceva, la o realitate schimbătoare. „Această realitate care constituie posibilitatea unui lucru nu e deci *propria sa posibilitate*, ci este ființa-în-sine a unui *alt ce* real; ea însăși este realitatea care trebuie să fie suprimată, e posibilitatea ca *numai* posibilitate“<sup>32</sup>. Acest raționament frumos și profund poate avea ample consecințe pentru ontologie. Hegel le-a intuit în repetate rînduri și uneori le-a formulat explicit. Astfel, în cu totul alt context, dar tot în legătură cu determinațiile reflexive, el caracterizează proprietatea în felul următor: „Un lucru oarecare posedă proprietatea de a produce în altul cutare sau cutare schimbare și de a se exterioriza în relația sa într-un fel particular al său. El manifestă această proprietate numai cu condiția unui fel de a fi corespunzător al celui alt lucru, dar această proprietate îi e în același timp *proprie* și constituie baza identică cu sine a lui: de aceea, această calitate reflectată se numește *proprietate*“<sup>33</sup>. Proprietatea apare deci aici ca posibilitate, dar numai în măsura în care este raportată la un alt existent, ca posibilitate atît a lucrului a cărui proprietate este ea, cît și a unui alt proces.

Credem că în felul acesta s-a deschis drum pentru înțelegerea posibilității înăuntrul realității. (Această formă

---

<sup>32</sup> Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 541.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 475—476.

ontologică a posibilității trebuie distinsă foarte precis de cele în care formele specifice, omogenizate prin cantitate, ale reflectării realității, dacă nu se contrazic singure, pot să contribuie ca instrumente mintale la înțelegerea realității: așa se întâmplă în matematică și în geometrie.) Odată cu înțelegerea caracterului modal al proprietății — un exemplu pentru granițele instabile dintre forma ontică și forma procesuală a obiectelor reale — poate să fie concretizată categorial și diversitatea nivelurilor existenței, încercare pe care Hegel însuși n-a întreprins-o. Deja o analiză ontologică a procesului vieții arată (este semnificativ că N. Hartmann a recunoscut acest lucru în genere just, în ciuda concepției sale fundamental false despre posibilitate) că noile adaptări, noile dezvoltări etc. ar fi cu neputință fără o anumită labilitate în structura lăuntrică și în procesele organismelor. Adaptarea la împrejurări radical schimbate și conservarea sau dezvoltarea progresivă pe această bază a individului și a speciei presupun deci la organisme existența unor proprietăți care, indiferent în ce măsură le-a descoperit știința, pot apărea ca posibilități pentru o asemenea evoluție, pentru transformarea în altceva; conservarea de sine, în condițiile unor schimbări fundamentale ale împrejurărilor de viață, poate fi concepută eventual, în acest sens, și ontologic. Iar faptul că în existența socială această funcție de posibilitate a proprietăților crește atât de mult extensiv și intensiv, încât aici apar calități cu totul noi, aproape că nu mai cere nici un fel de demonstrație.

Nici afirmația că determinațiile reflexive concepute astfel se află în centrul dialecticii hegeliene nu va stârni o polemică. Rămîne doar întrebarea cît e de mare puterea de acțiune a acestui centru. Hegel însuși limitează valabilitatea ei la miezul Logicii sale, la logica esenței. Într-un paragraf al *Logicii mici* în care rezumă principal această problemă, el schițează progresul ierarhic în logică și implicite aria de valabilitate a determinațiilor reflexive: „Trecerea în altul este procesul dialectic în sfera *ființei* și apariția în altul, în sfera *esenței*. Mișcarea *conceptului* este, dimpotrivă, *dezvoltare*, prin care se pune numai ceea ce este dat deja în sine”<sup>34</sup>. Fără intenția de a discuta

---

<sup>34</sup> Hegel. *Enciclopedia...*, partea I, ed. cit., p. 289.

aici în ce măsură poate fi susținută această împărțire a lui Hegel din punctul de vedere al logicii sale ierarhice, ne permitem totuși să afirmăm că ea contravine în mod flagrant ontologiei autentice și rodnice a lui Hegel, pe care ne-am străduit să o scoatem în evidență pînă acum. Opinia noastră este că diferența, formulată de Hegel ca hotărîtoare, dintre logica ființei și logica esenței, și anume „trecerea în altul“ în opoziție cu „apariția în altul“, nu poate fi susținută din punct de vedere ontologic.

Această imposibilitate de a o susține se evidențiază, în primul rînd, în faptul că însuși Hegel este constrîns, atunci cînd analizează dialectic categoriile particulare ale logicii ființei, să anticipeze nemărturisit asupra metodei și structurii determinațiilor reflexive. Astfel, el spune despre „ceva“ : „Ceva se raportează deci la al său altceva, el nu e numai al său altceva. Acesta e în același timp și inclus în el, precum e și *separat* de el : ceva e *ființă-pentru-alt-ceva*“. În continuare, Hegel fixează sensul perechilor opuse „ceva“ și „altceva“, precum și „ființa-pentru-altceva“ și „ființa-în-sine“. El stabilește, corect, că „ceva“ și „altceva“ se desprind unul de altul și concretizează acest raport, cu autentic simț dialectic, astfel : „Dar adevărul lor constă în relația lor. De aceea, ființa-pentru-altceva și ființa-în-sine sînt determinații afirmate ca *momente* ale unuia și aceluiași ce, ca determinații care sînt relații și rămîn în unitatea lor, în unitatea ființei determinate. Fiecare din ele conține deci în ea însăși totodată și momentul său distinct de ea“. Hegel termină descrierea lui „ceva“, după cum oricine poate vedea, la nivelul și în formele categoriale ale determinațiilor reflexive : „*Ființa-în-sine* și ființa-pentru-altceva sînt mai întîi deosebite. Dar faptul că ceea ce ceva e în sine este identic cu ceea ce el și posedă în el, și invers : că ceea ce este el ca ființă-pentru-altceva e și în sine, acest fapt este identitatea ființei-în-sine cu ființa-pentru-altceva, conform determinației că ceva însuși este același al ambelor momente, ele fiind deci în el neseperate“<sup>35</sup>. După părerea mea, este indubitabil că întreaga această analiză a lui „ceva“, corectă din punct de vedere dialectic, ar putea să figureze, fără a schimba un singur cuvînt din text, în

---

<sup>35</sup> Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 103.

logica esenței. Iar în încheierea acestui demers al gândirii, Hegel face apel, prin analogie, la expunerea sa despre interioritate și exterioritate, deci la un caz tipic de relație pe baza determinațiilor reflexive. Nici în acest caz nu putem parcurge întreaga logică a ființei pentru a arăta cum caracterul reflexiv se impune în fiecare stadiu hotărâtor al cercetării. Ne limităm să indicăm capitolul despre „ființa-pentru-sine“, unde Hegel analizează raportarea acesteia la sine și la celelalte obiecte fiindînde pentru sine ca atracție și repulsie. El stabilește relația reciprocă, coordonarea celor două momente, arătînd că în relația dintre ele atracția acționează în însăși repulsie, fapt prin care dualitatea este depășită, ca și cum ființa-pentru-sine ar fi ceva exclusiv : „Repulsia ca afirmare a multiplilor, atracția ca afirmare a lui unu“ arată că și „atracția e atracție numai prin *mijlocirea* repulsiei, cum repulsia e repulsie prin *mijlocirea* atracției“<sup>36</sup>. Credem că și acest raport, considerat ontologic, nu se deosebește în esență de cazurile prezentate ca determinații reflexive în logica esenței.

Raportul reflexiv apare și mai simplu, și mai evident în partea cea mai vestită și mai influentă a logicii ființei, și anume în raportul dintre calitate și cantitate. Corespunde într-un totu principiiilor constructive ale logicii lui Hegel, expuse de noi pe larg în prima parte a studiului nostru, faptul că el introduce în ierarhia logică mai întîi calitatea și că abia apoi, după ce a dedus logic și cantitatea, ajunge să vorbească, în capitolul despre măsură și relațiile de măsură, despre corelația lor dialectică concretă, așa înoît ar putea lua naștere aparența că calitatea și cantitatea ar fi forme de naturi diferite și independente una de alta ale ființării obiectelor, forme care pe o anumită treaptă ajung la acea relație reciprocă care este caracterizată de obicei ca trecerea lor una într-alta. Această aparență ia naștere însă din modul în care prezintă Hegel lucrurile, pe care l-am criticat în prima parte, cît și din reprezentările false legate de acest mod de prezentare a caracterului lor ontologic, reprezentări care și ele sînt un produs al metafizicii idealiste a identității subiect-obiect. În realitate, relația de măsură este ontologic

---

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 160.

mai primară decît ființarea separată a calității și a cantității, dobîndită abia prin abstracție. Hegel însuși spune despre măsură : „Dar tot ceea ce există are o mărime pentru a fi ceea ce este și, în general, pentru a avea o ființă-determinată“ <sup>37</sup>. Aici este exprimat extrem de direct faptul că determinația cantitativă a oricărui obiect se află într-un raport de indisolubilă simultaneitate cu modalitatea sa calitativă. Hegel însuși arată clar și fără echivoc această modalitate a cantității și calității, ele fiind în fiecare obiect separabile numai prin abstracție, în realitate rămînînd inseparabile : „Aceste calități sînt în raport una cu alta, conform determinației măsurii ; acesta este exponentul lor, ele sînt însă în sine raportate una la alta deja în *ființa-pentru-sine* a măsurii, cîtimea e în dubla ființă a ei cîtime exterioară și specifică, încît fiecare din cantitățile deosebite are în ea această dublă determinație și, în același timp, e cu totul împletită cu cealaltă ; tocmai prin aceasta și numai prin aceasta sînt determinate calitățile. Astfel, ele nu sînt numai ființa determinată, existentă una pentru alta în general, ci sînt afirmate ca inseparabile, iar determinația de mărime legată de ele e o unitate calitativă, e o unică determinație de măsură, în care, conform conceptului lor, ele se conexează în sine. Măsura e deci raportarea cantitativă *imanentă* a *două* calități una la alta“ <sup>38</sup>.

Citind asemenea expuneri ale lui Hegel și altele asemănătoare despre raportul real dintre calitate și cantitate, nu putem să vedem prin ce se deosebesc acestea de determinațiile reflexive tipice, ca formă-conținut, interior-exterior etc. Faptul că a fost posibil să se cerceteze calitatea și cantitatea întîi independente una de alta nu contravine cu nimic acestui mod de a concepe lucrurile. Filozofia însăși a studiat multă vreme determinații reflexive atît de tipice ca esența și aparența ca fiind independente în opoziția lor. Este deci lesne de înțeles ca lucrurile să stea la fel în cazul unor determinații obiectuale elementar cunoscute, cum sînt cantitatea și calitatea. Singura deosebire constă în faptul că, în cazul anterior, Hegel atribuie reprezentările separate nivelului cognitiv al intelectului, pe cînd aici — datorită unor motive decurgînd din ierarhia

---

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 320.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 326.



logică a sistemului — el nu pune problema trecerii de la intelect la rațiune, la cunoașterea interdependenței dialectice inextricabile a unor momente aparent de-sine-stătătoare. Dar acest lucru n-are nimic de-a face cu esența problemei. Cantitatea și calitatea sînt, potrivit naturii lor ontologice, determinații reflexive tipice. Tocmai aici faptele care țin de treptele inițiale ale dezvoltării pot întări această constatare ontologică. Știm de mult, din etnografie, că cu multă vreme înainte ca societatea să realizeze numărarea, conceperea cantitativă a obiectelor, oamenii au stăpînit practic pur calitativ, pe baza unor percepții calitative, complexe de fapte pe care astăzi sîntem obișnuiți să le concepem cantitativ. Astfel, păstorii nu și-au numărat niciodată cirezile, ci cunoșteau individual fiecare animal și puteau, din această pricină, să stabilească imediat precis, fără a număra, fiecare pierdere. Experimentele lui Pavlov arată că cîinii pot reacționa perfect la 30, 60, 120 de bătăi de metronom ca la calități distincte, fără să fie vorba în acest caz de o numărare. De aici reiese că nivelul separării de către intelect a determinațiilor reflexive nu este doar o treaptă anterioară unirii lor dialectice prin rațiune, ci reprezintă un progres al civilizației față de reprezentarea inițială nemijlocit unitară.

Dacă trecem acum la o succintă examinare a părții a treia a logicii, logica conceptului, de la bun început trebuie să ridicăm o obiecție de principiu față de modul general de a determina această sferă de către Hegel. În strînsă legătură cu caracterizarea generală a celor trei stadii ale logicii, caracterizare citată de noi, Hegel spune despre cel de-al treilea stadiu : „Mișcarea conceptului trebuie privită oarecum doar ca un joc ; acel altul pe care ca îl pune nu este de fapt altul“<sup>39</sup>. Și acest enunț este o consecință logică a teoriei ontologice despre identitatea subiect-obiect : întrucît logica conceptului este considerată cea mai înaltă treaptă a preschimbării substanței în subiect, apare drept logic necesar că raportul dintre momente și întreg se apropie tot mai mult de identitate, că momentele trebuie să piardă independența lor și să nu mai fie străine unele față de altele. Dar, așa cum am arătat în legătură cu logica ființei că Hegel exagerează

---

<sup>39</sup> Hegel, *Enciclopedia...*, partea I, ed. cit., p. 289.

într-un mod inadmisibil componenta independentă, dar că simțul său ontologic just îl face să renunțe tacit, în cazurile concrete, la aceste premise elaborate prin speculații logice și să adopte determinațiile reflexive, mai apropiate de realitate, tot așa acum trebuie redusă critic interdependența exagerat omogenizată a momentelor și a raporturilor procesuale dintre ele. Un bun prilej pentru aceasta îl oferă exemplul folosit de Hegel în același paragraf, exemplu în care el prezintă dezvoltarea ca un asemenea raport, ca un asemenea proces în care trebuie să se exprime noua armonie a determinațiilor. Deși Hegel respinge concepția mecanicistă despre organismul viu, conform căreia sămânța plantei ar conține *realiter* forma ulterior dezvoltată a plantei, el găsește, totuși, în această ipoteză un miez de adevăr, și anume „că, în procesul său, conceptul rămîne la sine însuși și că prin acest proces nu se pune sub raportul conținutului nimic nou, ci se produce numai o modificare a formei“<sup>40</sup>. Acest lucru corespunde, într-adevăr, ontologiei identității subiect-obiect, dar nu realității, nici chiar în concepția concretă a lui Hegel. Căci este clar că tocmai dezvoltarea ridică continuu probleme calitativ noi și că ea introduce în realitate opoziții și contradicții noi, necunoscute pe treapta inferioară, care e imposibil să fie concepute doar ca simple „modificări ale formei“. Deși Hegel respinge teoria evoluției în lumea organică, totuși, potrivit concepției sale, domeniul existenței sociale este și el o componentă a celui mai înalt nivel al logicii, ca și viața, ba chiar ocupă în raport cu ea o treaptă mai înaltă. Această treaptă se manifestă în realitatea însăși ca o afirmare și mai pregnantă a noului, și în primul rînd ca apariția unor opoziții și contradicții care în această privință depășesc nivelul biologicului, după cum acesta depășește nivelul existenței anorganice. Așadar, tocmai pentru cele mai importante obiectivări din logica conceptului, caracterizarea anterior amintită a lui Hegel nu poate fi susținută.

Acest lucru reiese, după cum vom vedea, chiar din expunerea lui Hegel. Dacă acelor considerații prin care el vrea să afirme acest element nou în structura logicii

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

conceptului le opunem considerațiile prin care el — în aceeași operă — înfățișează procesul vieții în contextul general al naturii, reiese că, în conceperea dialectică a acestor complexe și corelații, Hegel trece atât de departe dincolo de programul său limitat metafizic, încît în acest fapt devin vizibile respingerea acestuia și întoarcerea la determinațiile reflexive autentic dialectice. Această descriere categorială a procesului biologic în totalitatea sa sună la Hegel astfel : „Viul stă în fața unei naturi anorganice, față de care el se comportă ca putere asupra ei și pe care și-o asimilează. Rezultatul acestui proces nu este, ca în procesul chimic, un produs neutral în care independența celor două laturi ce stăteau una în fața celeilalte e suprimată, ci viul se arată ca extinzîndu-și dominația asupra altului său, care nu poate rezista puterii sale. Natura anorganică, supusă de ceea ce viețuiește, suferă această supunere, datorită faptului că ea este *în sine* ceea ce viața este *pentru sine*. Viul se unește astfel în altul doar cu sine însuși. Îndată ce sufletul a părăsit trupul, puterile elementare ale obiectivității își încep jocul lor. Aceste puteri stau, ca să spunem așa, mereu gata de atac, pentru a-și începe procesul în corpul organic, și viața este luptă continuă împotriva lor“<sup>41</sup>. Scoatem în evidență numai trei momente din acest context. În primul rînd și înainte de toate, faptul că Hegel înfățișează aici un proces de interacțiune ale cărui componente sînt totodată identice și în contradicție. Identitatea și caracterul totodată contradictoriu al ființării în sine a naturii și al ființării pentru sine a vieții fac să reiasă întregul raport ca fiind tipic tocmai pentru determinațiile reflexive. În al doilea rînd, relevăm faptul că în această interrelație noul contradictoriu se ivește cu necesitate vitală atât la începutul ei, deci atunci cînd organismul se constituie ca atare, cît și la sfîrșitul ei, atunci cînd se stinge și trece în circuitul normal al naturii anorganice. Această profundă contradicție a dublului nou care ia naștere nu e compatibilă cu concepția „armonică“ a dezvoltării la care ne-am referit anterior. În măsura în care această contradicție se deosebește de cazurile tipice din logica esenței, ea accentuează

---

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 353.

și mai mult momentele lor dialectice. În al treilea rând, observăm că Hegel, aici în opoziție cu teoria sa generală despre interacțiune, teorie pe care am enunțat-o anterior, descoperă chiar și momentul de depășire și, prin aceasta, apropie și mai mult concepția sa de înțelegerea justă a determinațiilor reflexive.

În logica conceptului propriu-zisă apar drept categorii specific noi în primul rând universalul, particularul și singularul. Conținutul filozofic al acestor categorii este foarte important și plin de consecințe pentru viziunea de ansamblu a lui Hegel asupra lumii, dar și acest conținut este puternic voalat de logicizare, deoarece aplicațiile hotărâtoare ale acestor categorii sînt încorporate în doctrina despre concept-judecată-silogism. Cu toate acestea, este ușor de văzut că Hegel aplică aceste categorii în mod esențial ca determinații reflexive. Acest fapt se vede deja în aceea că el, deși le prezintă ca avîndu-și locul în logica conceptului, tratează totuși primele lor raporturi dialectice încă în încheierea logicii esenței, și anume — în spiritul prezentării — ca determinații reflexive : „În chip nemijlocit însă, fiindcă *universalul* nu este identic cu sine decît întrucît conține în sine *modul determinat ca depășit*, și e deci negativul ca negativ, el, universalul, este *aceeași negativitate* care e *singularitatea* ; iar singularitatea fiind și ea determinatul determinat, negativul ca negativ, este nemijlocit *aceeași identitate* care e *universalitatea*. Această simplă identitate a lor este *particularitatea*, care conține, în nemijlocită unitate, de la singular momentul *modului determinat*, iar de la universal momentul *reflectării-în-sine*. În consecință, aceste trei totalități sînt una și aceeași reflexie“<sup>42</sup>. Aceste categorii sînt examinate exact în același spirit și în logica conceptului ; singularitatea apare drept „deja afirmată de către particularitate“, iar aceasta din urmă ca „universalitatea determinată“. „*Universalitatea* și *particularitatea* apar... drept momente ale *devenirii* singularității“. „*Particularul* este, din același motiv datorită căruia este numai universalul determinat, de asemenea și *singularul*, și reciproc, deoarece singularul este

---

<sup>42</sup> Hegel. *Știința logicii*, ed. cit., p. 567—568.

universalul determinat, el este în aceeași măsură un particular”<sup>43</sup>. Ar fi, totuși, o ignorare unilaterală a intențiilor lui Hegel dacă din acest raport s-ar reține doar reciprocă trecere a celor trei momente unul într-altul. Atunci când aplică aceste categorii la domeniul existenței sociale, Hegel arată în repetate rînduri și în multe locuri importante că fiecare dintre aceste categorii, tocmai prin modul ei propriu de a fi, poate caracteriza ontologic anumite structuri și schimbări structurale ale societății. În alt context am mai atras atenția asupra rolului care-i revine particularității în caracterizarea contrastului hotărîtor dintre antichitate și contemporaneitate. Asemenea exemple abundă la Hegel<sup>44</sup>.

Pe măsură ce sistemul lui Hegel înaintează de la concept la idee, devine mai vizibil că baza structurală a complexelor care apar aici și a contradicțiilor specifice lor rezidă mereu în determinațiile reflexive. Acest lucru l-am putut vedea mai sus, când ne-am referit la raportul organismului cu mediul. Firește, astfel de relații apar și pot fi concepute rațional numai dacă înlăturăm ontologia identității subiect-obiect și lăsăm genialele tendințe logice ale lui Hegel să se dezvolte liber, potrivit autenticei lor dinamici lăuntrice. Așa, de pildă, stau lucrurile în problema raportului dintre cauzalitate și teleologie, de care ne-am mai ocupat. Dacă acesta constituie, potrivit expresiei lui Hegel, „adevărul” mecanismului și chimismului, atunci ne aflăm în fața unei recăderi în metafizica de modă veche. Dacă, dimpotrivă însă, concepem teleologia sa a muncii ca raport existînd exclusiv în domeniul existenței sociale, unde, dealtfel, îi și este locul firesc, atunci apare un raport autentic al determinațiilor reflexive, care constituie baza ontologică a ceea ce Marx numește schimbul de substanță dintre societate și natură. Oricît ar fi de independente, de deosebite, ba chiar opuse, pentru intelect, cauzalitatea și teleologia, raportul lor reflexiv generează, în cadrul muncii, procese inseparabile în care sînt astfel

---

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 618—619.

<sup>44</sup> Lukács. *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik*, în *Probleme der Ästhetik, Werke*, Band 10, Neuwied-Berlin, 1969, p. 539 ș.u., 565 ș.u.

reunite dialectic cauzalitatea spontană și teleologia instituită. Întrucât tocmai munca oferă imaginea primară a practicii sociale, în concepția hegeliană, astfel interpretată, a teleologiei muncii se află o determinare fundamentală pentru ontologia existenței sociale. Nu e cazul să continuăm aici această analiză. Căci filozofia socială a lui Hegel conține, alături de dominația deformantă a ontologiei plănuite de el, atâtea alterări ale faptelor reale, ca urmare a prejudecăților sale istorice din acea vreme, încât numai o reinterpretare fundamentală ar putea să scoată la lumină ceea ce este, totuși, rodnic. Pentru noi este suficient că am evidențiat valabilitatea generală și fertilitatea metodologică a determinațiilor reflexive pentru o ontologie dialectică și îndeosebi pentru o ontologie a existenței sociale.

Concepția noastră despre esența unitară a determinațiilor pare să simplifice diferențierile create de Hegel. În realitate, abia prin îndepărtarea acestor scheme logiciste se deschide drum spre adevărata diferențiere. Aceasta ar fi trebuit să concretizeze, în primul rând, lanțul dialectic genial stabilit de Hegel, de la identitate, prin deosebire și diversitate, până la opoziție și contradicție. Hegel însuși n-a dus-o niciodată până la capăt, ea și-a demonstrat eficiența abia la clasicii marxismului, iar mai târziu a fost din nou dată uitării. Semnificația acestei diferențieri nu poate fi niciodată prețuită îndeajuns, căci „degradarea“ dialecticii de către adversarii ei se bazează cel mai adesea — și uneori cu o oarecare îndreptățire — pe faptul că adepții ei operează exclusiv cu formele cele mai dezvoltate, cele mai acute ale contradicției, neglijând formele de trecere. De asemenea, abia din unificarea, propusă de noi, a determinațiilor reflexive rezultă posibilitatea ca diversele forme de manifestare ale dialecticii astfel concepute să fie diferențiate în raport cu diversele niveluri ale existenței, corespunzător modalității lor ontologice. Prestigiul dialecticii a fost știrbit și în această privință, prin faptul că, în parte, relațiile dialectice care apar numai la cel mai înalt nivel al existenței au fost aplicate necritic la forme inferioare ale existenței și că, totodată, s-au făcut mereu încercări de a reduce mintal complexe dialectice

cele mai complicate la cele mai simple. În sfârșit, modul nostru de a privi lucrurile ne oferă un instrument mintal pentru a delimita corect gnoseologia de ontologie și de a determina just dependența primeia de a doua; acest lucru se întâmplă prin faptul că trecerea gnoseologică de la intelect la rațiune e înfățișată ca o consecință a dialecticii obiective a esenței și a fenomenului, iar prioritatea ontologică a complexelor dialectic structurate față de elementele lor, componentele lor etc. determină cu necesitate această trecere gnoseologică în interesul cunoașterii cât mai adecvate a realității. Această prioritate a complexelor a fost clarificată pentru prima oară în istoria filozofiei prin intermediul determinațiilor reflexive.

De acest fapt se leagă ceea ce Hegel însuși a intuit doar în mod genial, dar nu a conchis niciodată consecvent, și anume că subiectul și obiectul sînt și ele determinații reflexive, dar care nu se realizează ca atare decît la nivelul existenței sociale. Această intuiție este sîmburele de adevăr care se ascunde în acea mitologie a dezvoltării pe care el a enunțat-o explicit: este vorba de încercarea lui de a concepe nașterea tuturor determinațiilor reflexive printr-o derivare istorică universală. E destul să comparăm expunerea sa — îndeosebi în *Fenomenologie* — cu cea a înaintașilor săi pentru a vedea acest lucru. La Descartes sau Spinoza, această determinație reflexivă a fost ruptă în două la nivelul datului nemijlocit (gîndirea și întinderea), la Kant ia naștere o subiectivare gnoseologică a lumii ontologice a obiectului, iar cînd Schelling opune natura neconștientizată istoriei conștientizate, el proiectează conștiința sub forma inconștientului în natură, pentru ca apoi, sofistic, să o dezvolte din aceasta. Vom vedea că realizarea a ceea ce Hegel a intuit și a cunoscut va avea o importanță hotărîtoare pentru teoria existenței sociale.

În final, intenționăm să menționăm, doar succint, că lămurirea caracterului și sferei de acțiune a determinațiilor reflexive poate să contribuie și la clarificarea conceptului mult întrebuintat, foarte popular, dar rar analizat, de depășire a contradicțiilor. Credem că trebuie să se facă o distincție netă între depășire în domeniul realității înseși

și depășirea doar în domeniul cunoașterii ei, deși în ambele cazuri este vorba despre raporturi existențiale de tip ontologic. Într-adevăr, dacă determinațiile reflexive determină o dimensiune concretă înăuntrul unui complex existențial — să ne gândim, de pildă, la raportul formă-conținut —, atunci depășirea ei nu poate să fie decît la nivelul cunoașterii, o ridicare de sine a conștiinței de la nivelul intelectului la cel al rațiunii, la pătrunderea în conexiunea dialectică reală. O depășire ontologică a unor asemenea determinații reflexive este imposibilă, căci, dacă e vorba despre o depășire *de facto* a unei obiectualități date real, atunci raportul formă-conținut în noua obiectualitate (sau în noile obiectualități care iau naștere astfel), ținînd seama de variațiile respective, nu va fi decît doar o reînnoire : va lua naștere mereu un raport formă-conținut. (Evident, studiul concret al noilor raporturi formă-conținut constituie o problemă științifică importantă.)

Desigur, și între complexe obiectuale reale, inclusiv procese, poate exista raportul de determinare reflexivă, începînd de la forțe real contradictorii ale naturii, aflate astfel într-o ordonare comună, și pînă la clasele sociale coordonat antagonice. Aici sînt posibile atît echilibrul veșnic relativ, determinat de dinamica contradicțiilor și depășirea acestui echilibru, cît și depășirea totală sau parțială a unui complex printr-altul, și această depășire se produce, în realitate, schimbînd deci mai mult sau mai puțin în mod radical realitatea însăși, fapt de care depinde, la rîndu-i ontologic, realiter, proporția dintre distrugere și conservare în actul (procesul) depășirii. Deci, în timp ce depășirea mintală are în general un caracter teoretic, cum e, de pildă, înțelegerea raportului formă-conținut — ceea ce, evident, nu ne dă dreptul să ne dispensăm niciodată, într-un caz dat, de cercetarea concretă a conținutului concret al determinațiilor reflexive respective —, depășirea reală în natură este înfăptuită de interacțiunea logică a complexelor, care interacțiune, chiar dacă este necesară, nu poate fi decît o necesitate „oarbă“, pe cînd în existența socială, în rîndul componentelor reale ale depășirii se include conștiința socială, atît cea falsă, cît și cea adevărată. O cunoaștere veridică a complexelor care acționează în sensul depășirii sau în sens contrar



poate deveni deci, în anumite împrejurări, o componentă ontologic-reală a procesului depășirii. Evident, și cunoașterea proceselor naturii poate să ducă la depășirea reală a complexelor ; de la cunoașterea structurii atomului și pînă la cultivarea organismelor vii se desfășoară o asemenea serie de depășiri reale. Întrucît cunoașterea prilejuiește o intervenție activă în dialectica depășirilor, acest proces se îndeplinește în domeniul existenței sociale ca schimb de substanță între societate și natură, înțelegerea justă a dialecticii naturii fiind, desigur, o premisă obligatorie.

Dacă ne propunem să prezentăm ontologic categoriile specifice ale existenței sociale, derivarea lor din formele de existență anterioare, legătura lor cu acestea, întemeierea lor pe acestea, deosebirea lor față de acestea, trebuie să ne începem investigația cu analiza muncii. Desigur, nu trebuie uitat niciodată faptul că fiecare treaptă a existenței, în întregul ei, cât și în detalii, are un caracter de complex, cu alte cuvinte chiar și categoriile ei cele mai centrale și determinante nu pot fi adecvat înțelese decât în cadrul și pe baza caracteristicii de ansamblu a respectivului nivel al existenței. Chiar și o examinare superficială a existenței sociale ne relevă conexiunea indisolubilă a categoriilor ei fundamentale, ca munca, limbajul, cooperarea și diviziunea muncii, ne relevă noi raporturi ale conștiinței cu realitatea și, de aceea, cu sine însăși etc. Nici una dintre acestea nu poate fi adecvat înțeleasă dacă e luată izolat ; să ne gândim, de pildă, la fetișizarea tehnicii „descoperită“ de pozitivism și care a influențat puternic pe anumiți marxști (Buharin), jucînd încă și în zilele noastre un rol care nu este de neglijat — și aceasta nu doar la adoratorii orbi ai universalității manipulării, astăzi atît de influentă, ci și la oponenții dogmatici ai acestora de pe pozițiile eticii abstracte.

Pentru elucidarea problemei trebuie să ne întoarcem la metoda celor două căi a lui Marx, deja analizată de noi, să descompunem mai întîi prin abstragere analitică noul complex existențial, ca pe fundamentul astfel dobîndit să putem reveni sau înainta la complexul existenței sociale nu doar ca la ceva dat, și deci doar reprezentat, ci și conceput în totalitatea sa reală. În realizarea acestui obiectiv ne vor oferi un anumit ajutor metodologic tendin-

tele de dezvoltare a diferitelor modalități de existență, de asemenea deja cercetate de noi. Știința contemporană începe să desprindă concret urmele genezei organicului din anorganic, arătând că în anumite condiții (de atmosferă, presiune etc.) pot apărea complexe extrem de primitive, în care sînt deja prezente în germene caracteristicile fundamentale ale organicului. Firește, acestea nu mai pot exista în ambianța concretă de astăzi, putînd fi reproduse doar pe cale experimentală. Iar teoria evoluției organismelor ne arată cum treptat, foarte contradictoriu, cu multe înfundări, categoriile specific organice ale reproducției dobîndesc rolul dominant în organisme. Este, de exemplu, caracteristic că întreaga reproducere a plantelor se realizează — de regulă, cu unele excepții lipsite de importanță — pe baza schimbului de materii cu natura anorganică. Abia în regnul animal, schimbul de materii se realizează total sau cel puțin precumpănitor în regnul organicului și, iarăși de regulă, chiar și materiile anorganice necesare sînt prelucrate numai printr-o atare mijlocire. Drumul evoluției este acela al predominăției maxime a categoriilor specifice unei sfere a vieții asupra celor care își trag existența și eficiența într-un fel ireductibil din sfera de existență inferioară.

În raport cu existența socială, acest rol de sferă inferioară îl are organicul (și prin intermediul lui, firește, și lumea anorganicului). Ne-am referit deja în alte contexte la acest sens al dezvoltării sociale, sens caracterizat de Marx ca „retragere a hotarului naturii“. Desigur, o reproducere experimentală a trecerii de la precumpănitorul organic la socialitate este de la bun început exclusă. *Hic et nunc*-ul social al unui atare stadiu de trecere este imposibil de reconstituit experimental datorită ireversibilității penetrante a caracterului istoric al existenței sociale. Așadar, nu putem realiza o cunoaștere nemijlocită și precisă a acestei transformări a existenței organice în existență socială. Maximum realizabil este o cunoaștere *post festum*, o aplicare a metodei lui Marx, potrivit căreia anatomia omului ne oferă cheia anatomiei maimuței, și deci stadiul mai primitiv poate fi reconstruit mintal pornind de la cel superior lui, de la direcția și tendințele dezvoltării acestuia. O maximă apropiere ne-o permit săpăturile arheologice, care aruncă o lumină asupra diver-

selor etape ale trecerii, atît din punct de vedere anatomico-fiziologic, cît și din punct de vedere social (unelte etc.). Saltul însă rămîne, totuși, salt și nu poate, în ultimă instanță, fi pe deplin lămurit conceptual decît prin experimentul mintal menționat.

Trebuie să ne fie deci întotdeauna clar că e vorba despre o trecere — ontologic necesară — prin salt de la un nivel existențial la altul, calitativ diferit de acesta. Speranța primei generații de darviniști de a descoperi veriga lipsă (*missing link*) dintre maimuță și om a fost inevitabil zadarnică, deoarece caracteristicile biologice pot lămuri numai etapele de trecere, dar niciodată saltul însuși. Am arătat însă totodată că descrierea, oricît de precisă, a diferențelor psiho-fizice dintre om și animal va trece pe lîngă faptul ontologic al saltului (și al procesului real în care el se înfăptuiește) atîta timp cît nu va fi în stare să lămurească apariția acestor caracteristici ale omului pe baza existenței sale sociale. Experimentele psihologice cu animalele cele mai dezvoltate, în primul rînd maimuțele, pot contribui tot atît de puțin la lămurirea esenței acestor noi corelații. Se uită ușor, cu acest prilej, caracterul artificios al condițiilor de viață în care sînt puse aceste animale. În primul rînd, e înlăturată fireasca nesiguranță a existenței lor (căutarea hranei, primejdiile), în al doilea rînd, aceste animale nu lucrează cu unelte făcute de ele, ci cu unelte realizate și combinate de către experimentator etc. Or, esența muncii omului se întemeiază, în primul rînd, pe faptul că ea apare în procesul luptei pentru existență, iar în al doilea rînd, pe faptul că toate etapele ei sînt produse ale propriei sale activități. De aceea, anumite asemănări, adesea mult exagerate, trebuie privite cît se poate de critic. Unicul moment cu adevărat instructiv constă în faptul că în comportamentul animalelor superioare se constată o mare elasticitate; un caz limită special, situat calitativ pe o treaptă și mai înaltă, trebuie să-l fi reprezentat specia la care saltul la muncă a reușit efectiv; speciile existente astăzi se află sub acest raport, evident, pe o treaptă mult inferioară, de la care nici o punte nu duce spre munca autentică.

Întrucît aici e vorba despre complexul concret al socialității ca formă de existență, se poate pune cu drept cuvînt întrebarea de ce am ales tocmai munca din acest

complex și i-am atribuit o asemenea poziție privilegiată în acest proces și în saltul pe care l-a constituit apariția omului. Examinînd lucrurile ontologic, răspunsul este mai simplu decît pare la prima vedere. Deoarece toate celelalte categorii ale acestei forme de existență au deja prin esența lor un caracter net social; însușirile, felul lor de a acționa se manifestă abia în cadrul existenței sociale deja constituite și, oricît de incipient este modul lor de manifestare, el presupune saltul deja îndeplinit. Numai munca are, prin natura ei ontologică, un caracter manifest de trecere. Ea este, prin esența ei, o relație între om (societate) și natură, și anume atît anorganică (unealtă, materie primă, obiectul muncii etc.), cît și organică, relație care, în anumite privințe, poate să se încadreze și ea, firește, în seria menționată, dar și care, înainte de toate, marchează chiar în omul care muncește trecerea de la simpla existență biologică la existența socială. Marx spune, de aceea, cu deplină dreptate: „În calitate de creatoare de valori de întrebuințare, de muncă utilă, munca este deci o condiție de existență a omului independentă de orice formă socială, o necesitate naturală eternă, care mijlocește schimbul de substanțe dintre om și natură, adică însăși viața omului”<sup>1</sup>. În acest text raportat la geneza umanului nu trebuie să ne supere termenul prin excelență economic „valoare de întrebuințare”. Înainte ca valoarea de întrebuințare să fi ajuns într-un raport reflexiv cu valoarea de schimb, ceea ce se poate întîmpla doar pe o treaptă relativ mult mai înaltă, valoarea de întrebuințare nu desemnează nimic altceva decît simplul produs al muncii, produs pe care omul este în stare să-l utilizeze cu folos în reproducerea existenței sale. În muncă sînt cuprinse în *nuce* toate determinațiile care, după cum vom vedea, constituie esența noului în existența socială. Munca poate fi deci considerată ca fenomen originar, ca model al existenței sociale; lămurirea acestor determinații ne dă, ca urmare, o imagine atît de pregnantă a trăsăturilor ei esențiale, încît ni se pare metologic avantajos să începem cu analiza ei.

---

<sup>1</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 57.

Trebuie să ne fie însă clar că prin această considerare izolată a muncii ca fenomen de bază se realizează o abstracție; formarea societății, prima diviziune a muncii, limbajul etc., e drept, iau naștere din muncă, dar nu într-o ordine temporală clar determinabilă, ci în esența lor, simultan. Facem deci aici o abstracție *sui generis*; din punct de vedere metodologic, ea are un caracter asemănător cu acele abstracții de care ne-am ocupat temeinic atunci când am analizat structura de idei din *Capitalul* lui Marx. Prima ei descompunere ne este dată încă în al doilea capitol, în cadrul cercetării procesului de reproducere a existenței sociale. Așadar, această formă a abstracției, întocmai ca la Marx, nu înseamnă că asemenea probleme sînt făcute să dispară — desigur, numai temporar —, ci doar că ele apar aici oarecum numai la margine, la orizont și că cercetarea lor adecvată, concretă și totală este rezervată unor stadii mai dezvoltate ale cercetării. Pentru moment, ele sînt puse în lumină numai în măsura în care sînt legate nemijlocit cu munca — concepută abstract — și sînt consecințe ontologice directe ale ei.

## 1. MUNCA — INSTITUIRE TELEOLOGICĂ

Este un merit al lui Engels de a fi plasat munca în centrul procesului de umanizare a omului. Și el cercetează premisele biologice ale noului ei rol în acest salt de la animal la om. El le găsește în diferențierea pe care a dobîndit-o funcția vitală a mîinii încă la maimuță. „Ea servește cu precădere pentru a culege și a ține hrana, așa cum fac și unele mamifere inferioare cu labele dinainte. Cu ajutorul mîinii, unele maimuțe își construiesc cuiburi în copaci sau chiar, ca cimpanzeul, un acoperiș printre ramuri pentru a se apăra de intemperii. Cu ea apucă o bîtă ca să se apere de dușmani sau îi bombardează pe aceștia din urmă cu fructe și pietre“. Engels indică însă cu aceeași fermitate că, în ciuda unor atari pregătiri, aici mai trebuie avut în vedere un salt care nu se mai realizează înăuntrul sferei organicului, ci reprezintă o depășire principială, calitativă, ontologică a acestei sfere. În acest sens, Engels spune, referindu-se la mîna

maimuței și mîna omului : „Numărul și dispoziția generală a oaselor și a mușchilor sînt identice la amîndouă, însă mîna celui mai primitiv sălbatic poate executa sute de operații pe care nici o mîna de maimuță nu le poate imita. Nici o mîna de maimuță n-a confecționat vreodată nici cel mai grosolan cuțit de piatră”<sup>2</sup>. Engels scoate în evidență cu acest prilej procesul foarte îndelungat în care se realizează această trecere, ceea ce nu schimbă însă cu nimic caracterul ei de salt. O investigație lucidă și corectă a acestei probleme ontologice trebuie să aibă mereu în vedere că acel salt înseamnă o schimbare calitativă și structurală în existență, schimbare în cadrul căreia, deși etapa de pornire cuprinde în sine anumite premise și posibilități ale etapelor ulterioare, acestea din urmă, totuși, nu pot fi dezvoltate din etapa inițială printr-o simplă continuitate rectilinie. Esența saltului o constituie această ruptură în continuitatea normală a dezvoltării, nu apariția bruscă sau lentă în timp a noii existențe. Despre problema fundamentală a acestui salt în cazul muncii vom vorbi în continuare. Trebuie să menționăm însă aici că Engels are dreptate cînd derivă formarea societății și limbajul nemijlocit din muncă. Aceste probleme le vom trata mai tîrziu, potrivit planului nostru de expunere. Aici ne vom referi doar succint la faptul că așa-numitele societăți animale (cît și „diviziunea muncii” în general în regnul animal) constituie diferențieri fixate biologic, așa cum se poate observa cel mai bine în „statul albinelor”. Că, din această pricină, oricum s-ar fi născut o atare organizație, ea nu mai posedă nici o posibilitate imanentă de evoluție care s-o ducă la depășirea ei ; ea nu este decît un mod specific de acomodare a unei specii animale la ambianța ei ; cu cît funcționează mai bine „diviziunea muncii” astfel apărută, cu cît ea este mai puternic ancorată biologic, cu atît mai puțin poate evolua. După cum vom vedea, diviziunea muncii produsă de muncă în societatea omenească dă naștere, dimpotrivă, propriilor ei condiții de reproducție, și anume în așa fel încît reproducerea simplă a ceea ce există la un moment dat e doar cazul limită al tipicei reproducții lărgite. Acest fapt nu exclude, firește, apariția

---

<sup>2</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 469.

unor **impasuri** în dezvoltare, dar cauzele acestora sînt condiționate întotdeauna de structura respectivei societăți, și nu de caracteristicile biologice ale membrilor ei.

Marx arăta, vorbind despre esența muncii deja devenită adecvată : „Noi presupunem munca într-o formă proprie exclusiv omului. Păianjenul efectuează operații asemănătoare celor ale țesătorului, iar albina face de rușine, prin construcția celulelor ei de ceară, pe mulți arhitecți. Ceea ce deosebește însă de la început pe arhitectul cel mai prost de albina cea mai perfectă este faptul că el construiește celula în cap înainte de a o construi din ceară. La sfîrșitul procesului de muncă apare un rezultat care încă la începutul acestui proces exista ideal în imaginația muncitorului. Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el își realizează totodată scopul său pe care îl cunoaște, care determină legic modul și caracterul activității lui și căruia el trebuie să-i subordoneze voința sa“<sup>3</sup>. Prin aceasta este exprimată categoria centrală ontologică a muncii : prin muncă se realizează o instituire teleologică înăuntrul existenței sociale, marcînd nașterea unei noi obiectualități. Astfel, munca devine, pe de o parte, model pentru orice practică socială, întrucît în cadrul acesteia — chiar dacă aceasta se petrece prin mijlociri foarte ramificate — se realizează neconținut instituirii teleologice, în ultimă instanță materiale. Firește, așa cum vom vedea mai tîrziu, caracterul muncii de model pentru comportarea oamenilor în societate nu trebuie să fie exagerat, considerat ca o schemă generală ; tocmai luarea în seamă a deosebirilor foarte importante demonstrează înrudirea ontologică esențială, căci aceste deosebiri evidențiază că munca poate servi drept model pentru înțelegerea altor instituirii social-teleologice, deoarece, potrivit ființei ei, ea este forma lor **originară**. Simplul fapt că munca este realizarea unei instituirii teleologice este o experiență elementară a vieții de toate zilele pentru toți oamenii, din care pricină acest fapt a și devenit o componentă de neînlăturat pentru orice gîndire, de la conversația zilnică pînă la economie și filozofie. Problema care se pune aici nu e aceea a unei opțiuni pentru sau contra caracterului tele-

---

<sup>3</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 190—191.



ologic al muncii, adevărata problemă constă în faptul că generalizarea aproape nelimitată a acestui fapt elementar — repetăm : de la viața cotidiană pînă la mit, religie și filozofie — trebuie supusă unei autentice analize critice ontologice.

Nu este, prin urmare, deloc surprinzător faptul că mari gînditori care s-au preocupat mult și cu profunzime de existența socială, ca Aristotel sau Hegel, au înțeles cel mai limpede caracterul teleologic al muncii, că analizele lor de structură necesită doar unele adăugiri, dar în nici un caz corectări decisive, pentru a-și păstra valabilitatea și în zilele noastre. Problema ontologică propriu-zisă constă în faptul că modul teleologic de instituire — și la Aristotel și Hegel — nu rămîne limitat la muncă (sau într-un sens mai larg, dar justificat, la practica omenească în genere), ci este ridicat la nivelul unei categorii cosmologice universale, ceea ce face ca de-a lungul întregii istorii a filozofiei să se ivească un raport de concurență între cauzalitate și teleologie, o antinomie de nedezlegat. Este cunoscut faptul că finalitatea determinantă la nivelul organicului l-a fascinat în așa măsură pe Aristotel — asupra gîndirii căruia a exercitat o profundă influență preocuparea sa pentru biologie și medicină —, încît în sistemul său teleologiei obiective a realității îi revine un rol hotărîtor. Tot atît de cunoscut este și faptul că Hegel, care a înfățișat caracterul teleologic al muncii mai concret și mai dialectic decît Aristotel, a făcut, la rîndul său, din acest principiu teleologic motorul istoriei și prin aceasta al întregii sale viziuni despre lume. (Ne-am referit la unele dintre aceste probleme în capitolul despre Hegel.) Și astfel, această opoziție străbate, de la începuturile filozofiei pînă la armonia prestabilită a lui Leibniz, întreaga istorie a gîndirii și a religiilor.

Referirea la religii se întemeiază pe caracteristica teleologiei ca categorie obiectiv-ontologică. Pe cînd cauzalitatea este un principiu al automișcării, adică al mișcării care se desfășoară de la sine, caracter care se menține chiar și atunci cînd un șir cauzal își are punctul de plecare într-un act al conștiinței, teleologia este prin esența ei o categorie instituită : orice proces teleologic comportă instituirea unui scop și implicit o conștiință care instituie

scopul. De aceea, a institui înseamnă în acest context nu numai a ridica în conștiință, ca în cadrul altor categorii, în primul rînd în cazul cauzalității, ci conștiința inițiază prin actul instituirii un proces real, și anume unul teleologic. A institui are aici, prin urmare, un caracter eminemente ontologic. De aceea, concepția teleologică asupra naturii și istoriei înseamnă nu numai finalitate, desfășurarea lor conform unui scop, ci implică și faptul că existența lor, mișcarea lor, atît procesul în totalitatea lui, cît și în detaliu, trebuie să aibă un creator conștient. Trebuința care dă viață unor atari concepții despre lume nu numai la autonii filistini de teodicee din secolul al XVIII-lea, ci și la gînditori lucizi și profunzi, ca Aristotel și Hegel, este o trebuință umană, exemplară și primitivă: trebuința unui sens al vieții, al decurgerii lucrurilor în lume pînă la — și acest lucru în prim rînd — întîmplările vieții individuale. Chiar și după ce dezvoltarea științei a destrămat acea ontologie religioasă, în care principiul teleologic putea să se desfășoare nestingherit la nivel cosmic, această trebuință primitivă și elementară supraviețuiește, totuși, în gîndirea și simțirea vieții de toate zilele. Ne putem referi nu numai la ateistul Niels Lyhne, care la căpătîiul copilului său muribund a încercat să influențeze printr-o rugăciune procesul teleologic dirijat de Dumnezeu; această atitudine aparține în genere forțelor motrice psihice fundamentale ale vieții de toate zilele. N. Hartmann în analiza sa a gîndirii teleologice formulează această situație foarte pertinent: „Aici se manifestă tendința de a întreba cu orice prilej: Pentru ce trebuie să se petreacă lucrurile tocmai așa? Pentru ce trebuia să mi se întîmple tocmai mie? sau: Pentru ce trebuie să sufăr astfel? Pentru ce a trebuit să moară atît de tînăr? La orice întîmplare care ne «afectează» într-un fel ne simțim îndemnați să punem asemenea întrebări, chiar dacă acest fapt nu ar fi decît expresia unei nedumeriri, a unei neajutorări. Se presupune în mod tacit că oricum acestea ar putea fi bune la ceva; se caută un sens, se caută să se surprindă în faptul întîmplat o justificare. Ca și cum în viață tot ce se întîmplă ar trebui să aibă un sens“. El arată, de asemenea, că pe planul limbajului și al exprimării gîndirii acel „pentru ce?“ se poate preschimba adesea într-un „de ce?“, fără ca prin aceasta să fie îm-

pinsă în umbră dominantă finalistă<sup>4</sup>. Este ușor de înțeles că, dată fiind adâncă înrădăcinare a acestui fel de a gândi și de a simți în viața de toate zilele, foarte rar se realizează o ruptură radicală cu dominația teleologiei în natură, viață etc.; această cerință religioasă, atât de permanent activă în viața de toate zilele, se face simțită și în alte domenii în afară de viața personală a fiecăruia.

Această sciziune poate fi observată limpede și la Kant. Prin caracterizarea pe care el o dă vieții organice drept „finalitate fără scop“, Kant a circumscris genial esența ontologică a sferei organice a existenței. El combate printr-o justă critică teleologia superficială a teodiceelor predecesorilor săi, care chiar și în simpla favorizare a unui lucru de către altul vedeau realizarea unei teleologii transcendente. El deschide astfel drumul către adevărata cunoaștere a acestei sfere a existenței, întrucât apare ca posibil faptul că din simple conexiuni necesar cauzale (și, totodată, întâmplătoare) iau naștere structuri ale existenței înăuntrul cărora ajung a fi valabile legitați (adaptarea, reproducerea individului și a speciei) pe care pe drept le putem caracteriza ca fiind obiectiv adecvate unui țel. Kant își închide însă singur drumul care l-ar fi putut conduce, pe baza acestor constatări, la adevărata problemă. Aceasta se întâmplă datorită procedului său metodologic obișnuit de a încerca să soluționeze gnoseologic probleme ontologice. Și, întrucât teoria sa despre cunoașterea obiectiv valabilă este orientată exclusiv spre matematică și fizică, el trebuie să ajungă la consecința că geniala sa idee nu poate avea urmări gnoseologice pentru știința despre organic. Într-o formulare devenită celebră, el spune: „Este absurd ca omul să se gândească sau să spere că se mai poate naște vreodată un Newton care să facă inteligibilă măcar zămislirea unui fir de iarbă, potrivit legilor naturii, fără să fie supusă unei intenții...“<sup>5</sup>. Problematika acestei aserțiuni nu se manifestă doar în faptul că după trecerea a nici măcar o sută de ani ea a fost infirmată de teoria evoluției chiar în prima ei formulare darvinistă. Engels îi scrie lui Marx după ce l-a

---

<sup>4</sup> N. Hartmann. *Teleologisches Denken*, Berlin, 1911, p. 13.

<sup>5</sup> Kant. *Kritik der Urteilskraft*, § 75.

citit pe Darwin : „Teleologia nu fusese încă nimicită sub unul din aspectele ei, dar acum acest lucru s-a făcut“. Iar Marx, deși are rezerve în privința metodei lui Darwin, constată că opera lui Darwin „ne oferă o bază istorică-naturală pentru concepțiile noastre“<sup>6</sup>.

O altă consecință și mai importantă a încercării kantiene de a formula și a răspunde la probleme ontologice gnoseologic constă în aceea că, în ultimă instanță, problema ontologică însăși rămîne nedecisă și că gîndirea ajunge la un punct mort, atingînd o anumită limită determinată „critic“ a domeniului ei de acțiune, adică ajunge să nu mai poată răspunde la întrebare nici pozitiv, nici negativ, în cadrul obiectivității. În felul acesta, tocmai prin intermediul criticii cunoașterii se lasă o ușă deschisă pentru speculații transcendente, adică pentru o recunoaștere pînă la urmă a posibilității soluțiilor teleologice, chiar dacă acestea nu sînt recunoscute de Kant pentru domeniul științei. Ne gîndim, în primul rînd, la concepția — ulterior determinantă pentru Schelling — despre intuitivul *intellectus archetypus*, pe care noi, oamenii, nu-l posedăm, dar a cărui existență, potrivit lui Kant, „nu conține vreo contradicție“<sup>7</sup> și care ar fi în stare să rezolve atari probleme. Din această pricină, problema cauzalității și a teleologiei apare, de asemenea, în forma lucrului în sine incognoscibil pentru noi. În zadar respinge Kant pretențiile teologiei, spunînd că această negație se limitează la cunoașterea „noastră“, căci și teologia ridică pretenția de a fi știință, și rămîne, din această cauză, în măsura în care vrea să fie știință, supusă autorității criticii cunoașterii. Numai că în cunoașterea naturii explicațiile bazate pe cauzalitate sau pe teleologie se exclud reciproc, și acolo unde Kant cercetează practica omenescă, el își îndreaptă atenția exclusiv asupra formei ei celei mai înalte, celei mai subtile, celei mai sociale prin originea ei, asupra moralei pure, care din această pricină nu rezultă la el dialectic din activitățile vieții (sociale), ci se află într-o opoziție esențială și de neînlăturat în

---

<sup>6</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 29, București, Editura politică, 1968, p. 468 ; K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 30, București, Editura politică, 1966, p. 117.

<sup>7</sup> Kant. *Kritik der Urteilskraft*, § 77.

raport cu aceste activități. Și aici, așadar, problema propriu-zis ontologică rămîne fără răspuns.

Ca în orice problemă autentică a ontologiei, răspunsul corect are și aici, în nemijlocirea lui, un caracter aparent banal, funcționînd ca un fel de ou al lui Columb. Totuși, este suficient să examinăm ceva mai îndeaproape determinațiile conținute în soluția dată de Marx teleologiei muncii pentru a vedea implicațiile ei vaste și hotărîtoare pentru rezolvarea unor false grupuri de probleme. Din atitudinea lui Marx față de Darwin reiese clar — lucru oare, dealtfel, este ceva de la sine înțeles pentru orice cunoscător al gândirii lui — că Marx contestă existența oricărei teleologii în afara muncii (a practicii umane). La Marx, cunoașterea teleologiei muncii depășește cu mult încercările de soluționare ale unor precursori atît de mari ca Aristotel și Hegel, deoarece pentru el munca este nu una dintre numeroasele forme de manifestare a teleologiei în general, ci singurul punct în care o instituire teleologică poate fi indicată ontologic ca moment real al realității materiale. Această cunoaștere corectă a realității clarifică sub raport ontologic un întreg sir de probleme. Este prima oară cînd caracteristica reală hotărîtoare a teleologiei — și anume că ea poate dobîndi realitate numai ca instituire — capătă o bază reală simplă și ușor inteligibilă : nu este necesar să repetăm determinația ei marxistă pentru a vedea că nici o muncă nu ar fi cu putință dacă nu ar fi precedată de o astfel de instituire, care să-i determine procesul în toate etapele lui. Această caracteristică specifică a muncii au sesizat-o clar, desigur, și Aristotel și Hegel ; întrucît însă ei încercau să conceapă tot teleologic atît lumea organicului, cît și mersul istoriei, au fost nevoiți să născocoască pretutindeni un subiect al instituirii necesare (spiritul lumii la Hegel), realitatea transformîndu-se ca urmare, vrînd-nevrînd, într-un mit. Prin stricta și exacta limitare de către Marx a teleologiei la muncă (la practica socială), prin eliminarea ei din toate celelalte sfere ale existenței, teleologia nu pierde nimic din însemnătatea ei ; dimpotrivă, aceasta crește prin faptul — care se cere analizat — că cea mai înaltă treaptă cunoscută de noi a existenței, treapta socială, abia printr-o astfel de acțiune reală a teleologicului înăuntrul ei se consti-

tuie propriu-zis, se desprinde de treapta care constituie baza existenței ei, de viața organică, devenind o nouă modalitate de-sine-stătătoare a existenței. Putem vorbi rațional despre existența socială numai dacă înțelegem că geneza ei, desprinderea ei de baza sa, independența ei se întemeiază pe muncă, adică pe constanta realizare a unor instituiri teleologice.

Acest prim moment are însă consecințe filozofice cu implicații foarte ample. Sînt cunoscute din istoria filozofiei luptele ideologice dintre cauzalitate și teleologie ca baze categoriale ale realității și ale mișcărilor ei. Orice filozofie de orientare teologică era obligată, pentru a-și aduce dumnezeul la unison cu cosmosul, cu lumea oamenilor, să trâmbițeze superioritatea teleologiei față de cauzalitate; chiar dacă dumnezeu nu face altceva decît să întoarcă ceasul lumii și să pună astfel în mișcare sistemul cauzal, o asemenea ierarhie creator-creație, ca și prioritatea instituirii teleologice, devine inevitabilă. Pe de altă parte, orice materialism premarxist, care respingea facerea transcendentă a lumii, trebuia, totodată, să conteste și posibilitatea unei teleologii real active. Noi am văzut că și Kant — desigur, în terminologia sa orientată gnoseologic — a trebuit să vorbească de incompatibilitatea cauzalității și teleologiei. Dacă se admite dimpotrivă, așa cum face Marx, că teleologia este o categorie real-activă exclusiv în muncă, rezultă de aici nemijlocit o coexistență concretă, reală și necesară a cauzalității cu teleologia; ele rămîn, e drept, contrarii, dar numai înăuntrul unui proces unitar real, al cărui dinamism e întemeiat pe interacțiunea acestor contrarii, proces care, pentru a da ființă acestei interacțiuni ca realitate, preschimbă cauzalitatea, fără însă a-i afecta altfel esența, într-una de asemenea instituită.

Pentru a vedea absolut limpede acest lucru, putem lua în considerație și analizele muncii realizate de Aristotel și Hegel. Aristotel distinge înăuntrul muncii componentele gîndire și înfăptuire. Prin prima componentă se instituie scopul și se cercetează mijloacele realizării lui, prin cea de-a doua, țelul astfel instituit ajunge la realizare<sup>7</sup>. Cînd N. Hartmann descompune analitic ~~prima~~

---

<sup>7</sup> Aristotel. *Metafizica*, cartea Z, ~~Capitolul~~

componentă în două acte, anume instituirea scopului și cercetarea mijloacelor, el concretizează, într-un mod just și rodnic în învățăminte, ideea inovatoare a lui Aristotel, dar nu schimbă nemijlocit nimic hotărîtor în ceea ce privește esența ei ontologică<sup>8</sup>. Căci aceasta rezidă în faptul că o schiță mintală ajunge să se realizeze material, că o instituire gîndită a țelului schimbă material realitatea, introduce în realitate ceva material, care în raport cu natura reprezintă ceva radical nou din punct de vedere calitativ. Acest lucru îl arată foarte plastic exemplul lui Aristotel cu clădirea unei case. Casa este ceva tot atît de material existent ca și piatra, lemnul etc. Totuși, în instituirea teleologică ia naștere o obiectualitate cu totul deosebită de elemente. Din simpla ființare-în-sine a pietrei sau a lemnului nu poate fi „derivată“ o casă prin nici un fel de desfășurare imanentă a însușirilor lor, a legităților și a forțelor care acționează în ele. Pentru a realiza așa ceva este nevoie de puterea gîndului și a voinței omenești, care ordonează aceste însușiri material-factice într-o conexiune principial cu totul nouă. De aceea, Aristotel a fost primul care a recunoscut ontologic specificitatea acestei obiectualități de neimaginat doar pe baza „logicii“ naturii. (Deja aici este vizibil că toate formele idealiste sau religioase ale teleologiei naturii, ale prezentării naturii drept creație a lui Dumnezeu nu sînt decît proiecții metafizice ale acestui unic model real. În legenda creației din Vechiul Testament, acest model apare atît de limpede, încît Dumnezeu nu numai că controlează constant ceea ce a făcut — întocmai ca subiectul uman al muncii —, ci totodată, aidoma omului care muncește, se odihnește după munca depusă. Modelul pămîntean-uman al muncii poate fi recunoscut tot atît de ușor și în alte mituri ale creației, chiar dacă ele au luat nemijlocit o formă filozofică; să ne reamintim încă o dată de acel ceas al lumii care a fost întors de către Dumnezeu.)

Ținînd seama de toate acestea, nu trebuie subapreciată valoarea diferențierii făcute de Hartmann. Separația celor două acte, a fixării scopului de cercetarea

---

<sup>8</sup> *Teleologisches Denken*, p. 68.

mijloacelor, este de cea mai mare însemnătate pentru înțelegerea procesului muncii și îndeosebi pentru înțelegerea ontologiei existenței sociale. Tocmai aici se arată legătura indestructibilă a categoriilor în sine opuse care considerate abstract se exclud reciproc : cauzalitatea și teleologia. Investigarea mijloacelor necesare pentru realizarea scopului instituit trebuie să includă o recunoaștere obiectivă a producerii acelor obiectualități și procese a căror acționare este capabilă să ducă la realizarea scopului fixat. Dar instituirea scopului și investigarea mijloacelor nu pot produce nimic nou, întrucât realitatea naturii ca atare trebuie să rămână ceea ce este în sine, un sistem de complexe a căror legitate sfidează cu totală indiferență orice străduințe și gânduri omenești. Investigația are aici o funcție dublă : pe de o parte, ea dezvăluie ce anume este dominant în sine în obiectele respective, independent de orice conștiință, pe de altă parte, ea descoperă noi combinații, noi posibilități funcționale ale lor, scopul instituit teleologic devenind realizabil abia prin punerea în mișcare a acestora. Ființarea-în-sine a pietrei nu conține nici un fel de intenție, și nici măcar vreun indiciu că piatra ar putea fi utilizată drept cuțit sau topor ; piatra poate, totuși, să dobândească această funcție de unealtă numai dacă proprietățile ei date în mod obiectiv, existente în sine, sînt apte de o combinație care să facă posibil acest lucru. Este ceea ce se poate vedea clar din punct de vedere ontologic și pe treapta cea mai primitivă. Cînd omul primitiv culege o piatră pentru a o întrebuința, de pildă, ca topor, el trebuie să recunoască corect această corelație între proprietățile — deseori întîmplător apărute — ale pietrei și utilitatea ei concretă în momentul respectiv. Abia prin aceasta a înfăptuit el acel act de cunoaștere pe care l-au analizat Aristotel și Hartmann ; cu cît munca este mai dezvoltată, cu atît această stare de lucruri devine mai evidentă. Hegel, care, după cum știm, a generat multă confuzie prin extinderea conceptului de teleologie, a recunoscut deja timpuriu în mod just acest caracter al muncii. În prelegerile sale de la Jena din 1805—1806 putem citi „că propria activitate a naturii, cum ar fi elasticitatea arcului de ceas, apa, vîntul, este întrebuințată astfel încît ele să înfăp-



tuiască în existența lor sensibilă cu totul altceva decât voiau, că acțiunea ei oarbă se schimbă într-o acțiune cu finalitate, în contrariul ei însăși...“, iar omul „lasă natura să acționeze, privește liniștit la această acțiune și dirijează întregul doar cu un minim efort“<sup>9</sup>. E demn de remarcat că conceptul de viclenie a rațiunii, atât de important mai târziu în *Filozofia istoriei* a lui Hegel, mijeste poate pentru prima oară aici, cu prilejul analizei muncii. Hegel înțelege just caracterul bilateral al acestui proces, pe de o parte faptul că instituirea teleologică exploatează „doar“ propria activitate a naturii, iar pe de altă parte că utilizarea acestei activități transformă natura în contrariul ei. Deci, această activitate a naturii se transformă, fără modificarea ontologică a bazelor ei, într-o activitate instituită. Prin aceasta Hegel a descris o latură ontologic hotărâtoare a rolului cauzalității naturale în procesul muncii: fără a fi supuse unei preschim-bări lăuntrice, din obiectele naturii, din forțele ei ia naștere ceva cu totul diferit; omul care muncește poate să integreze în combinații cu totul noi însușirile lor și legile mișcării lor, să le împrumute funcții și moduri de a acționa cu totul noi. Dar, întrucât toate acestea nu se pot petrece decât în plină imanență ontologică a legilor naturii, singura modificare posibilă a categoriilor naturii este că — în sens ontologic — ele sînt instituite; faptul că sînt instituite mijlocește subordonarea lor față de instituirea teleologică determinantă, avînd, totodată, urmarea că din întrepătrunderea instituită a cauzalității și teleologiei ia naștere un obiect, un proces etc. unitar și omogen.

Natură și muncă, mijloc și scop produc, prin urmare, în acest fel ceva intrinsec omogen: procesul muncii, iar în final produsul muncii. Înlăturarea eterogenităților prin unitatea, omogenitatea instituirii are însă limite bine determinate. Nu ne referim deloc la faptul de la sine înțeles, arătat anterior, că omogenitatea presupune cunoașterea justă a conexiunilor cauzale neomogene din realitate. Dacă acestea din urmă sînt înțelese greșit în procesul de investigație, atunci — în sens ontologic — ele

---

<sup>9</sup> Hegel. *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig 1932, II. p. 198 ș.u.

nu pot fi cîtuși de puțin instituite ; ele rămîn în continuare active în modul lor natural, iar instituirea teleologică se înlătură pe sine însăși prin faptul că este redusă — ca irealizabilă — la o stare de conștiință neputincioasă în raport cu natura. Putem sesiza aici direct deosebirea dintre instituirea în sens ontologic și instituirea în sens gnoseologic. Gnoseologic, o instituire greșită în raport cu obiectul rămîne totuși o instituire, chiar dacă trebuie să i se admită falsitatea sau eventual doar caracterul incomplet. Instituirea ontologică a cauzalității în complexul unei instituirii teleologice trebuie să-și cuprindă însă just obiectul, iar în caz contrar ea nu este, sub acest raport, cîtuși de puțin o instituire. Pentru a evita însă o hipertrofie care să genereze un neadevăr, este nevoie totuși de o delimitare dialectică a afirmației de mai sus. Întrucît fiecare obiect al naturii, fiecare proces al ei reprezintă o infinitate intensivă de proprietăți, de raporturi reciproce cu lumea înconjurătoare etc., cele spuse mai sus se referă doar la acele momente ale infinității intensive care au o importanță pozitivă sau negativă pentru instituirea teleologică. Dacă pentru îndeplinirea muncii ar fi fost necesară fie și numai o cunoaștere aproximativă a acestei infinități intensive ca atare, munca nu ar fi putut niciodată să ia naștere pe treptele primitive ale observării naturii (nemaivorbind de cunoașterea în sens conștient). Această stare de fapt este demnă de observat nu numai pentru că în ea e conținută posibilitatea obiectivă a dezvoltării ascendente nelimitate a muncii, ci și deoarece din ea rezultă limpede că o instituire corectă, o instituire care cuprinde adecvat momentele cauzale necesare pentru scopul dat, deci, așa cum se cere, concret pentru instituirea concretă a scopului, rămîne realizabilă cu succes chiar și în cazurile în care reprezentările generale despre obiectele, conexiunile, procesele etc. din natură sînt în totalitatea lor încă pe deplin necorespunzătoare ca cunoștințe despre natură. Această dialectică dintre corectitudinea riguroasă în domeniul îngust al instituirii teleologice concrete și puternica falsitate posibilă în sesizarea naturii în deplina ei ființare-în-sine are pentru domeniul muncii o amplă semnificație, de care mai târziu ne vom ocupa mai amănunțit.

Omogenizarea scopului și mijlocului, despre care am vorbit anterior, trebuie să fie însă limitată dialectic, implicit concretizată și dintr-un alt punct de vedere. Deja dubla socialitate a instituirii scopului — care ia naștere dintr-o nevoie socială, după cum totodată are menirea să o satisfacă, în timp ce caracterul natural al substratului mijloacelor de înfăptuire a acestei instituirii a scopului conduce practica într-un mediu și într-o activitate cu totul altfel structurate — dă naștere unei eterogenități de principiu între scop și mijloc. Depășirea ei prin omogenizarea instituirii ascunde în sine, după cum am văzut deja, o problemă importantă, care ne arată că simpla subordonare a mijloacelor față de scop nu e chiar atât de simplă cum pare a fi la prima vedere. Nu trebuie niciodată să uităm faptul elementar că realizabilitatea sau zădărnicia instituirii scopului depinde întru totul de măsura în care s-a reușit prin investigarea mijloacelor să se preschimbe cauzalitatea naturală într-una — ontologic vorbind — instituită. Instituirea scopului își are sursa într-o nevoie social-umană; pentru ca ea să devină totuși o adevărată instituire, trebuie ca cercetarea mijloacelor, adică cunoașterea naturii, să fi atins o anumită treaptă pe măsura lor; dacă aceasta încă nu este atinsă, instituirea scopului rămîne doar un simplu proiect utopic, un fel de vis, așa cum zborul oamenilor a rămas un vis începînd de la Icar pînă la Leonardo da Vinci și încă mult după aceea. Prin urmare, punctul în care munca se dovedește în interdependență cu apariția gîndirii științifice și cu dezvoltarea ei din perspectiva ontologiei existenței sociale este tocmai acel domeniu pe care l-am desemnat ca investigarea mijloacelor. Am amintit deja principiul noului, care e prezent și în cea mai primitivă teleologie a muncii. Acum putem adăuga că neconținutul producere a noului, prin care în muncă apare, după cum s-ar putea spune, categoria zonală\* a socialului, prima ei desprindere clară de naturalul pur, este conținută în acest mod de a apărea și de a se dezvolta al muncii. Acest fapt are drept consecință că în orice

---

\* În manuscrisul autorului nu este clar dacă cuvîntul respectiv este *Gebietskategorie* (categorie zonală) sau *Geburtskategorie* (categorie genetică).

proces de muncă singular și corect scopul domină și dirijează mijloacele. Când însă ne referim la procesele de muncă în continuitatea și dezvoltarea lor istorică înăuntrul complexelor reale ale existenței sociale, apare o anumită inversare a acestui raport ierarhic, evident nu absolută și totală, totuși de cea mai mare importanță pentru dezvoltarea societății și a umanității. Întrucât cercetarea naturii, indispensabilă muncii, este axată pe elaborarea mijloacelor, acestea constituie vehiculul principal al garanției sociale a fixării rezultatelor proceselor de muncă, a continuității experienței în muncă și, în sfârșit, îndeosebi, a perfecționării muncii. Ca urmare, pentru existența socială însăși această cunoaștere cât mai adecvată, care stă la baza mijloacelor (uneltelor), este adeseori mai importantă decât o oarecare satisfacere a necesităților (instituirea scopului). Este o conexiune pe care încă Hegel a cunoscut-o corect. În această privință, el spune în *Logica* sa : „*Mijlocul* însă este termenul mediu exterior al silogismului în care constă înfăptuirea scopului ; mijlocul e acela în care se manifestă raționalitatea scopului ca una ce se conservă în *acest alt ceva exterior* și tocmai datorită acestei exteriorități. Iată de ce *mijlocul* este *superior* scopurilor *mărginite* ale finalității *exterioare* ; *plugul* e mai demn de considerație decât sînt nemijlocite foloasele pe care el ni le procură și în scopul cărora el există. *Unealta* se păstrează, în timp ce satisfacțiile nemijlocite trec și sînt uitate. Datorită uneltelor sale are omul putere asupra naturii exterioare, chiar dacă, prin scopurile pe care le urmărește, el îi este mai curînd subordonat“<sup>10</sup>.

Noi am mai expus, dealtfel, această suită de idei în capitolul despre Hegel ; considerăm că repetarea ei nu este superfluă, deoarece în ea sînt clar exprimate unele momente foarte importante ale acestei interdependențe. În primul rînd, Hegel reliefează aici, în genere pe drept, durata mai mare a mijloacelor în raport cu scopurile nemijlocite, cu realizarea acestora. Evident, în realitate, această opoziție e departe de a fi atît de tranșantă cum o prezintă Hegel. Căci, deși „satisfacțiile nemijlocite“

---

<sup>10</sup> Hegel. *Știința logicii*, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 749.

singulare „trec și sînt uitate“, satisfacerea nevoilor în societatea luată ca un întreg are, de asemenea, durată și continuitate. Dacă ne reamintim legătura reciprocă dintre producție și consum înfățișată în capitolul despre Marx, devine vizibil că producția nu numai că se menține și se reproduce, ci, totodată, are și o anume influență asupra consumului. Desigur, în această interacțiune, momentul precumpănitor, după cum am văzut acolo, este producția (aici, mijlocul în instituirea teleologică), dar opoziția hegeliană, datorită contrapunerilor ei prea tranșante, trece oarecum pe lîngă semnificația ei reală. În al doilea rînd, și tot pe drept, în legătură cu mijlocul se evidențiază momentul dominației „asupra naturii exterioare“, împreună cu de asemenea justificata limitare dialectică că omul în fixarea scopului îi este, totuși, subordonat. Aici, expunerea lui Hegel trebuie concretizată, căci această subordonare se referă într-adevăr la natură — omul, după cum am arătat, nu poate să-și fixeze decît scopuri pentru a căror realizare posedă efectiv mijloacele —, pe cînd în ultimă instanță e vorba de fapt despre o dezvoltare socială, despre complexul pe care Marx îl caracterizează drept schimbul de substanțe al omului, al societății cu natura, unde neîndoielnic momentul social trebuie să devină cel precumpănitor. Astfel, desigur, superioritatea mijlocului este subliniată mai puternic decît la Hegel însuși. În al treilea rînd, ca urmare, mijlocul, respectiv unealta este cea mai importantă cheie pentru cunoașterea acelor etape ale dezvoltării umanității despre care nu posedăm nici un fel de alte documente. În spatele acestei probleme de cunoaștere se ascunde totuși, ca de obicei, o problemă ontologică. Din uneltele pe care adesea săpăturile arheologice le scot la lumină ca aproape unicele documente ale unei perioade total dispărute, putem să aflăm despre viața concretă a oamenilor care le întrebuițau mult mai mult decît pare a fi scris nemijlocit în ele. La baza acestei posibilități stă faptul că la o analiză corectă unealta nu numai că poate dezvălui istoria propriei sale deveniri, ci deschide o perspectivă largă asupra modului de viață, asupra concepției despre lume etc. a celor ce o întrebuițau. În cele ce urmează va trebui să ne ocupăm și noi cu asemenea probleme; aici atragem atenția doar asu-

pra problemei sociale de mare generalitate a retragerii granițelor naturii, problemă pe care Gordon a descris-o exact în analiza olăriei din perioada numită de el revoluția neolitică. El atrage atenția, în primul rînd, asupra punctului central, asupra deosebirii principiale dintre procesul de muncă în olărit și procesul de muncă reclamat de producerea uneltelor de piatră sau os. „În cazul unei unelte de piatră sau de os — spune el în continuare —, libertatea meșterului era limitată de forma și dimensiunile materialului; trebuia să se procedeze prin tehnica tăierii, prin desprinderea unor fragmente. Arta olarului se eliberează de orice limită de acest gen: meșterul modelează argila după plac și poate suprapune elementele fără să se preocupe de soliditatea lipiturilor“. Astfel este clar scos în evidență un punct important al deosebirii dintre două epoci. Și anume este indicată direcția urmată de om pentru a se elibera de dependența față de materialul natural folosit la început și da bucuriilor sale de întrebuințare exact caracteristicile care corespund necesităților sale sociale. Gordon Childe observă, de asemenea, că această retragere a granițelor naturii e un proces treptat. Deși noua formă nu mai este legată de materialul originar, totuși, a luat naștere din premise asemănătoare. „Primele oale imită în chip vizibil recipientele uzuale făcute din alte materiale — tigve, piei, împletituri de nuiele sau de paie, sau chiar din craniile umane“<sup>11</sup>.

În al patrulea rînd, mai trebuie evidențiat că, prin esența ei, cercetarea obiectelor și a proceselor naturale care premerge instituirii cauzalității în făurirea mijloacelor, chiar dacă timp îndelungat acest lucru nu a fost recunoscut conștient, totuși, constă din acte de cunoaștere autentice și prin aceasta conține în mod obiectiv începutul, geneza științei. Și aici e valabilă aprecierea lui Marx: „Ei nu știu acel lucru, dar îl fac“. De consecințele foarte importante ale conexiunilor care iau naștere astfel ne vom ocupa mai jos în acest capitol. Aici putem indica preliminar numai că orice cunoaștere și folosire a unor conexiuni cauzale, deci orice instituire

---

<sup>11</sup> Gordon Childe. *Făurirea civilizației*, București, Editura științifică, 1966, p. 105.

a unei cauzalități reale, figurează, ce-i drept, întotdeauna în muncă, ca mijloc pentru un anumit scop individual, dar au, totuși, obiectiv însușirea de a fi aplicabile la altceva, inclusiv la ceva care în mod nemijlocit este total eterogen. Chiar dacă timp îndelungat acest proces s-a realizat conștient doar pur practic, de fapt cu ocazia fiecărei utilizări reușite într-un nou domeniu se ivesc pe planul gândirii abstracții corecte, a căror structură obiectivă lăuntrică poartă deja amprente importante ale gândirii științifice. Chiar și istoria științei de pînă acum, deși ea pune rareori această problemă în mod cu totul conștient, arată în cît de multe cazuri legități generale de un înalt grad de abstracție au luat naștere din investigarea necesităților practice, din căutarea celui mai bun fel de a le satisface, adică din cercetarea celor mai bune mijloace în muncă. Dar și făcînd abstracție de acest fapt, istoria oferă unele exemple în favoarea faptului că succesele dobîndite în muncă, abstraotizate în continuare — iar noi am indicat deja că astfel de generalizări iau naștere în mod necesar în procesul muncii —, pot să se maturizeze pînă la punctul în care pot deveni bazele unei tratări pur științifice a naturii. De exemplu, este în genere cunoscut că geometria a avut o astfel de geneză. Nu e aici locul să cercetăm mai îndeaproape acest complex de probleme, e suficient să atragem atenția asupra unui caz interesant, pe care ni-l prezintă Bernal, referindu-se la cercetările lui Needham asupra astronomiei antice chineze. El spune că abia după descoperirea roții a devenit posibil să se imite exact mișcarea circulară a cerului în jurul polilor. Se pare că astronomia chineză chiar a pornit de la această idee a rotației. Pînă atunci, bolta cerească era tratată și înțeleasă ca și lumea noastră<sup>12</sup>. Din tendința ei lăuntrică spre autonomizarea investigației mijloacelor în pregătirea și înfăptuirea procesului de muncă iau naștere deci gîndirea orientată științific, iar mai tîrziu diferitele științe ale naturii. Aici nu e vorba, firește, despre o unică geneză a unui nou domeniu de activitate din altul, ci această geneză se repetă — desigur, în forme extrem de diverse

---

<sup>12</sup> Vezi J. D. Bernal. *Știința în istoria societății*, București, Editura politică.

— în întreaga istorie a științei pînă în zilele noastre. Diversele modele de reprezentări care stau la baza ipotezelor cosmologice, fizice etc. sînt, de cele mai multe ori inconștient, codeterminate de reprezentările ontologice ale vieții de toate zilele din acel timp, care, la rîndul lor, sînt în strînsă conexiune cu experiențele de muncă, cu metodele de muncă și cu rezultatele muncii din acea vreme. Unele mari cotituri în știință își au rădăcina în imagini despre lume oferite de viața cotidiană (de muncă) care s-au născut treptat, dar care, ajunse la o anumită treaptă, apar ca fiind de o calitate radical nouă. Deși situația cea mai frecventă din timpurile noastre, cînd științe deja diferențiate și profund organizate fac munca preliminară pentru industrie, ascunde multora acest fapt, ea nu-i modifică în mod esențial ontologic realitatea; ar fi chiar interesant să se urmărească mai îndeaproape ontologic-critic influențele acestui mecanism pregătitor asupra științei.

Chiar și descrierea pe care am făcut-o pînă acum muncii, și care e departe de a fi desăvîrșită, arată că, în comparație cu formele anterioare de existență, a anorganicului și a organicului, odată cu munca a apărut în ontologia existenței sociale o categorie calitativ nouă. Această noutate constă în înfăptuirea instituirii teleologice ca produs adecvat, gîndit și voit. În natură nu există decît realități și o neînteruptă schimbare a diverselor lor forme concrete, o altă ființare concretă a lor. Tocmai teoria marxistă a muncii ca singura formă existentă a unei ființări ivite teleologic întemeiază, chiar prin aceasta, pentru prima oară, specificul existenței sociale. Căci dacă diversele teorii idealiste sau religioase despre dominația universală a teleologiei ar fi juste, atunci această deosebire — dacă gîndim pînă la capăt — nici n-ar mai exista. Fiecare piatră, fiecare muscă ar fi, de asemenea, o realizare a „muncii“ lui Dumnezeu, a spiritului lumii etc., așa cum este realizarea anterior amintită a instituirilor teleologice înfăptuite de om. Dar, în mod consecvent, odată cu aceasta ar trebui să dispară deosebirea ontologică hotărîtoare dintre societate și natură. Dacă filozofiile idealiste tind, totuși, către un dualism, ele pun în contrast în mod precumpănitor funcțiile aparent pur spirituale ale conștiinței oamenilor, apa-



rent desprinse total de realitatea materială, cu lumea existenței pur materiale. Nu este de mirare că, în aceste condiții, terenul propriu activității omului — schimbul de materii cu natura din care el ia naștere și pe care el o stăpânește din ce în ce mai mult prin practica sa și, în primul rînd, prin munca sa — ajunge să fie nesocotit și că deci singura activitate omenească corect înțeleasă pare ontologic să cadă de-a gata din cer, că e concepută ca „supratemporală“, ca „atemporală“, ca o lume a trebuiei (*Sollen*) în opoziție cu existența. (Despre geneza reală a obligației din teleologia muncii vom vorbi puțin mai departe.) Contradicțiile acestei concepții cu rezultatele ontologice ale științei moderne sînt atît de evidente, încît nu mai trebuie să fie expuse în amănunt. Să încerce cineva, de pildă, să aducă la unison ontologic teza existențialistă despre „arunoarea (*Geworfenheit*) în lume“ cu imaginea științei despre apariția omului. Realizarea, dimpotrivă, produce atît legătura genetică, cît și deosebirea și opoziția ontologică esențială: activitatea ființei naturale om dă naștere, pe baza existenței anorganice și a celei organice și provenind din ele, unei trepte specific noi, mai complicate și mai complexe a existenței, anume existența socială. (Faptul că unii gînditori însemnați au reflectat încă în antichitate asupra specificității practicii și a realizării noului în cadrul ei și că au recunoscut cu perspicacitate unele dintre determinațiile ei nu schimbă nimic esențial în această situație de ansamblu.)

Realizarea ca o categorie a noii forme de existență ne indică, totodată, o consecință importantă: odată cu apariția muncii, conștiința omului încetează să mai fie, în sens ontologic, un epifenomen. Deși conștiința animalelor, îndeosebi a celor superioare, pare să fie un fapt de netăgăduit, ea este, totuși, numai un moment palid, subordonat al procesului lor de reproducție, care are o fundamentare biologică și se desfășoară conform legilor biologiei. Și anume nu doar în reproducția filogenetică, unde este absolut evident că această reproducție — după legi pe care astăzi încă nu le înțelegem științific și pe care trebuie să le luăm la cunoștință numai ca fapte ontologice — se petrece fără vreo participare a conștiinței, ci și în procesul de reproducție ontogenetic. Pe

acesta din urmă începem să-l considerăm pe măsură ce începem să înțelegem conștiința animală ca produs al diferențierii biologice, al complexității crescînde a organismelor. Interacțiunile organismelor primitive cu mediul lor au loc precumpănitor pe baza legităților biofizice și biochimice. Cu cît un organism animal are o structurare mai avansată, mai complexă, cu atît mai mult are el nevoie de organe mai fine, mai diferențiate pentru a se menține în corelația cu mediul său, pentru a se putea reproduce. Nu este aici locul să expunem, fie măcar și schematic, această dezvoltare (dealtfel, e un domeniu în care autorul nici nu se consideră competent) ; trebuie doar să arătăm că dezvoltarea treptată a conștiinței animale, începînd cu formele de reacție biofizice și biochimice, trecînd prin excitațiile și reflexele mijlocite de nervi și pînă la cea mai înaltă treaptă atinsă, rămîne permanent închisă în limitele reproducției biologice. Ea prezintă, desigur, o elasticitate mereu crescîndă în reacțiile la mediu și la eventualele lui schimbări ; acest lucru apare foarte clar la anumite animale domestice sau în experimentele cu maimuțe. Totuși, nu trebuie uitat că, așa cum am mai arătat, în aceste cazuri apare pentru animale un mediu de securitate care nu există niciodată în mod normal, iar pe de altă parte, nu trebuie uitat că în asemenea cazuri inițiativa, conducerea, procurarea de „unelte“ etc. pornește întotdeauna de la om, și niciodată de la animale înseși. În cadrul natural, conștiința animală nu trece niciodată dincolo de o servire mai bună a existenței biologice și a reproducției, fiind deci — considerată ontologic — un epifenomen al existenței organice.

Abia în muncă, în instituirea scopului și a mijloacelor lui ajunge conștiința, printr-un act autocondus, anume instituirea teleologică, să nu se mai adapteze pur și simplu la mediul înconjurător — adaptare de care țin și acele activități ale animalelor care schimbă natura în mod obiectiv, dar neintenționat —, ci să înfăptuiască în natură schimbări imposibile pentru natura însăși și deci de neconceput. Realizarea devenind acum un principiu transformator, creator de forme noi în natură, conștiința, care a dat impuls și orientare acestui proces, nu mai poate fi ontologic un epifenomen. Odată cu

această constatare materialismul dialectic se desparte de cel mecanicist. Căci acesta din urmă recunoaște drept realitate obiectivă numai natura în legitatea ei. Iar Marx realizează cu multă hotărîre separarea noului materialism de cel vechi, a celui dialectic de cel mecanicist, în cunoscutele sale *Teze despre Feuerbach*: „Principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplantării*, și nu ca *activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv. De aceea latura *activă* a fost dezvoltată abstract nu de materialism, ci de idealism, care, firește, nu cunoaște activitatea reală, sensibilă ca atare. Feuerbach vede obiecte sensibile, realmente deosebite de obiectele gîndite; dar activitatea omenească el nu o ia ca activitate *obiectivă*“. În continuare, el arată clar că realitatea gîndirii, care nu mai are caracterul epifenomenal al conștiinței, este detectabilă și demonstrabilă numai în practică: „Controversa în jurul realității sau nerealității gîndirii oare se rupe de practică este o chestiune pur *scolastică*“<sup>13</sup>. Faptul că am prezentat munca aici ca forma originală a practicii corespunde într-un totuși spiritului acestor teze ale lui Marx; Engels însuși, cu cîteva decenii mai tîrziu, recunoaște tocmai în muncă motorul determinant al devenirii umane a omului. Evident, această aserțiune a noastră nu este deocamdată mai mult decît o declarație, desigur, o declarație a cărei simplă formulare corectă deja cuprinde și chiar pune în lumină unele determinații hotărîtoare ale complexului obiectiv despre care e vorba. Bineînțeles însă că acest adevăr nu se poate confirma și dovedi drept atare decît explicitîndu-l cît mai amănunțit posibil. Chiar și simplul fapt că în lumea realității pătrund ca forme de obiectualitate noi, nederivabile din natură, realizări (rezultate ale practicii omenești în muncă) care sînt totuși și tocmai ca atare realități în aceeași măsură ca și produsele naturii dovedește deja pe această treaptă incipientă justetea aserțiunii noastre.

---

<sup>13</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 575.

De modurile concrete de apariție și manifestare ale conștiinței, ca și de modul concret de a fi al calității ei neepifenomenale ne vom mai ocupa mult în acest capitol și în următoarele. Acum poate fi indicată — deocamdată doar într-un mod extrem de abstract — numai problema fundamentală. Este vorba aici despre interdependența indestructibilă a două acte care în sine sînt eterogene, dar care, totuși, în noua lor conexiune ontologică alcătuiesc complexul propriu-zis al muncii și care, după cum vom vedea, constituie fundamentul ontologic al practicii sociale, ba chiar în general al existenței sociale. Cele două acte eterogene la care ne referim sînt: pe de o parte, reflectarea cît mai exact cu putință a realității luate în considerare, iar pe de altă parte, instituirea lanșurilor cauzale aferente, care, după cum știm, sînt indispensabile pentru realizarea instituirii teleologice. Această primă descriere a fenomenului va arăta că cele două moduri eterogene de a considera realitatea, atît fiecare în parte, cît și în conexiunea lor inevitabilă, constituie baza specificității ontologice a existenței sociale. Dacă începem, așadar, analiza noastră cu reflectarea, se vădește deîndată o separație precisă între obiecte, care există independent de subiect, și subiecte, care le reproduc pe primele cu o aproximație mai mult sau mai puțin corectă prin acte de conștiință și pot să și le însușească **spiritual**. Această separație, devenită conștientă, între subiect și obiect este un produs necesar al procesului muncii și, totodată, baza pentru modul de existență specific uman. Dacă subiectul, desprins în conștiință de lumea obiectelor, n-ar fi capabil să o contemple, să o reproducă așa cum e ea în sine, atunci nu s-ar ajunge niciodată la acea instituire a țelului pe care se bazează și cea mai primitivă muncă. Firește, și animalele se află într-o corelație cu mediul lor, corelație care devine din ce în ce mai complicată, fiind, în cele din urmă, mijlocită printr-un fel de conștiință. Deoarece aceasta rămîne prinsă, totuși, în domeniul biologicului, la animale nu poate să apară niciodată o separație și opunere a subiectului și obiectului ca la oameni. Animalele reacționează cu multă siguranță la ceea ce în mediul lor vital obișnuit este folositor sau periculos. Am citit, de pildă, odată despre o specie de gîște sălbatice asiatice

care nu numai că recunosc de la depărtare păsările de pradă în general, ci deosebesc precis și diferitele specii de păsări de pradă, reacționând diferit față de aceste specii diferite. De aici nu rezultă însă în nici un caz că ele ar deosebi aceste specii și conceptual, așa cum face omul. Este foarte problematic că în împrejurări total diferite aceste găște sălbatice — dacă, de pildă, păsările de pradă le-ar fi fost prezentate experimental stînd liniștite în apropiere — le-ar mai fi identificat cu imaginea de la distanță și cu amenințarea unei primejdii. Dacă vrem să aplicăm categorii ale conștiinței umane la lumea animală, ceea ce nu se poate întîmpla nicio dată decît introducînd o notă de arbitrar, atunci se poate spune că în cel mai bun caz animalele cele mai evaluate își pot forma despre cele mai importante aspecte ale mediului lor reprezentări, dar nicio dată concepte. Desigur, termenul de reprezentare trebuie folosit cu cuvenita rezervă, deoarece acolo unde domeniul conceptelor s-a format deja, acesta are o retroacțiune asupra percepției și reprezentării. La origine, această primenire are și ea loc sub influența muncii. Gehlen, de pildă, ne atrage atenția foarte just asupra faptului că la om are loc o anumită diviziune a muncii simțurilor în cadrul percepției, că el este în stare să ia act pur vizual de însușiri ale lucrurilor pe care ca ființă biologică le putea cuprinde doar prin simțul tactil<sup>14</sup>.

Despre celelalte consecințe ale acestei orientări a dezvoltării omului prin muncă va trebui să mai adăugăm multe în contexte ulterioare. Pentru a scoate limpede în evidență această nouă structură de bază care ia naștere prin muncă, trebuie să ne limităm aici la faptul că în reflectarea realității, ca premisă pentru scopul și mijlocul muncii, se realizează o separație, o desprindere a omului de mediul său, o distanțare care se evidențiază clar în opunerea obiectului și subiectului. În reflectarea realității, imaginea se desprinde de realitatea reflectată, închegîndu-se într-o „realitate” proprie în conștiință. Am pus cuvîntul realitate între ghilimele deoarece în conștiință realitatea este doar reprodusă; apare o nouă formă de obiectualitate, dar nici o realitate și — toc-

---

<sup>14</sup> A. Gehlen. *Der Mensch*, Bonn, 1950, p. 43 și 67.

mai ontologic — este imposibil ca ceea ce e reprodus să fie de același fel, cu atât mai puțin identic, cu reproducerea. Dimpotrivă. Ontologic, existența socială se împarte în două momente eterogene, care din punctul de vedere al existenței nu numai că se opun eterogen unul altuia, ci sînt chiar contrarii: existența și reflectarea ei în conștiință.

Această dualitate este un fapt fundamental al existenței sociale. În comparație cu aceasta, treptele anterioare ale existenței sînt strict unitare. Continua și indisolubila raportare a reflectării la existență, acțiunile ei asupra existenței, încă în muncă, dar și mai reliefate în mijlociri mai îndepărtate (care pot fi expuse abia mai târziu), determinarea reflectării de către obiectul ei etc. nu pot niciodată să înlăture pe deplin această dualitate fundamentală. Cu această dualitate omul se desprinde din lumea animalelor. Cînd Pavlov descrie cel de-al doilea sistem de semnalizare, propriu numai omului, el arată just că numai acest sistem se poate îndepărta de realitate și poate greși în redarea ei. Acest fapt este posibil doar pentru că reflectarea se axează asupra întregului obiect, care este independent de conștiință și infinit în mod constant intensiv, încearcă să-l cuprindă în existența lui în sine și tocmai din cauza distanței aici necesare, care se instituie singură, poate să greșescă. Acest lucru se referă, fără doar și poate, nu numai la stadiile incipiente ale reflectării. Chiar atunci cînd au apărut deja construcții ajutătoare complicate și închise omogen în sine pentru sesizarea realității prin reflectare, cum ar fi matematica, geometria, logica etc., această posibilitate a greșelii rămîne neschimbată ca urmare a distanțării; anumite posibilități inițiale de eroare sînt, ce-i drept, relativ înlăturate, însă în locul lor apar altele mai complicate, tocmai datorită sistemelor de mijlocire care măresc distanțarea. Pe de altă parte, din această distanțare și obiectivare rezultă că reproducerile nu pot fi niciodată copii cvasifotografice, mecanic fidele ale realității. Ele sînt întotdeauna determinate de instituirile de scopuri, prin urmare, exprimîndu-ne genetic, de către reproducția socială a vieții, originar de către muncă. În lucrarea mea *Specificul esteticului*, analizînd gîndirea de toate zilele, am arătat orientarea aceasta concret teleo-

logică a reflectării. S-ar putea spune că aici poate fi găsită sursa rodniciei ei, a tendinței ei neconținute către descoperirea noului, pe când obiectivarea evocată anterior este activă corectiv într-o direcție contrară. Rezultatul este deci, ca întotdeauna în cazul complexelor, un produs al interacțiunii contrariilor. Cu toate cele spuse, totuși, încă n-am făcut pasul hotărâtor spre înțelegerea raportului ontologic dintre reflectare și realitate. Reflec-tarea are aici o poziție contradicție specifică : pe de o parte, ea este contrariul strict al oricărei existențe. Tocmai pentru că e reflectare, ea nu este existență. Pe de altă parte și totodată, ea este vehiculul apariției noii obiectualități în existența socială, al reproducerii acesteia pe aceeași treaptă sau pe una superioară. Prin aceasta, conștiința care reflectă realitatea dobândește un anumit caracter de posibilitate. După cum cititorul își poate aminti, Aristotel susține punctul de vedere că un arhitect, chiar atunci când nu clădește, rămîne totuși, în virtutea posibilității (*dynamis*), un arhitect, pe când Hartmann se referă la șomer, în cazul căruia această posibilitate își evidențiază reala ei nulitate, și anume că el nu este în stare să muncească. Exemplul dat de Hartmann este foarte instructiv, deoarece ne arată cum el, rămî-nînd în captivitatea unor reprezentări unilaterale și strîmte, trece fără să-și dea seama pe lîngă problema reală care se pune în acest caz. Și anume, este neîndoicnic că în timpul unei adînci crize economice numeroși muncitori nu au posibilitatea faptică de a obține de lucru, dar tot atît de cert este — și aici rezidă adîncă intuire a adevă-rului în concepția aristotelică a *dynamis*-ului — că, în condițiile unei evoluții favorabile a conjuncturii, mun-citorul este oricînd în stare să-și reia vechea sa muncă. Cum ar putea fi altfel determinată calitatea sa, din punc-tul de vedere al unei ontologii a existenței sociale, decît prin aceea că el, ca urmare a educației sale, a vieții sale, a experiențelor sale etc., rămîne și ca șomer — în vir-tutea *dynamis*-ului său — un muncitor? Prin aceasta nu se naște deloc acea „existență fantomatică a posibilității“, de care se teme Hartmann, căci șomerul (împreună cu imposibilitatea reală de a găsi de lucru) este tot atît de mult un muncitor existent, potențial ca și în cazul reali-zării năzuințelor sale de a găsi de lucru. Este vorba doar

de a înțelege faptul că Aristotel, în năzuința lui largă și adâncă, universală și multilaterală, de a cuprinde filozofic întreaga realitate, sesizează fenomene în fața cărora Hartmann, în pofida unor considerații juste în anumite probleme, rămîne neajutorat drept urmare a faptului că este captivul unor prejudecăți logic-gnoseologice. Faptul că la Aristotel această categorie a posibilității, din cauza falselor sale opinii despre caracterul teleologic atât al realității nesociale, cât și al societății ca totalitate, funcționează deseori confuz nu schimbă nimic esențial dacă știm să deosebim realul ontologic de simplele proiecții în forme de existență nestructurate teleologic. S-ar putea, desigur, spune că capacitățile dobândite de a munci rămîn, totuși, însușiri ale muncitorului șomer, la fel ca alte însușiri ale oricărui existent care, de pildă, în natura anorganică nu dobîndesc adesea timp îndelungat nici un fel de eficiență actuală și totuși rămîn însușiri ale respectivului existent. Asupra raportului, a interdependenței dintre însușire și posibilitate am mai atras atenția în repetate rînduri. Acest lucru ar fi fost poate suficient pentru respingerea poziției lui Hartmann, totuși, nu este suficient pentru a înțelege caracteristica specifică a posibilității care se manifestă aici și pe care este axată concepția aristotelică a *dynamis*-ului. Este interesant că punctul de legătură îl putem găsi la Hartmann însuși. În analiza existenței biologice, el indică, așa cum am constatat, că capacitatea de adaptare a unui organism depinde de labilitatea lui, cum a numit Hartmann această însușire. Că ocupîndu-se de această problemă Hartmann nu atinge problema posibilității, nu are aici nici o importanță. Firește, am putea desemna și această caracteristică a organismului ca o însușire a lui, iar astfel să declarăm că problema posibilității a fost soluționată și aici. Dar prin aceasta ar fi ocolit însuși simburile problemei de care ne ocupăm. Nu este vorba aici de faptul că deocamdată această labilitate e cognoscibilă nu în prealabil, ci abia *post festum*, căci problema dacă ceva — în sens ontologic — este cognoscibil e indiferentă față de problema dacă, din acest punct de vedere, acel ceva este un existent. (Realitatea ontologică a simultaneității a două întîmplări nu are nimic de-a face cu faptul că sîntem sau nu în stare să măsurăm această simultaneitate.)



Modul nostru de punere a problemei a răspuns la această întrebare ontologică în sensul că reflectarea, considerată tocmai ontologic, nu este în sine existență, deci nici o „existență fantomatică“, deoarece ea nu e pur și simplu nici un fel de existență. Și totuși, ea este neîndoielnic premisa hotărâtoare pentru instituirea de serii cauzale, și anume tocmai în sens ontologic, și nu în sens gnoseologic. Paradoxul ontologic care ia naștere astfel încercă să-l lămurească concepția aristotelică a *dynamis*-ului în raționalitatea ei dialectică. Aristotel recunoaște just caracterul ontologic al instituirii teleologice atunci când leagă indestructibil esența ei cu concepția *dynamis*-ului, și aceasta întrucât el definește putința (*dynamis*) drept „capacitatea de a duce un lucru la bun sfârșit și de a-l săvârși după propria voință“, iar tot acolo concretizează această definiție în felul următor: „Căci noi atribuim calitatea de a fi o putință chiar faptului că un lucru suferă o influență, indiferent de felul acestei influențe, dar în alte cazuri spunem că el suferă de felul acestei influențe, iar în alte cazuri spunem că el suferă aceeași influență numai dacă ea contribuie la îmbunătățirea lucrului în discuție. Putință se mai numește apoi capacitatea de a duce un lucru la bun sfârșit și de a-l săvârși după propria voință, căci se întâmplă că noi, când unii merg sau vorbesc numai, dar nu fac acest lucru cum trebuie sau cum și-au propus, nu recunoaștem unor astfel de oameni putința de a vorbi sau de a merge“<sup>15</sup>. Aristotel vede clar toate paradoxurile ontologice ale acestei situații; el stabilește „că, în raport cu substanța, actul precedă substanța“ și punctează hotărât problema modalității prezentă aici: „orice putință este, totodată, și putința termenului. Ceea ce n-are putința de a exista nu poate exista în nici un caz, dar ceea ce are această putință poate tot așa de bine și să nu existe în act. Deci tot ce are putința de a fi poate sau să fie, sau să nu fie. Așadar, același lucru are putința și de a fi și de a nu fi“<sup>16</sup>.

Am ajunge însă în labirintul unei scolastici sterile dacă i-am cere acum lui Aristotel să „derive“ cu o logică strictă

---

<sup>15</sup> Aristotel. *Metafizica*, București, Editura Academiei, 1965, p. 183.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 298.

„necesitatea“ constelației atât de bine înfățișată de el. Acest lucru este principial imposibil în cazul unei probleme pur ontologice. Anumite confuzii și ca urmare a lor anumite pseudoderivări apar la Aristotel pretutindeni unde vrea să extindă dincolo de practica omenească ceea ce a recunoscut aici atât de just. Fenomenul muncii, cu specificitatea ei, drept categorie centrală dinamic-complexă a unei trepte nou apărute a existenței stă în fața noastră într-o formă clar analizabilă, așa cum a stat și în fața lui Aristotel; este vorba numai de a dezvălui printr-o analiză ontologic corespunzătoare structura dinamică drept complex, ca prin aceasta — potrivit exemplului marxist prin care se arată că anatomia omului ne dă cheia pentru înțelegerea anatomiei maimuței — să putem face inteligibil cel puțin drumul abstract-categorial care ne-a condus pînă aici. Pare a fi foarte probabil că labilitatea caracteristică existenței biologice a animalelor superioare — labilitate pe care și Hartmann a prezentat-o corespunzător semnificației ei — ar putea să constituie o bază pentru aceasta. Dezvoltarea animalelor domestice, continuu și intim legate de om, arată cît de mari sînt posibilitățile pe care poate să le conțină această labilitate. Trebuie însă, totodată, constatat că această labilitate constituie numai o bază generală pentru ca forma cea mai dezvoltată a acestui fenomen să poată pune bazele adevăratei existențe umane printr-un salt constînd în activitatea de instituire desfășurată de omul cel mai primitiv, care se află încă în perioada de trecere dincolo de animalitate. Saltul poate, prin urmare, să devină inteligibil abia *post festum*, chiar dacă însemnate reflecții anterioare, cum ar fi cea nouă formă a posibilității în conceptul aristotelic al *dynamis*-ului, pot arunca multă lumină asupra drumului astfel cognoscibil.

Trecerea de la reflectare ca formă specială a nonexistenței la existența activă și productivă a instituirii conexiunilor cauzale ne oferă o formă desfășurată a *dynamis*-ului aristotelic, pe care o putem defini drept caracterul opțional al oricărei instituirii în procesul muncii. Acesta iese pentru prima dată în evidență în instituirea scopului muncii. Caracterul său poate fi stabilit cel mai bine luînd în considerație cele mai primitive acte de muncă. Cînd omul primitiv alege dintr-o grămadă de pietre o piatră

care pare a fi potrivită scopului său și de lasă pe celelalte deoparte, e clar că ne aflăm în fața unei alegeri, a unei opțiuni. Și anume în sensul că piatra ca obiect existent în sine al naturii anorganice nu este în nici un fel preformată pentru a deveni un instrument al acestei instituirii. Firește, nici iarba nu crește ca să o pască vitele și nici acestea ca să furnizeze carne pentru hrana animalelor de pradă. În ambele cazuri există însă la animalele care se hrănesc o dependență biologică de un anumit fel de hrană, care le determină comportarea cu necesitate biologică. De aceea, conștiința care apare la ele aici este univoc determinată : un epifenomen, dar niciodată o alternativă. Piatra aleasă ca instrument este însă aleasă printr-un act de conștiință care nu mai are caracter biologic. Prin observație și experiență, adică prin reflectare și prin prelucrarea ei conștientă, trebuie recunoscute anumite proprietăți ale pietrei, care o fac potrivită sau nepotrivită pentru activitatea plănuită. Acest act de alegere a unei pietre, care privit din afară apare ca foarte simplu și unitar, este prin structura lui internă extrem de complicat și plin de contradicții. Este vorba aici de două alternative eterogene una față de alta. În primul rând : este oare piatra bine sau rău aleasă pentru scopul fixat ? În al doilea rând : este scopul bine sau rău fixat, adică este oare o piatră în genere un instrument realmente potrivit pentru această instituire de scop ? E ușor de văzut că ambele alternative nu pot lua naștere decît dintr-un sistem dinamic funcțional și dinamic prelucrat al reflectării realității (deci dintr-un sistem de acte neexistente în sine). Dar este tot atît de ușor de văzut că abia cînd rezultatele reflectării neexistente se condensează într-o astfel de practică structurată opțional, abia atunci poate lua naștere dintr-un existent pur natural un existent în cadrul existenței sociale, de pildă un cuțit sau un topor, deci o formă total și radical nouă de obiectualitate a acestui existent. Căci, în existența ei naturală concretă și în modul ei de a fi așa și nu altfel, piatra n-are nimic de-a face nici cu cuțitul și nici cu toporul.

Acest specific al optării iese și mai plastic în evidență pe o treaptă mai înaltă a dezvoltării, și anume atunci cînd piatra nu e doar culeasă și întrebuințată ca instrument al muncii, ci, pentru a fi un mai bun mijloc de

muncă, este supusă unui ulterior proces de prelucrare, Aici, unde munca se realizează într-un sens și mai propriu, opțiunea își dezvăluie și mai limpede adevărata esență : ea nu este un act unic de decizie, ci un proces, un lanț temporar neîntrerupt de opțiuni mereu noi. Oricît de superficial am reflecta la procesul unei munci oarecare — fie ea oricît de primitivă —, trebuie să vedem că niciodată nu poate fi vorba doar de realizarea mecanică a unui scop instituit. În natură, lanțul causal se desfășoară „de la sine“, potrivit propriei necesități naturale lăuntrice a lui „dacă... atunci...“. În muncă, totuși, după cum am văzut, nu numai scopul se instituie teleologic, ci și lanțul causal care îl realizează trebuie să se transforme într-o cauzalitate instituită. Căci atît mijlocul de muncă, cît și obiectul muncii sînt în sine obiecte naturale subordonate cauzalității naturale, care abia în instituirea teleologică, abia prin ea pot dobîndi, deși rămîn obiecte ale naturii, o legitate existentă social în procesul muncii. De aceea se repetă mereu în detaliul procesului de muncă această opțiune : fiecare mișcare în procesul șlefuirii, al dăltuirii etc. trebuie să fie bine gîndită (să se întemeieze pe o reflectare corectă a realității), să fie just orientată spre scopul propus, să fie just executată manual etc. În caz contrar, cauzalitatea instituită poate înceta să acționeze în orice clipă, iar piatra va trebui să devină din nou un existent natural simplu, supus cauzalităților naturale, care nu mai are nimic comun cu mijlocul de muncă sau cu obiectul muncii. Optarea pentru o alternativă are deci în vedere o activitate justă sau greșită pentru chemarea la viață a categoriilor care abia în procesul muncii devin forme ale realității.

Fără îndoială, erorile pot fi de grade foarte diferite, și anume fie sînt corijabile prin actul următor sau prin actele următoare, ceea ce introduce noi opțiuni în lanțul de decizii descris — făcînd ca și aici corectura, ușoară sau grea, realizabilă printr-un act sau printr-un șir de acte, să intervină variat —, fie eroarea săvîrșită poate să zădărnicească întreaga muncă. Opțiunile în procesul muncii nu sînt, prin urmare, nici de același fel și nici de același rang. Ceea ce Churchill spunea cu mult spirit despre cazurile cu mult mai complicate ale practicii sociale, și anume că printr-o decizie se poate intra într-o „perioadă

a consecințelor“, se evidențiază drept caracteristică a structurii oricărei practici sociale deja în cadrul muncii celei mai primitive. Această structură ontologică a procesului muncii ca lanț de opțiuni nu trebuie să fie tulburată de faptul că în cursul dezvoltării, cu siguranță încă pe trepte relativ inferioare ale ei, diferitele opțiuni ale procesului muncii pot deveni prin exercițiu și obișnuință reflexe condiționate și, ca urmare, pot fi în mod conștient săvârșite „inconștient“. Fără a putea intra aici în amănunte în legătură cu alcătuirea și funcția reflexelor condiționate — ele se evidențiază pe treptele mai complicate, atât în munca însăși, cât și în toate domeniile practicii sociale, ca fenomene contradictorii de ordinul rutinei etc. —, trebuie, totuși, să stabilim că orice reflex condiționat a fost inițial obiectul rezolvării unei alternative, și anume atât în dezvoltarea omenirii, cât și la fiecare individ, care nu poate, desigur, să dobândească aceste reflexe condiționate decât prin învățare, exercițiu etc., iar la începutul acestui proces se află tocmai lanțurile de opțiuni.

Opțiunea, de asemenea act al conștiinței, este deci categoria mijlocitoare cu ajutorul căreia reflectarea realității devine vehiculul instituirii unui existent. Aici trebuie subliniat că acest existent este în muncă întotdeauna ceva natural și că această calitate a sa nu poate fi niciodată suprimată pe deplin. Oricât de mari ar putea fi acțiunile transformatoare generate de instituirea teleologică a cauzalităților în procesul muncii, granița naturii poate numai să se retragă, dar niciodată să dispară pe deplin; acest adevăr este valabil atât pentru reactorul atomic, cât și pentru toporul de piatră. Căci — pentru a aminti doar una dintre posibilitățile care apar aici — cauzalitățile naturale sînt subordonate celor instituite prin muncă, dar acțiunea lor nu încetează niciodată pe deplin, întrucît orice obiect natural cuprinde în sine ca posibilități o infinitate intensivă de însușiri. Deoarece acțiunea acestora este total eterogenă în raport cu instituirea teleologică, această acțiune trebuie în numeroase cazuri să evidențieze consecințe opuse instituirii teleologice, ba din cînd în cînd chiar distrugătoare pentru ea (ruginierea fierului etc.). Acest lucru are drept urmare faptul că și după îndeplinirea respectivului proces de muncă opțiunea trebuie să rămînă în funcțiune ca supraveghere,

control, reparație etc., că astfel de instituiri prospective trebuie neîncetat să amplifice opțiunile în instituirea scopului și în realizarea lui. Dezvoltarea muncii contribuie, ca urmare, la fundamentarea tot mai temeinică a caracterului opțional al practicii umane și a comportării omului în raport cu mediul său și cu sine însuși pe rezolvarea de alternative. Depășirea animalității prin saltul spre devenirea omului în muncă, depășirea caracterului epifomenal al determinării pur biologice a conștiinței dobîndesc deci prin dezvoltarea muncii o potențare nestăvilită, o tendință spre universalitatea dominantă. Și aici se evidențiază faptul că noile forme de existență pot să se maturizeze numai transformîndu-se treptat în determinații universale cu adevărat dominante ale propriei lor sfere. În timpul saltului și încă multă vreme după aceea, ele se află într-o constantă competiție cu formele de existență inferioare din care s-au ivit și care — ineluctabil — constituie baza lor materială chiar și atunci cînd procesul de transformare a atins deja un nivel foarte înalt.

Abia privind retrospectiv de aici poate fi apreciat în întreaga sa importanță *dynamis*-ul descoperit de Aristotel ca formă nouă a posibilității. Căci instituirea fondatoare atît a scopului, cît și a mijloacelor atingerii lui capătă tot mai mult în decursul dezvoltării o structură specific fixată, care ar putea da naștere iluziei că ea ar fi deja în sine un existent social. Să ne gîndim la o fabrică modernă. Modelul (instituirea teleologică) este adesea elaborat, discutat și calculat de un colectiv numeros înainte de a putea să ajungă la realizare în producția însăși. Deși în acest fel existența materială a numeroși oameni e bazată pe elaborarea unor asemenea modele, deși procesul de creare a modelelor are de obicei o însemnată bază materială (birouri \*, instalații etc.), modelul rămîne totuși — în sensul aristotelic — o posibilitate, care și ea poate deveni realitate numai prin hotărîrea de înfăptuire bazată pe opțiune, numai prin înfăptuirea însăși, la fel ca în decizia omului primitiv de a alege cutare sau cutare piatră pentru a o folosi ca toporaș sau secure. Ba ceva mai mult, caracterul opțional al hotărîrii de a realiza instituirea teleologică dobîndește în continuare și alte complicații,

---

\* În manuscris, de asemenea : aparat.

care însă nu fac decît să accentueze și mai mult semnificația lui ca salt de la posibilitate la realitate. Să ne gîndim la faptul că pentru omul primitiv obiectul alternativei îl constituia exclusiv utilitatea nemijlocită, pe oînd în dezvoltarea socialității producției, adică a economiei, alternativele dobîndesc o structură tot mai ramificată, mai diferențiată. Dezvoltarea tehnicii are deja drept urmare faptul că proiectul de model trebuie să fie rezultatul unui lanț de opțiuni, dar, oricît de înalt ar fi gradul de dezvoltare a tehnicii (întemeierea ei pe o serie de științe), ea nu poate constitui singurul temei de rezolvare a alternativei. Căci optimumul tehnic elaborat astfel nu coincide în nici un caz de la sine cu optimumul economic. E adevărat că economia și tehnica sînt inseparabil coexistente în dezvoltarea muncii, că se află într-o permanentă interacțiune, dar acest lucru, totuși, nu suprimă cîtuși de puțin eterogeneitatea lor, care, după cum am văzut, se evidențiază în dialectica contradictorie a scopului și mijlocului, ba chiar adeseori întărește caracterul lor contradictoriu. Această eterogeneitate, ale cărei momente complicate nu le putem aborda aici mai în amănunt, are drept urmare faptul că munca, pentru realizarea ei mereu mai bună, mereu mai socializată, și-a creat ca mijloc ajutător știința, dar are drept urmare și faptul că interacțiunea celor două s-a putut realiza întotdeauna numai în cadrul unei dezvoltări neuniforme.

Dacă examinăm acum ontologic un asemenea proiect, este clar vizibil că el prezintă notele esențiale ale posibilității aristotelice, ale puținței : „Tot ce are puțința de a fi poate sau să fie, sau să nu fie“. Marx spune exact în sensul lui Aristotel că în cursul procesului muncii unealta de muncă „s-a transformat și ea din pură posibilitate în realitate“<sup>17</sup>. Oricît de complicat ar fi un proiect, oricît de corectă ar fi reflectarea pe care se bazează elaborarea lui, dacă este respins, el rămîne un nonexistent, deși purta în sine posibilitatea de a deveni un existent. Așadar, numai opțiunea omului (sau a colectivului de oameni), chemat să declanșeze realizarea materială prin muncă, poate să asigure această transformare

---

<sup>17</sup> K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, vol. 1, București, Editura politică, 1972, p. 230.

a potențialului în existent. Acest lucru arată nu numai limita superioară a acestui mod al posibilității de a deveni real, ci și limita inferioară, care determină când și în ce măsură o reflecție conștientă a realității și orientată spre realizare poate deveni o posibilitate în acest sens. Această limită a posibilității nu poate fi în nici un caz redusă la o raționalitate nemijlocită, la nivelul gândirii, la exactitate, originalitate etc. Momentele spirituale ale proiectului instituirii unui scop pentru muncă joacă, firește, în ultimă instanță, un rol important în rezolvarea alternativei; ar fi însă o fetișizare a rațiunii economice dacă am vedea numai în ea motorul saltului de la posibilitate la realitate în domeniul muncii. O astfel de rațiune este un mit, tot așa ca și presupunerea că opțiunile descrise de noi s-ar produce într-un domeniu al libertății pur abstracte. În ambele cazuri trebuie reținut că alternativele axate pe muncă tind spre rezolvare întotdeauna în împrejurări concrete, indiferent dacă e vorba de producerea unui topor de piatră sau de modelul unui automobil care e produs apoi în sute de mii de exemplare. Toate acestea au drept primă consecință faptul că raționalitatea se bazează pe nevoia concretă pe care trebuie să o satisfacă fiecare produs. Componentele care determină această satisfacere a nevoii și implicit reprezentările despre ea determină, de aceea, și alcătuirea proiectului, alegerea și gruparea punctelor de vedere, împreună cu încercarea de a reflecta corect relațiile cauzale ale realizării; pînă la urmă, determinarea își are deci întemeierea în unicitatea realizării planuite. Raționalitatea ei nu poate fi, prin urmare, niciodată absolută, ci este — așa cum se întîmplă totdeauna în încercarea de a realiza ceva — raționalitatea concretă a unei conexiuni de genul „dacă... atunci“. Abia faptul că înăuntrul unui astfel de cadru domină asemenea legături necesare face ca respectiva opțiune să fie una posibilă: ea instituie — înăuntrul acestui complex concret — succesiunea necesară a diferiților pași. S-ar putea, desigur, obiecta că, întrucît opțiunea și predeterminarea se exclud reciproc din punct de vedere logic, prima trebuie să aibă un fundament ontologic în libertatea deciziei. Pînă la un anumit grad, dar numai pînă la un anumit grad, lucrul acesta este just. Pentru a înțelege însă într-adevăr lucru-



rile, nu trebuie să uităm nici o clipă că opțiunea, privită sub orice unghi, nu poate fi decît una concretă : hotărîrea unui om concret (sau a unui grup de oameni concret) asupra celor mai bune condiții concrete de realizare a unei instituirii concrete a scopului. De aici urmează că fiecare opțiune (și fiecare lanț de opțiuni) nu se raportează niciodată în muncă la realitate în general ; ea este o alegere concretă între diferite căi, alegere al cărei scop (în ultimă instanță satisfacerea nevoilor) este produs nu de subiectul care se decide, ci de existența socială în care el trăiește și acționează. Subiectul nu poate să promoveze ca obiect al instituirii scopului său, al opțiunii sale decît anumite posibilități cuprinse și determinate de complexul existențial existent independent de el. Și este, de asemenea, limpede că spațiul de acțiune al deciziei este și el circumscris de către acest complex existențial ; că aici amploarea, profunzimea etc. justetei reflectării realității joacă un rol însemnat, este ceva de la sine înțeles, dar nu schimbă cu nimic faptul că și instituirea seriilor cauzale înăuntrul instituirii teleologice este determinată în ultimă instanță — mijlocit sau nemijlocit — de către existența socială.

Firește, aici rămîne valabil că respectiva hotărîre concretă de instituire teleologică nu poate fi niciodată derivată pe deplin, cu necesitate stringentă \*, din împrejurările anterioare ei. Pe de altă parte, trebuie în orice caz avut în vedere faptul că, dacă se ia în considerație nu un anume act singular de instituire, ci ansamblul acestor acte și interrelațiile lor într-o anume societate, atunci se ajunge neapărat la stabilirea în ele a unor asemănări, convergențe, tipuri etc. tendențiale. Proporția acestor tendințe convergente, respectiv divergente, înăuntrul acestei totalități evidențiază realitatea spațiului de acțiune al instituirii teleologice, de care am amintit. Procesul social real din care iau naștere atît instituirea țelului, cît și găsirea și folosirea mijloacelor determină spațiul de acțiune concret delimitat pentru întrebările și răspunsurile posibile, pentru opțiunile realmente realizabile. Componentele determinante ne apar în acea totalitate mai concret

---

\* În manuscris, de asemenea : anticipat.

și mai strict circumscrise decât în actul de instituire singular, considerat izolat. Prin aceasta, totuși, e înfățișată doar o latură a opțiunii. Chiar și descrierea, oricât de clară, a spațiului de acțiune amintit nu poate să izgonească din lume faptul că în actul optării este cuprins momentul deciziei, al alegerii și că „lăcașul“ și organul acestei decizii îl constituie conștiința umană ; tocmai această funcție ontologică reală desprinde această conștiință din epifenomenalitatea formelor de conștiință animale, determinate integral biologic.

De aceea, într-un anumit sens, aici s-ar putea vorbi despre un germene ontologic al libertății, libertate care a jucat și mai joacă și astăzi un rol atît de mare în disputele filozofice despre om și societate. Specificul unei astfel de geneze ontologice a libertății, care apare pentru prima oară în realitate în opțiunea din procesul muncii, trebuie totuși să fie explicat și mai concret, pentru a nu permite ivirea nici unor ambiguități. Dacă înțelegem munca potrivit caracterului ei originar — ca producătoare de valori de întrebuințare —, drept „eternă“ formă a schimbului de materii dintre om (societate) și natură, formă care se menține mereu, cu toată schimbarea formațiunilor sociale, atunci este clar că intenția care determină caracterul opțiunii, deși este generată de necesități sociale, vizează, totuși, o modificare a obiectelor naturale. În considerațiile noastre de pînă acum ne-am străduit să ne menținem la acest caracter originar al muncii și să păstrăm pentru analize ulterioare formele ei mai dezvoltate și mai complicate, care apar deja odată cu instituirea economico-socială a valorii de schimb și cu interrelațiile acesteia cu valoarea de întrebuințare. Este evident greu cu puțință să menținem peste tot consecvent acest nivel de abstractizare, în sensul lui Marx, fără a antrena în unele analize singulare fapte care presupun deja împrejurări mai concrete, condiționate prin respectiva societate. Așa s-a întîmplat mai înainte, cînd ne-am referit la eterogeneitatea optimumului tehnic și a celui economic ; în cazul respectiv am recurs la o asemenea lărgire a perspectivei numai pentru a arăta, pe baza unui exemplu concret — ca mijloc de înțelegere —, complexitatea momentelor în transformarea posibilității în realitate. Acum însă trebuie să vorbim despre muncă exclusiv în sensul

cel mai strict al cuvîntului, în forma ei originară, ca organ al schimbului de materii dintre om și natură, căci numai astfel pot fi indicate categoriile care rezultă ontologic necesar din această formă primară, categorii care tomai din această cauză fac din muncă un model al practicii sociale în genere. Va fi sarcina unor investigații viitoare, în cea mai mare măsură și cu precădere în domeniul eticii, să indice acele complicații, limitări etc. care apar pe terenul unei societăți sesizate din ce în ce mai mult în totalitatea ei desfășurată.

Astfel înțeleasă, munca evidențiază ontologic două fațete: pe de o parte, la nivelul acestei generalități a ei apare limpede faptul că o practică este posibilă numai ca urmare a unei instituirii teleologice efectuate de un subiect, dar că o asemenea instituire cuprinde în sine o cunoaștere și o instituire a proceselor cauzale naturale ca instituirii. Pe de altă parte, aici e vorba precumpănitor despre un schimb reciproc între om și natură, astfel încît, în analiza instituirii, avem dreptul să ținem seama numai de categoriile derivînd din ea. Vom vedea de îndată că, și dacă ne îndreptăm atenția asupra schimbărilor pe care munca le provoacă în subiectul ei, percepem particularitatea acestui raport dominat de specificitatea noilor categorii emergente, astfel încît și celelalte schimbări extrem de importante din subiect sînt deja produse ale unor stadii din punct de vedere social superioare, mai dezvoltate, care trebuie, desigur, să-și aibă drept premisă ontologică forma lor originară în munca simplă. Am văzut cum categoria nouă hotărîtoare care determină transformarea posibilității în realitate este opțiunea. Care este deci conținutul ontologic esențial? La prima vedere poate să apară surprinzător faptul că punem în lumină ca moment dominant al acestui conținut caracterul lui precumpănitor gnoseologic. Firește, primul impuls spre instituirea teleologică este voința de a-ți satisface trebuințele. Acest impuls mai este însă o trăsătură comună vieții animale și umane. Separarea drumurilor se ivește abia atunci cînd între trebuințe și satisfacerea lor apare munca, instituirea teleologică. Deja în această stare de lucruri, în care e cuprins primul impuls către muncă, reiese clar caracterul ei precumpănitor gnoseologic, căci inserarea muncii ca mijlocitor între trebuință și satisfacerea ei este,

fără îndoială, o victorie a comportării conștiente asupra simplei spontaneități a instinctualului biologic.

Și mai limpede se reliefează această situație când mijlocirea se realizează prin lanțul de opțiuni al muncii. Cel ce muncește trebuie în mod necesar să tindă spre succes în activitatea sa. Acest succes poate însă să-l dobândească numai când atât în fixarea scopului, cât și în alegerea mijloacelor tinde mereu să înțeleagă în existența sa în sine obiectivă tot ceea ce este legat de muncă și să se comporte față de scopul și de mijloacele sale corespunzător existenței lor în sine. Aici nu este cuprinsă numai intenția spre reflectarea obiectivă, ci și străduința de a înlătura tot ceea ce e doar instinctiv, afectiv etc. și care ar putea tulbura înțelegerea obiectivă. Prin aceasta ia naștere dominația conștiinței asupra instinctualului, a ceea ce e de ordinul cunoașterii asupra a ceea ce e doar de ordinul emoției. Evident, prin aceasta nu trebuie înțeles că munca emergentă a omului primitiv s-ar fi desfășurat chiar în formele conștiinței din zilele noastre. Acele forme de conștiință sînt, fără îndoială, într-atîta de deosebite calitativ de cele din zilele noastre, încît nici nu sîntem în stare să le reconstruim. Totuși, după cum am arătat, ține de premisele obiective, existențiale ale muncii faptul că numai o reflectare corectă a realității, așa cum este ea în sine, independent de conștiință, poate asigura realizarea cauzalităților naturale eterogene indiferente față de instituirea scopului, preschimbarea lor în cauzalități instituite, care slujesc instituirea teleologică. Opțiunile concrete ale muncii în determinarea scopului, ca și în realizarea lui cuprind deci totdeauna, în ultimă instanță, înainte de orice, o alegere între just și fals. Aceasta constituie esența ontologică a muncii, puterea ei de a transforma de fiecare dată *dynamis*-ul aristotelic într-o realizare concretă. Această valență gnoseologică primară a opțiunilor muncii este deci un fapt de nesuprimat, este chiar faptul ontologic de a fi tocmai așa al muncii; acest lucru poate fi cunoscut ontologic independent de formele de conștiință în care se realizează originar și în care e posibil să se mai realizeze încă mult timp.

Această transformare a subiectului muncii — propriu-zisa devenire umană a omului — este consecința existen-

țială necesară a acestui fapt obiectiv de a fi tocmai așa al muncii. În definiția sa dată muncii, al cărei text a fost deja citat de noi, Marx vorbește și despre influența determinantă a muncii asupra subiectului uman. El arată că omul, acționând asupra naturii, se schimbă el însuși, „el transformă totodată propria sa natură. El dezvoltă forțele ei latente și își subordonează jocul forțelor ei”<sup>18</sup>. Aceasta înseamnă înainte de toate, lucru despre care trebuia vorbit deja cu prilejul analizei obiective a muncii, o dominație a conștiinței asupra a ceea ce e doar instinctual-biologic. Acest fapt, privit din perspectiva subiectului, are drept urmare o continuitate mereu reînnoită a acestei dominații, și anume o continuitate care în fiecare act de muncă se ivește ca o nouă problemă, ca o nouă alternativă și care întotdeauna, atunci când muncii îi este dat să reușească, trebuie să se încheie cu victoria unei înțelegeri corecte asupra a ceea ce e doar instinctiv. Căci, așa cum existența naturală a pietrei este total eterogenă față de folosirea ei ca cuțit sau topor și poate suferi această prefacere numai ca urmare a instituirii unor lanțuri cauzale just înțelese de către om, tot așa stau lucrurile cu mișcările inițial biologic-instinctive și la omul însuși. Aceste mișcări, omul însuși trebuie să le gândească în mod special pentru munca respectivă și să le impună printr-o luptă constantă împotriva a ceea ce este doar instinctiv în el, împotriva lui însuși. Și aici se evidențiază *dynamis*-ul aristotelic (Marx întrebuintează termenul de „potență”, ales și de istoricul logicii Prantl) drept expresie categorială a acestei treceri. Ceea ce Marx numește aici potență este în definitiv același lucru cu ceea ce N. Hartmann desemnează drept labilitate în existența biologică a animalelor superioare, o mare elasticitate în adaptare, în caz de nevoie chiar la împrejurări fundamentale schimbate. Cu siguranță aceasta a fost baza biologică a transformării unui animal superior în om. Putem observa acest fenomen la animalele superioare dezvoltate în captivitate, ca și la animalele domestice. Numai că această comportare elastică, această actualizare a potențelor rămâne și

---

<sup>18</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 190.

aici pur biologică, întrucît cerințele față de animal apar din afară, dirijate de om, ca un nou mediu, în sensul larg al cuvîntului, astfel încît conștiința trebuie și aici să rămîină un epifenomen. Munca înseamnă însă, după cum am subliniat deja, un salt în această dezvoltare. Adaptarea nu trece doar de la instinctiv la conștient, ci se dezvoltă ca o adaptare“ nu la împrejurări create de către natură, ci mai degrabă la împrejurări alese și create de către sine.

Tocmai de aceea, la omul care muncește, „adaptarea“ nu este launtric stabilă și statică, ca la alte ființe, care, de regulă, obișnuiesc să reacționeze în același fel la un mediu neschimbat, și nici dirijată din afară, ca la animalele domestice. Momentul creației proprii nu schimbă numai mediul însuși, iar pe acesta nu-l schimbă doar nemijlocit material, ci și în ce privește retroacțiunea lui materială asupra omului. Așa, de pildă, în urma muncii, marea, care la început era o graniță a mișcării, devine un mijloc tot mai intensiv de legătură. Dar dincolo de aceasta — și, firește, cauzînd astfel de schimbări de funcții —, această caracteristică structurală a muncii are, de asemenea, o retroacțiune asupra subiectului care muncește. Dacă vrem să înțelegem just schimbările care iau astfel naștere în subiect, trebuie să pornim de la starea obiectivă deja amintită, și anume că subiectul este inițiatorul instituirii scopului, al transformării lanțurilor cauzale reflectate în lanțuri cauzale instituite, al realizării tuturor acestor instituiți în procesul muncii. Este vorba deci despre un șir întreg de diverse instituiți practice, cît și teoretice realizate de către subiect. Ceea ce este comun tuturor acestor instituiți, dacă încercăm să le înțelegem ca acte ale unui subiect, este faptul că, în toate, sesizabilul nemijlocit și instinctiv este înlocuit sau cel puțin dominat prin acte conștiente, drept urmare a distanțării cuprinse în mod necesar în fiecare instituire. Nu trebuie, prin urmare, să ne lăsăm înșelați de aparența că majoritatea actelor în orice muncă devenită obișnuită nu mai au un caracter direct conștient. „Instinctivul“, „inconștientul“ din ele se întemeiază pe transformarea actelor născute conștient în reflexe condiționate fixate. Acestea se deosebesc în genere nu de manifestările instinctive ale animalelor superioare, ci prin faptul că această nemaiconștiență este constant

îndreptată spre renunțare și spre repetare. Experiențele de muncă acumulate le-au fixat, noi experiențe pot ori-cînd să le înlocuiască prin altele noi, de asemenea fixate prin repetare. Acumularea experiențelor de muncă are, prin urmare, o dublă direcție, anume a suprimării și a păstrării actelor însușite prin obișnuință, care, din această cauză, chiar și cînd sînt fixate ca reflexe condiționate, conțin în sine în toate cazurile acea proveniență a lor din instituirea distanțatoare care determină scopul și mijlocul și supraveghează și corectează realizarea.

Această distanțare are și o altă consecință importantă, și anume că omul care muncește este obligat să-și domine conștient afectele sale. El poate să fie obosit, dar, dacă întreruperea muncii e vătămătoare, el o va continua ; de pildă, s-ar putea ca la vînătoare să-l cuprindă frica, totuși, el va rămîne pe locul său și se va lupta cu animale puternice și sălbatice etc. (Reamintim din nou că aici privim o muncă prin prisma valorii ei de întrebuințare, așa cum a și fost, fără îndoială, forma ei incipientă. Abia mai tîrziu, în societățile mult mai complicate bazate pe clase s-au încrucișat cu această comportare de bază alte motive care apar din existența socială, de pildă sabotarea muncii. Dar dominația conștientului asupra instinctului se menține și aici ca direcția de bază.) Este, fără îndoială, evident că în acest fel apar în viața omenească moduri de comportare care vor influența hotărîtor existența umană propriu-zisă a omului. Este în general cunoscut că dominația omului asupra instinctelor, afectelor etc. sale constituie problema principală pentru orice existență a moralității, începînd de la obișnuință și tradiție pînă la cele mai înalte forme ale eticii. Problemele referitoare la treptele mai înalte pot să fie tratate, firește, abia mai tîrziu, respectiv ele pot fi tratate potrivit naturii lor numai în cadrul eticii înseși ; pentru ontologia existenței sociale prezintă însă o importanță hotărîtoare faptul că ele ies la iveală deja în munca incipientă, și anume sub forma absolut distinctă a dominației conștiente a afectelor etc. Omul a fost adeseori caracterizat ca ființa care făurește unelte. Acest lucru este dealtfel just, trebuie însă completat prin aceea că făurirea și utilizarea uneltelor aduc cu sine în mod absolut obligatoriu ca premisă necesară a muncii încununată de

succes acea stăpânire de sine a omului pe care am aminat-o. Și acesta este un moment al saltului analizat aici, al ieșirii omului din regnul animal. Dacă la animalele domestice par să se manifeste fenomene asemănătoare, de pildă realizarea aportului de către cîinii de vînătoare, trebuie din nou să repetăm că astfel de obișnuințe nu pot să apară decît prin contactul cu omul, prin faptul că ele îi sînt impuse animalului de către om, pe cînd omul realizează el însuși stăpînirea de sine ca premisă necesară a realizării în muncă a scopului instituit de el. Deci și în această privință e valabil faptul că munca este vehiculul autofăuririi omului ca om. Odată cu această autorealizare, care, evident, înseamnă o retragere a graniței naturii și în om, dar desigur niciodată dispariția acesteia, depășirea ei totală, omul pășește într-o nouă existență, care se întemeiază pe ea însăși : existența socială.

## 2. MUNCA — MODEL AL PRACTICII SOCIALE

Ultimele noastre reflexiuni au arătat cum probleme care dobîndesc pe o treaptă mai avansată a dezvoltării umane o structură foarte generalizată, dematerializată, subtilă și abstractă și care, din această pricină, constituie mai tîrziu temele fundamentale ale filozofiei sînt totuși — în determinațiile lor cele mai generale și cele mai hotărîtoare — conținute *in nuce* încă în instituirile din procesul muncii. De aceea socotim că avem dreptul să vedem în muncă modelul oricărei practici sociale, al oricărei comportări sociale active. Întrucît în cele ce urmează avem intenția să expunem acest specific al muncii în raporturile lui cu categorii extrem de complicate și derivate, trebuie să concretizăm în continuare delimitările anterior exprimate în raport cu caracterul acelei munci pe care o avem în vedere. Ne-am propus să vorbim despre muncă întîi numai ca producătoare de obiecte utile, de valori de întrebuințare. Noile funcții pe care munca le dobîndește în procesul apariției unei producții sociale în sens propriu (problema valorii de schimb) nu sînt încă cuprinse în modelul nostru și vor găsi o prezentare adevărată abia în capitolul următor.



Este însă important să indicăm acum ceea ce distinge munca în acest sens de formele mai dezvoltate ale practicii sociale. Munca în acest înțeles original mai restrâns cuprinde un proces care se desfășoară între activitatea umană și natură : actele ei sînt îndreptate spre transformarea obiectelor naturii în valori de întrebuințare. În formele mai tîrzii și mai dezvoltate ale practicii sociale, alături de cele de dinainte, trece din ce în ce mai mult pe primul plan acțiunea asupra celorlalți oameni, iar această acțiune, în ultimă instanță — dar, evident, numai în ultimă instanță —, e îndreptată către o mijlocire a producției valorilor de întrebuințare. Și aici, instituirile teleologice și seriile cauzale instituite pe care le pun în acțiune constituie fundamentul ontologic-structural. Acum însă, conținutul esențial al instituirii teleologice îl constituie — exprimat cu totul general și abstract — încercarea de a face pe un alt om (sau un grup uman) să îndeplinească, la rîndul său, instituirii teleologice concrete. Această problemă apare deîndată atunci cînd munca a devenit în așa măsură socială, încît se întemeiază pe cooperarea mai multor oameni ; de data aceasta, indiferent dacă problema valorii de schimb a apărut deja sau dacă această cooperare mai e orientată exclusiv spre valori de întrebuințare. De aceea, această a doua formă a instituirii teleologice, în care scopul instituit este nemijlocit o instituire de scop a altor oameni, poate să apară deja pe trepte foarte primitive.

Să ne gîndim la vînătoarea din epoca paleolitică. Mărimea, puterea, caracterul primejdios al animalelor vîinate făceau necesară cooperarea unui grup de oameni. Pentru ca această cooperare să fie însă eficientă, trebuie să urmeze o diviziune a funcțiilor între participanții la ea (hăițași și vînători). Instituțiile teleologice care iau aici în mod real ființă au deci din punctul de vedere al muncii nemijlocite un caracter secundar ; ele trebuie să fi fost precedate de instituirii teleologice care să determine caracterul, rolul, funcția etc. instituirilor singulare, de acum concrete și reale, îndreptate asupra unui obiect al naturii. Obiectul acestei instituirii teleologice secunde nu mai este deci ceva exclusiv de ordinul naturii, ci este conștiința unui grup uman ; instituirea scopului nu mai vizează nemijlocit transformarea unui obiect al naturii, ci apariția

unei instituiri teleologice care de astă dată e evident îndreptată asupra obiectelor de ordinul naturii; mijloacele nu mai sînt nici ele acțiuni directe asupra obiectelor naturii, ci caută să determine la alți oameni asemenea acțiuni.

Astfel de instituiri teleologice secunde sînt mult mai apropiate de treptele mai dezvoltate ale practicii sociale decît munca însăși așa cum am considerat-o aici. O analiză mai profundă poate să urmeze abia mai tîrziu. Dar deosebirea însăși trebuia să fie indicată încă aici. Parțial pentru că chiar și prima privire asupra acestui nivel social mai înalt al muncii arată că munca în sensul folosit pînă acum constituie baza reală ireductibilă a muncii mai dezvoltate, scopul final al unui lanț de mijlociri eventual extrem de ramificat al instituirii teleologice, și parțial pentru că încă de la prima examinare a acestor corelații se evidențiază că munca originară trebuie să dezvolte din sine în mod necesar, prin dialectica proprie structurii ei, astfel de forme mai complicate. Iar această dublă conexiune indică o simultană identitate și nonidentitate pe diferite trepte ale muncii, chiar și în cazul mijlocirilor mai îndepărtate, mai ramificate și mai complicate.

Am văzut deja că instituirea teleologică realizată conștient produce o distanțare în reflectarea realității, că abia odată cu această distanțare ia naștere raportul subiect-obiect în înțelesul propriu al cuvîntului. Ambele implică simultan cuprinderea prin concept a fenomenelor realității și exprimarea lor adecvată în limbaj. Dacă vrem să înțelegem just geneza unor astfel de interrelații extrem de complicate și întortocheate, și anume să le înțelegem just ontologic, atît în ceea ce privește însăși nașterea, cît și dezvoltarea lor în continuare, atunci trebuie să pornim de la faptul că, în toate cazurile în care e vorba de transformări existențiale autentice, conexiunea totală a respectivului complex este primă în raport cu elementele lui. Aceste elemente pot fi înțelese numai din interacțiunea lor concretă înăuntrul respectivului complex existențial, în timp ce ar fi o trudă zadarnică încercarea de a reconstrui mintal însuși complexul existențial din elementele sale. Încercînd acest lucru, s-ar ajunge la probleme cum ar fi exemplul-sperietoare scolastic: cine a

fost — ontologic — mai întâi, găina sau oul? Această întrebare poate fi privită astăzi aproape ca o simplă glumă, dar cu acest prilej ar trebui să cugetăm și dacă cumva întrebarea: cine a luat mai întâi naștere, cuvântul din concept, sau invers? este măcar cu un dram mai apropiată de realitate, deci mai rezonabilă. Căci cuvânt și concept, limbaj și gândire conceptuală constituie elemente conexe ale complexului existență socială și ele pot fi înțelese în adevărata lor esență numai în corelație cu analiza ontologică a acestui complex prin cunoașterea funcțiilor reale pe care ele le exercită în cadrul lui. Evident, în fiecare astfel de sistem de interrelații înăuntrul unui complex existențial găsim, ca și în cazul oricărei interacțiuni, un moment de depășire. Acest caracter ia naștere, sub raport strict ontologic, independent de vreo ierarhie valorică: în astfel de interrelații, momentele singulare pot fi fie reciproc condiționate, așa cum a fost cazul cu conceptul și cuvântul, unde nici unul dintre acestea nu poate exista fără celălalt, fie ia naștere o asemenea condiționare, încât unul dintre momente constituie premisa ființării celuilalt, raportul nefiind reversibil. Aceasta este poziția muncii față de celelalte momente ale complexului existență socială. O derivare genetică a limbajului sau a gândirii conceptuale din muncă este neîndoielnic posibilă, întrucât săvârșirea procesului muncii impune anumite cerințe subiectului care îl săvârșește, cerințe care nu pot fi îndeplinite simultan decât prin transformarea facultăților și posibilităților psihofizice existente pînă în acel moment în limbaj și în gândirea conceptuală, pe cînd acestea nu pot fi concepute ontologic nici în absența cerințelor anterioare impuse de muncă și nici drept condiții care ar provoca ele însele geneza procesului muncii. E de la sine înțeles că, odată ce exigențele muncii au dat ființă limbajului și gândirii conceptuale, dezvoltarea lor trebuie să fie o interacțiune neîntreruptă și indisolubilă, iar faptul că munca constituie și în continuare momentul precumpănitor nu suprimă deloc permanența unor asemenea interacțiuni, ci, dimpotrivă, le întărește și le intensifică. De aici urmează cu necesitate că înăuntrul unui atare complex are loc o neîntreruptă influențare a limbajului și a gândirii conceptuale de către muncă și invers.

Numai o astfel de înțelegere a genezei ontologice ca geneză a unui complex concret structurat poate să explice cum această geneză este un salt (din existența organică în cea socială) și, totodată, un proces îndelungat de mii de ani. Saltul se ivește deîndată ce noua calitate a existenței se realizează efectiv, chiar și în cele mai primitive, mai singularizate acte. După aceea însă trebuie să urmeze o dezvoltare extrem de îndelungată, de cele mai multe ori contradictorie și neuniformă, pînă cînd noile categorii existențiale se împlinesc extensiv și intensiv, astfel încît noua etapă a existenței să se poată constitui ca ceva afirmat și bazat pe sine însuși.

După cum am văzut deja, trăsătura cea mai esențială a unor astfel de dezvoltări constă în aceea că categoriile specifice proprii noii trepte a existenței dobîndesc în noile complexe o tot mai mare supremație față de treptele inferioare, care, desigur, trebuie să asigure un fundament material durabil existenței lor. Așa stau lucrurile în cazul raportului dintre natura organică și cea anorganică, așa se petrec și în cazul raportului dintre existența socială și cele două trepte existențiale ale naturii. Această evoluție a categoriilor originare ale unei trepte existențiale se realizează întotdeauna printr-o diferențiere crescîndă a lor și implicit prin dobîndirea tot mai deplină a unei independențe — evident, constant doar relative — a modului de a fi înăuntrul respectivelor complexe.

În domeniul existenței sociale, acest lucru este cel mai vizibil dacă luăm în considerare formele reflectării realității. Faptul că — în conexiune cu respectiva muncă concretă — poate fi dobîndită o reflectare obiectiv justă a relațiilor cauzale luate în considerație pentru scopul muncii și care fapt presupune o necondiționat necesară preschimbare a acestor relații cauzale în unele instituite acționează nu numai în direcția unei constante verificări și desăvîșiri a actelor de reflectare, ci și în direcția generalizării lor. În timp ce experiențele dobîndite într-o muncă concretă sînt folosite și în altă muncă, ia naștere pas cu pas relația lor autonomizare, adică fixarea generalizantă a anumitor observații, care nu mai sînt raportate exclusiv și direct la o anumită operație, ci dobîndesc o anumită generalizare ca observații asupra proceselor naturale în genere. În cursul unor asemenea generalizări iau naștere germenii

viitoarelor științe, ale căror începuturi, cum e cazul geometriei sau aritmeticii, se pierd într-un trecut îndepărtat. Fără a avea o conștiință limpede a acestui lucru, chiar și generalizările foarte incipiente conțin principii hotărâtoare pentru științele de mai târziu, devenite cu adevărat autonome. Acesta este cazul principiului dezantropomorfizării, al examinării abstractive a determinațiilor care sînt legate nemijlocit de reacțiile umane față de mediu (cît și față de oamenii înșiși). Aceste principii sînt cuprinse implicit chiar în cele mai primitive concepții ale aritmeticii și geometriei. Aceasta, desigur, indiferent dacă oamenii care le-au gîndit și folosit au înțeles sau nu esența lor autentică. Împletirea perseverentă a acestor concepte cu reprezentări magice și mitice, împletire care vine dintr-o perioadă istorică extrem de îndepărtată, arată cum în conștiința oamenilor acțiunea necesară corespunzătoare unui scop, pregătirea ei justă pe plan mintal și îndeplinirea ei se pot amesteca cu reprezentări false despre un nonexistent considerat ca baza reală și ultimă, generînd neînterupt forme mai înalte ale practicii. Acest lucru arată că conștiința asupra sarcinilor, asupra lumii, asupra subiectului însuși crește din reproducerea propriei existențe (și odată cu aceasta a existenței speciei) ca un instrument indispensabil al acesteia ; conștiința, deși devine constant tot mai cuprinzătoare și mai autonomă, rămîne totuși, în ultimă instanță, la fel de ineluctabil, oricît de mijlocită ar fi, un instrument al acestei reproducții a omului însuși.

Despre problema conștiinței false și despre posibilitatea în unele cazuri atît de rodnică a relativei ei justeți, problema doar atinsă anterior, vom putea vorbi adecvat abia în contexte ulterioare. Considerațiile noastre ne-au condus numai la relația paradoxală în cadrul căreia conștiința omului — chemată la viață în muncă, pentru muncă și prin muncă — intervine eficient în înfăptuirea autoreproducerii omului. Am putea exprima acest lucru astfel : caracterul autonom al reflectării lumii exterioare și interioare în conștiința omului este o premisă necesară a apariției și dezvoltării ascendente a muncii. Știința, teoria ca structură devenită de-sine-stătătoare și autoactivă a instituirilor cauzal-teleologice inițiale în muncă, nu poate însă să elimine total această dependență în ultimă instanță de originea sa nici pe cea mai înaltă treaptă a dezvoltării

sale. Considerațiile noastre ulterioare vor arăta că conștiința nu va putea niciodată să-și piardă această legătură cu satisfacerea nevoilor speciei umane, oricât de complicate și de ramificate are deveni mijlocirile care o leagă de aceste nevoi. În această dublă relație, de dependență și de autonomie, se oglindește și o altă problemă importantă pe care reflecția umană, conștiința și conștiința de sine a umanității este nevoită în decursul istoriei să o repună mereu și să răspundă la ea într-un mod nou : problema teoriei și practicii. Pentru a găsi punctul corect de abordare a acestui complex de probleme, trebuie să revenim iar la o problemă pînă acum în repetate rînduri atinsă de noi : problema teleologiei și cauzalității.

Atîta timp cît procesul existenței în natură și în istorie era înțeles teleologic, situație în care cauzalității nu-i putea fi atribuit decît un rol de organ executor în vederea „scopului final“, teoria, contemplarea trebuiau să fie concepute drept cea mai înaltă formă a comportării umane. Căci atîta timp cît caracterul teleologic al realității a fost considerat baza de nezdruccinat a esenței realității obiective, omul nu putea, în ultimă instanță, să se comporte față de aceasta decît contemplativ ; se pare că înțelegerea problemelor de viață proprii ale omului, atît în sens nemijlocit, cît și în sensul cel mai subtil mijlocit, poate fi concepută numai în cazul unei asemenea atitudini față de realitate. Ce-i drept, caracterul teleologic instituit al practicii umane este cunoscut de timpuriu. Dar, întrucît activitățile concrete rezultate din ea se încadrau într-un ansamblu al naturii și societății percepute teleologic, această supremație filozofică, etică, religioasă etc. a concepției contemplative a teleologiei cosmice s-a menținut. Nu este aici locul nici măcar să menționăm luptele spirituale provocate de o asemenea viziune asupra lumii. Vom consemna numai faptul că locul ierarhic suprem al contemplației este, de cele mai multe ori, păstrat și în acele filozofii care s-au angajat deja în cosmologie în lupta împotriva dominației teleologiei. Temeiul pare la prima vedere paradoxal : totala eliberare de divinitate a lumii exterioare a omului se produce mai încet decît eliberarea ei de caracterele teleologico-teodiceice ce i se atribuie. De aici derivă faptul că pasiunea gîndirii îndreptate asupra demascării teleologiei obiective, avînd un subiect religios fictiv, tinde adesea spre o excludere de-

plină a teleologiei, care constituie un obstacol în calea unei concepseri concrete a practicii (muncii). Practica începe să fie prețuită pe măsura ponderii ei abia în filozofia clasică germană. În prima teză despre Feuerbach, deja citată de noi, Marx critică în felul următor vechiul materialism : „De aceea latura *activă* a fost dezvoltată abstract nu de materialism, ci de idealism“. Această opoziție, care datorită adjectivului „abstract“ cuprinde deja și o critică a idealismului, se concretizează prin imputarea că idealismul, „firește, nu cunoaște activitatea reală, sensibilă ca atare“<sup>1</sup>. Știm că critica făcută de Marx *Fenomenologiei* lui Hegel în *Manuscrisele economico-filozofice* se concentrează tocmai asupra evidențierii acestui merit și a acestei limite a idealismului german, în primul rînd al lui Hegel.

Prin aceasta este clar trasată poziția lui Marx atît față de vechiul materialism, cît și față de idealism : soluționarea problemei teoriei și practicii cere revenirea la practică în manifestarea ei reală și materială, astfel încît determinațiile ei ontologice fundamentale ies în evidență clar și univoc inteligibile. Hotărîtor din punct de vedere ontologic este aici raportul dintre teleologie și cauzalitate. Ceea ce este deschizător de drumuri pentru dezvoltarea gîndirii umane, a viziunii umane despre lume în acest mod de abordare, care plasează munca în centrul acestei dispute, nu se limitează doar la aceea că din evoluția existenței în totalitatea ei este eliminată critic orice introducere a teleologiei, că munca (practica socială) este înțeleasă ca singurul complex existențial în cadrul căruia instituirii teleologice îi revine un rol autentic real, de schimbare a realității, ci, totodată, determină pe această bază singurul raport just din punct de vedere filozofic între teleologie și cauzalitate, dar numai generalizînd această bază și depășind printr-o astfel de generalizare simpla constatare a unei stări ontologic fundamentale. Esențialul în ce privește acest raport l-am înfățișat deja cu prilejul analizei structurii dinamice a muncii ; teleologia și cauzalitatea nu sînt, așa cum a rezultat din toate celelalte analize gnoseologice sau logice ante-

---

<sup>1</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 575.

rioare, principii care se exclud reciproc în desfășurarea procesului, în modul de a fi așa sau altfel al lucrurilor, ci în orice caz sînt principii eterogene între ele, care, în pofida caracterului lor contradictoriu, nu produc decît împreună, prin coexistența lor dinamică indisolubilă, baza ontologică a anumitor complexe motrice, și anume a celor care sînt cu puțință ontologic numai în domeniul existenței sociale și a căror eficiență în cadrul ei constituie, totuși, și caracteristica principală a acestei trepte existențiale.

Tot în analiza precedentă a muncii am putut să stabilim și o altă caracteristică extrem de importantă a acestor determinații categoriale ale mișcării; ține de esența teleologiei că ea poate să funcționeze real numai ca una instituită. De aceea, pentru a putea contura ontologic concret existența ei, trebuie, cînd un proces urmează în mod justificat să fie caracterizat drept teleologic, ca și existența subiectului care instituie să fie dovedită ontologic indubitabil. Cauzalitatea, dimpotrivă, poate să funcționeze atît instituită, cît și neinstituită. Analiza corectă impune deci nu numai o deosebire exactă a acestor două moduri de existență, ci și ca determinarea existenței instituite să fie eliberată de orice ambiguitate filozofică. În-deosebi în filozofiile foarte influente — e suficient să o amintim pe cea hegeliană —, deosebirea dintre instituirea doar în cunoaștere a cauzalității și instituirea ei material reală, existențială, se estompează și dispăre. Cînd, în virtutea analizelor precedente, punem accentul pe faptul că numai o cauzalitate instituită material-existențial poate să intre în coexistența amintită de noi cu teleologia, care este întotdeauna instituită, nu subapreciem cîtusi de puțin importanța instituirii doar în cunoaștere a cauzalității — instituirea specific gnoseologică sau logică este o abstractizare în continuare a acesteia, deci nu intră aici în discuție. Dimpotrivă. Considerațiile noastre anterioare au arătat clar că instituirea existențială a unor șiruri cauzale concrete presupune cunoașterea lor, deci ca ele să fi fost instituite în cunoaștere. Trebuie doar să nu pierdem niciodată din vedere că prin această instituire se poate dobîndi numai o posibilitate, în sensul *dynamis*-ului aristotelic, că transformarea potențialului în realizare este un act deosebit, care presupune această posibilitate, dar are



față de ea situația de alteritate eterogenă ; acest act este tocmai decizia, care izvorăște din opțiune.

Coexistența ontologică a teleologiei și cauzalității în comportamentul în muncă (practic) al omului, și numai aici, are existențial drept urmare faptul că, potrivit esenței lor sociale, teoria și practica trebuie să fie momentele unui și aceluiași complex existențial social, astfel încât ele nu pot fi înțelese adecvat decât pornind de la această interrelație. Tocmai aici poate munca să servească în modul cel mai edificator drept model. La prima vedere, aceasta poate să pară ceva surprinzător, căci tocmai munca este cât se poate de evident orientată teleologic, iar interesul pentru realizarea scopului instituit se evidențiază aici în modul cel mai pregnant. Cu toate acestea, în muncă, în actele ei, care preschimbă cauzalitatea spontană într-una instituită, tocmai pentru că aici e vorba încă exclusiv de o interrelație între om și natură, și nu între om și om sau om și societate, caracterul pur gnoseologic al acestor acte se păstrează mai bine decât în actele superioare, în care interesele sociale intervin deja inevitabil în reflectarea faptelor. Actele de instituire a cauzalității în muncă sînt orientate în forma cea mai limpede asupra conflictului valoric dintre adevărat și fals, căci, așa cum am mai arătat, orice nesocotire a cauzalității existente în sine în procesul instituirii ei duce necondiționat la insuccesul întregului proces al muncii. În schimb, este de la sine evident faptul că în orice instituire a cauzalității, în care scopul instituit nemijlocit reprezintă o modificare a conștiinței instituind a omului, interesarea socială cuprinsă în orice instituire de scop — firește, și în aceea a muncii simple — trebuie să influențeze neîndoielnic și instituirea seriilor cauzale indispensabile pentru realizarea scopului. Și aceasta cu atît mai mult cu cît în munca însăși instituirea seriilor cauzale este raportată la obiecte și procese care în ipostaza lor instituită se compoartă total indiferent față de scopul teleologic, pe cînd acele instituiri care determină în om anumite rezolvări de alternative devin active într-un material care prin sine însuși tinde în mod spontan spre decizii optionale. Acest fel de instituire vizează deci o schimbare, o accentuare sau atenuare a unor asemenea tendințe în conștiința omului, funcționează în consecință nu într-un material indiferent în sine, ci într-unul deja

în sine favorabil sau nefavorabil, tendențial în sine orientat spre instituirile de scopuri. Însăși o eventuală indiferență a oamenilor la o astfel de influențare deliberată nu are cu amintita indiferență a materialului natural nimic comun decât denumirea. În cazul naturii, indiferența este o metaforă care trebuie să redea continua, invariabila și total neutra ei eterogeneitate în raport cu instituirile umane de scopuri, pe când indiferența oamenilor față de asemenea intenții este un mod de comportare concret, variabil în funcție de împrejurări și cu o determinare socială și individuală concretă.

De aceea, în instituirile cauzalității de un tip superior, mai social, este inevitabilă o intervenție înrîuritoare a instituirii teleologice a scopului în reproducerea ei spirituală. Chiar dacă acest din urmă act s-a constituit ca știință, ca factor relativ independent al vieții sociale, totuși, din punct de vedere ontologic este o iluzie să crezi că s-ar putea dobîndi o redare socialmente total nepreconcepută a lanțurilor cauzale aici dominante și, mijlocit de aceasta, și a cauzalităților naturale, că aici ar fi mai realizabilă decât în munca însăși o formă mai purificată a confruntării nemijlocite și exclusive dintre om și natură. Firește, aici se obține o cunoaștere a respectivelor cauzalități naturale cu mult mai precisă, mai amplă, mai profundă, mai deplină etc. decât ar fi vreodată cu putință într-o muncă bazată pe ea însăși. Acest lucru este de la sine înțeles, dar nu rezolvă problema de care ne ocupăm acum. Este vorba în fond de faptul că acest progres în cunoaștere cuprinde în sine pierderea opoziției exclusive dintre om și natură, și trebuie de îndată adăugat că prin esența ei și această pierdere acționează în direcția progresului. În muncă, omul este confruntat cu existența în sine a acelei secțiuni din natură care se află nemijlocit în legătură cu scopul muncii. Dacă însă aceste cunoștințe sînt ridicate pe o treaptă mai înaltă a generalizării, ceea ce se și întîmplă la începuturile științei în curs de dezvoltare spre autonomie, atunci aceasta este cu neputință fără a include în reflectarea naturii categoriile ontologic intenționate, legate de socialitatea umană. Acest lucru, desigur, nu trebuie înțeles într-un sens vulgar-direct. În primul rînd, orice instituire teleologică este, în ultimă instanță, determinată social, cea a muncii — în-

tr-un mod foarte pregnant — de către trebuință, de a cărei influență determinantă nu poate să scape, de asemenea, pe deplin nici o știință. Acest lucru, totuși, încă nu ar constitui o deosebire hotărâtoare. În al doilea rînd însă, știința plasează în punctul central al reflectării ei dezantropomorfizante a realității generalizarea corelațiilor. Am văzut că acest lucru nu mai ține nemijlocit de esența ontologică a muncii, mai ales nu de geneza ei ; în muncă e vorba doar de înțelegerea exactă a unui fenomen natural concret în măsura în care calitatea acestuia se află într-o conexiune necesară cu scopul muncii instituit teleologic. Asupra corelațiilor mijlocite, omul care muncește poate să aibă cele mai false reprezentări ; ele trebuie doar, în condițiile unei juste reflectări a corelațiilor nemijlocite, să nu stea în calea reușitei procesului de muncă (raportul dintre munca primitivă și magie).

De îndată însă ce reflectarea este orientată spre generalizări, apar obligatoriu — și n-are importanță cît de conștient se întîmplă acest lucru — și probleme ale unei ontologii generale. Și oricît ar fi acestea, în ceea ce privește natura, în existența lor în sine nefalsificată, total deosebite de societate și trebuințele ei și total neutre față de ele, ontologia ridicată în conștiință nu poate să fie indiferentă, în sensul mijlocit analizat anterior, pentru nici o practică socială. Strînsa legătură dintre teorie și practică are drept consecință necesară faptul că acestea din urmă, în formele lor sociale concrete de manifestare, sînt puternic influențate de reprezentările ontologice ale oamenilor asupra naturii. Știința, la rîndul ei, dacă ia în serios sesizarea adecvată a realității, este imposibil să facă abstracție de aceste abordări ontologice ; că acest lucru se întîmplă conștient sau inconștient, că întrebările și răspunsurile sînt juste sau false, că știința contestă posibilitatea de a răspunde rațional la asemenea probleme, pare să fie la acest nivel indiferent, căci însăși această contestare se răsfrînge oarecum ontologic în conștiința socială. Iar întrucît practica socială se înfăptuiește întotdeauna într-un mediu ambiant spiritual de reprezentări ontologice, indiferent dacă e vorba de teorii științifice ale cotidianului sau de teorii științifice cu un orizont larg, situația arătată de noi rămîne fundamentală

pentru societate. De la procesele „asebeice“ din Atena, trecînd peste Galilei sau Darwin pînă la teoria relativității, această stare de lucruri își produce obligatoriu efectul în existența socială. Aici, caracterul dialectic al muncii ca model al practicii sociale se evidențiază tocmai în faptul că aceasta, în formele ei cele mai dezvoltate, vădește multe abateri de la munca însăși. O altă formă de astfel de complicații mijlocite, desigur multiplu legată de cea tratată acum, a fost prezentată de noi anterior. Ambele analize arată că munca este forma de bază, de aceea și cea mai simplă și mai lipsită de echivoc, a acestor complexe a căror coexistență dinamică determină specificitatea practicii sociale. Tocmai de aceea este mereu necesar să reamintim că trăsăturile specifice ale muncii nu pot fi transpuse pur și simplu asupra formelor mai complicate ale practicii sociale. Repetat indicata identitate a identității și nonidentității în formele lor structurale se reduce, credem noi, la aceea că însăși munca realizează material relația radical nouă a schimbului de materii cu natura, pe cînd pentru majoritatea covârșitoare a celorlalte forme, mai complicate, ale practicii sociale, acest schimb de materii cu natura, care reprezintă temelia reproducției omului în societate, constituie o premisă de neînlăturat. De adevărata altcătuire a acestor forme mai complicate ne vom putea ocupa abia în capitolele următoare, iar realmente adecvat abia în etică.

Înainte însă de a trece la prezentarea — subliniem din nou preliminară, ca introducere — a raportului dintre teorie și practică, să mai aruncăm o privire înapoi, la condițiile ontologice ale apariției muncii înseși. În natura anorganică nu apare deloc o activitate. Ceea ce în natura organică creează aparența unei asemenea activități se întemeiază în fond pe faptul că procesul de reproducție pe treptele cele mai dezvoltate ale naturii organice generează interacțiuni între organism și mediu, care sînt conduse chiar nemijlocit de o conștiință. Dar chiar și pe cele mai înalte trepte (vorbim tot despre animalele care trăiesc în libertate), acestea sînt doar reacții biologice la fenomenele ambientale importante pentru existența nemijlocită ; de aceea, ele nu pot produce nici un fel de raport subiect-obiect. Pentru apariția acestui raport este necesară acea distanțare pe care am schițat-o deja. Obiec-

tul poate să devină obiect al conștiinței abia când aceasta încearcă să îl cuprindă și acolo unde nu există nici un fel de interese nemijlocit biologice care să lege organismul purtător de acțiuni cu obiectul. Pe de altă parte, subiectul devine subiect numai prin aceea că el săvârșește o asemenea reșezare a poziției sale față de obiectele lumii înconjurătoare. De aici rezultă că nici nu este realizabilă instituirea scopului teleologic și a mijloacelor cu funcționare cauzală de atingere a lui ca acte de conștiință independente între ele. Conexiunea inseparabilă, constatată de noi, între teleologie și cauzalitatea instituită se reflectă și se realizează în acest complex al înfăptuirii muncii.

Această, am putea spune, structură originară a muncii își are corelatul în faptul că realizarea seriilor cauzale instituite ne oferă criteriul pentru a stabili dacă instituirea lor a fost justă sau greșită. Este deci clar că în muncă, luată pentru sine, practica oferă criteriul necondiționat pentru teorie. Pe cât de neîndoielnic este acest lucru în general, și anume nu numai pentru muncă în sensul restrîns, ci și pentru toate activitățile similare mai complicate în care practica umană se contrapune exclusiv naturii (să ne gîndim, de pildă, la experiment în științele naturii), tot pe atît de necesară este concretizarea deîndată ce fiecare bază materială mai restrînsă care caracterizează munca (precum și experimentul luat izolat) este depășită în activitatea respectivă, adică deîndată ce cauzalitatea teoretic instituită a unui complex concret trebuie încadrată în conexiunea totală a realității, în existența ei în sine reprodusă mintal. Dar acest lucru se întîmplă deja în experimentul însuși, făcîndu-se mai întîi abstracție de valorificarea lui teoretică. Orice experiment ia naștere în interesul unei generalizări. El pune teleologic în mișcare o grupare de materii, forțe etc. prin ale căror interacțiuni determinate — pe cât se poate netulburate de împrejurările lor eterogene, deci accidentale în raport cu interacțiunile căutate — urmează să se stabilească dacă o relație cauzală instituită ipotetic corespunde realității, dacă deci pentru practica viitoare ea poate conta ca just instituită. Este sigur că aici rămîn nemijlocit valabile criteriile care se evidențiază în munca însăși, ba mai mult, ele dobîndesc o formă mai pură: experimentul poate să pronunțe sentința de adevărat sau fals cu aceeași univocitate ca și munca însăși

și realizează acest lucru la un nivel mai înalt de generalizare, acela al exprimării formulabile matematice a conexiunilor cantitative concrete definitorii pentru acest complex de fenomene. Dacă vrem să utilizăm rezultatul experimentului în efectuarea procesului de muncă, atunci nu apare aici nici un fel de problemă în ceea ce privește practica drept criteriu al teoriei. Mai complicată devine problema în cazul când cunoștința dobândită astfel ar urma să fie valorificată în vederea lărgirii cunoașterii. Căci în acest caz nu mai este vorba despre faptul că o conexiune cauzală concretă, determinată este adecvată unei constelații de asemenea concrete și determinate pentru a realiza o instituție teleologică concretă și determinată, ci e vorba și despre o lărgire în genere, o adîncire etc. a cunoașterii noastre despre natură în general. În asemenea cazuri nu mai este suficientă doar conceperea matematică a laturii cantitative a unei conexiuni materiale; fenomenul trebuie mai degrabă conceput conform autenticei specificități a existenței sale materiale, iar esența lui concepută astfel trebuie să fie adusă la unison cu celelalte moduri de existență stabilite deja cu certitudine în mod științific. Nemijlocit, acest lucru înseamnă că formularea matematică a rezultatului experimentului trebuie să fie completată și desăvîrșită prin interpretarea lui fizică, chimică sau biologică etc. Aceasta înseamnă însă trecerea în mod necesar — independent de voința participanților — într-o interpretare ontologică. Căci orice formulă matematică este în această privință plurivocă; conceperea einsteiniană a teoriei speciale a realității și conceperea așa-numitelor transformări Lorentz sînt, pur matematic, echivalente între ele — discuția despre justetea lor presupune o discuție despre imaginea fizică de ansamblu a lumii, trece deci în mod necesar în ontologic.

Acest adevăr atît de simplu desemnează, totuși, un cîmp de luptă permanent în istoria științei. Din nou, oricare ar fi gradul lor de conștientizare, toate reprezentările ontologice ale omului sînt puternic influențate social, indiferent dacă componenta vieții cotidiene, a credinței religioase etc. este dominantă în ele. Aceste reprezentări au în practica socială a oamenilor un rol extrem de influent, ele se condensează adesea, devenind o forță

socială ; să ne amintim numai de considerațiile lui Marx din disertația asupra lui Moloch etc.<sup>2</sup> Aceasta generează uneori lupte deschise între concepțiile ontologice fundamentale obiectiv-științifice și cele doar ancorate în existența socială. În anumite împrejurări — iar aceasta este caracteristic timpului nostru —, opoziția pătrunde în însăși metoda științelor. Posibilitatea în acest sens provine din faptul că relațiile nou cunoscute pot fi valorificate practic chiar dacă se suspendă decizia ontologică. Acest lucru a fost clar recunoscut încă pe vremea lui Galilei de către cardinalul Bellarmin în legătură cu opoziția dintre astronomia copernicană și ontologia teologică. În cadrul pozitivismului modern, Duhem a afirmat deschis „superioritatea științifică“ a concepției lui Bellarmin<sup>3</sup> și în același sens a formulat Poincaré interpretarea dată de el esenței metodologice a descoperirii copernicane : „Este mai comod să presupunem că Pământul se învârtete, deoarece astfel legile astronomice pot fi exprimate într-un limbaj mult mai simplu“<sup>4</sup>. Această tendință dobândește apoi la clasicii neopozitivismului forma ei cea mai dezvoltată, în care orice referire la existență în sens ontologic este înlăturată ca „metafizică“ și neștiințifică, numai și numai un grad mai mare de aplicabilitate practică conținând ca criteriu al adevărului științific.

Prin aceasta, opoziția ontologică prezentă în orice proces de muncă, în conștiința care-l conduce — și anume, opoziția dintre cunoașterea autentică a realității prin progresul științific în instituirea cauzalității, pe de o parte, și limitarea la simpla manipulare practică a conexiunilor cauzale cunoscute concret, pe de altă parte — dobândește o structură adânc ancorată în existența socială contemporană. Dar ar fi cu totul superficial ca această soluționare a contradicției care apare înăuntrul muncii să fie redusă de la caracterul de criteriu al practicii pentru teorie la simple concepții de ordin gnoseologic, logic for-

---

<sup>2</sup> Vezi K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 85 ș.u.

<sup>3</sup> P. Duhem. *Essai sur la nature de la théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, 1908, p. 77 ș.u. și 128 ș.u.

<sup>4</sup> H. Poincaré. *La Science et l'Hypothèse*, Flammarion, Paris, 1912, p. 141.

mal sau teoretico-științific. Asemenea întrebări și răspunsuri nu au fost, potrivit veritabilei lor esențe, niciodată așa ceva. E drept că în decursul unei lungi perioade de timp caracterul nedezvoltat al cunoașterii naturii, limitele în dominarea naturii au jucat un mare rol în faptul că practica a apărut ca criteriu în forme înguste sau deformate ale unei false conștiințe. Formele concrete ale acesteia, și în primul rînd influența, extinderea, forța etc. ei, au fost însă constant determinate de relațiile sociale, evident în interacțiune cu orizontul ontologic limitat. Astăzi, cînd treapta efectivă de dezvoltare a științelor ar putea mijloci obiectiv o ontologie justă, această conștiință ontologică falsă în domeniul științei și influența ei spirituală își au și mai evident temelia în nevoile sociale dominante. Pentru a lua numai ceea ce este cel mai important, observăm, înainte de toate, că manipulația în economie a devenit astăzi un factor decisiv al procesului de reproducție în capitalismul contemporan și s-a extins de aici asupra tuturor domeniilor practicii sociale. Această tendință dobîndește și un alt sprijin — fățiș sau latent — din partea religiei. Ceea ce cu secole în urmă Bellarmîn năzuise să împiedice, și anume destrămarea bazelor ontologice ale religiilor, a început pe scară largă. Dogmele ontologice, fixate teologic, ale religiilor se destramă, se evaporă tot mai mult și în locul lor apare o trebuință religioasă întemeiată de obicei conștient subiectivist, care pornește din esența capitalismului contemporan. La realizarea fundației acesteia contribuie mult metoda de manipulație din cadrul științelor, prin aceea că ea destramă simțul critic față de existența reală și deschide astfel drum unei necesități religioase subiectiv perseverente\*, iar în continuare prin aceea că anumite teorii ale științelor moderne influențate de neopozitivismul modern, de pildă despre spațiu și timp, cosmos etc., favorizează o conciliere pe planul gîndirii cu categoriile ontologice din ce în ce mai palide ale religiei. Este semnificativ faptul că, deși oameni de știință eminenți obișnuiesc să cultive aici poziția unei distinse neutralități pozitivist-științifice, totuși, există savanți de renume și cu mari merite care

---

\* În manuscris, de asemenea : pure.



încearcă să concilieze direct astfel de intenpretări ale celor mai noi științe ale naturii cu trebuințele religioase moderne.

În considerațiile precedente am repetat unele lucruri care fuseseră enunțate anterior. Am făcut acest lucru pentru a arăta aici cu totul concret ceea ce anterior fusese, de asemenea, deja indicat, că explicația necritică, directă, absolută a practicii ca criteriu al teoriei nu este lipsită de probleme. Pe cât de sigur este că acest criteriu își poate dovedi valoarea în munca însăși și, parțial, în experiment, tot atât de sigur trebuie ca în fiecare caz mai complicat să intervină o critică ontologică conștientă pentru a nu primejdui structura fundamental justă a acestei funcții de criteriu a practicii. S-a dovedit, într-adevăr — lucru despre care, de asemenea, a fost și va mai fi deseori vorba —, că atât în *intentio recta* a vieții cotidiene, cât și în cea a științei și filozofiei, dezvoltarea socială poate produce situații și orientări care pot deplasa aceste *intentio recta*, le pot abate de la înțelegerea existenței autentice. De aceea, critica ontologică, devenită necesară, trebuie necondiționat să fie una concretă, fundamentată în respectiva totalitate socială, orientată asupra totalității sociale. Ar fi o sursă de erori să admitem că în toate cazurile știința ar putea corecta just critic-ontologic gândirea cotidiană, iar filozofia — științele, sau că, invers, gândirea cotidiană ar putea să joace în raport cu știința și filozofia rolul bucatăresei lui Molière. Urmările spirituale ale dezvoltării inegale în societate sînt atât de puternice și de multilaterale, încît fiecare schemă în abordarea acestui complex de probleme nu putea să producă decît noi abateri de la existență. Critica ontologică trebuie, prin urmare, să fie îndreptată asupra ansamblului diferențiat al societății — diferențiere concretă de clasă — și asupra interrelațiilor din modurile de comportament apărute astfel. Numai așa poate să fie just utilizată funcția practicii ca criteriu al teoriei, funcție de importanță decisivă pentru orice dezvoltare spirituală, pentru orice practică socială.

Pînă acum, apariția unor noi complexe de categorii noi sau de categorii avînd funcții noi (cauzalitate instituită) a fost examinată de noi precumpănitor dinspre latura pe care o constituie procesul de muncă obiectiv.

Este însă indispensabil să cercetăm, de asemenea, ce modificări ontologice produce în modul de comportament al subiectului saltul omului din sfera existenței biologice în cea a existenței sociale. Și aici este inevitabil să pornim de la coexistența teleologicului cu cauzalitatea instituită, căci noul care apare în subiect este un rezultat necesar al acestei constelații categoriale. Dacă pornim de la faptul că actul hotărâtor al subiectului îl constituie instituirea teleologică și realizarea ei, atunci de îndată devine clar că momentul categorial, determinant al acestor acte implică apariția unei practici pe care o determină trebuiele. Momentul nemijlocit determinant al oricărei acțiuni concepute ca realizare îl va constitui trebuiele, tocmai pentru că fiecare pas al realizării este determinat de gradul și modul în care el favorizează atingerea scopului. Direcția determinării se rotește în felul următor: în determinarea biologică normală, cauzală, deci, atât la om, cât și la animale apare o desfășurare cauzală în care inevitabil și întotdeauna trecutul determină prezentul. Și adaptarea ființelor vii la un mediu schimbat are loc cu necesitate cauzală, întrucât însușirile produse în organism de trecutul lui reacționează la o asemenea schimbare ca un factor de conservare sau ca un factor distructiv. Instituirea scopului, după cum am văzut, inversează acest comportament: scopul există (în conștiință) înaintea realizării sale, iar în procesul care duce la ea, fiecare pas, fiecare mișcare sînt dirijate de instituirea scopului (de către viitor). Sensul cauzalității instituite constă, privit din această perspectivă, în aceea că verigile cauzale, lanțurile cauzale etc. sînt selecționate, puse în mișcare, lăsate să acționeze etc. pentru a favoriza realizarea scopului hotărît la început. Chiar și acolo unde, potrivit expresiei lui Hegel, în procesul muncii, natura doar „se istovește muncind“, este vorba, de asemenea, nu despre un proces cauzal spontan, ci de unul direcționat teleologic, a cărui dezvoltare constă tocmai în îmbunătățirea, concretizarea și diferențierea acestei dirijări teleologice a proceselor spontane (folosirea forțelor naturii, ca focul sau apa, pentru scopurile muncii). Privită din perspectiva subiectului, această procedare determinată de către viitorul instituit ca un anume viitor este o procedare dirijată de către trebuiele scopului.

Și aici trebuie să ne ferim să proiectăm în această formă originală a trebuiei categorii care pot să apară abia pe trepte mai înalte. Prin aceasta poate să ia naștere, așa cum s-a întâmplat îndeosebi în filozofia kantiană, numai o deformare fetișizată a trebuiei original, care are o influență nocivă și asupra conceperii formelor mai dezvoltate. Starea de fapt în stadiul incipient de apariție a trebuiei este destul de simplă: instituirea cauzalității constă tocmai în faptul că vor fi cunoscute acele lanțuri cauzale, relații cauzale care la o corespunzătoare alegere, influențare etc. sînt în stare să realizeze scopul instituit, iar procesul de muncă însuși nu înseamnă nimic altceva decît acest mod de a influența relațiile cauzale concrete pentru a determina realizarea scopului. Am văzut că în aceste condiții ia naștere în mod necesar un lanț neîntrerupt de alternative, în care soluția corectă a fiecăreia este determinată de viitor, de scopul care urmează să fie realizat. Cunoașterea corectă a cauzalității, instituirea ei corectă poate fi concepută numai ca fiind determinată de către scop; o observație justă și aplicarea ei care, să spunem, ar fi cu totul conformă scopului urmărit în munca de șlefuire a unei pietre ar putea, în schimb, la dăltuire să compromită întregul proces de muncă. Reflectarea corectă a realității este, firește, inevitabil premisa unui trebuie care funcționează corect; această reflectare corectă poate să devină efectivă numai atunci cînd ea impulsionează real înfăptuirea trebuiei. Aici nu e vorba doar de o justă reflectare în general a realității, de o reacție adecvată în raport cu realitatea în general, ci orice constatare a ceea ce e just sau fals, deci orice rezolvare a unei alternative în procesul muncii, poate fi judecată exclusiv pornind de la scopul dat, de la realizarea lui. Așadar, și aici este vorba despre o interrelație ineluctabilă între trebuie și reflectarea realității (între teleologie și cauzalitatea instituită), unde trebuiei îi revine funcția de moment precumpănitor. Autodetașarea de formele anterioare, autohtonizarea existenței sociale își află expresia tocmai în această precumpănire a acelor categorii în care caracterul nou, mai dezvoltat al acestui fel de existență ajunge să se exprime în opoziție cu felul de existență care stă la baza lor.

Am arătat deja în repetate rînduri că asemenea salturi de la un nivel existențial la altul mai înalt cer perioade de timp foarte lungi, că dezvoltarea unui fel de existență constă în transformarea treptată — plină de contradicții, inegală — a categoriilor specifice lui în categorii dominante. În istoria ontologică a fiecărei categorii e vizibil și poate fi urmărit un astfel de proces în care categoria devine ea însăși. Incapacitatea modului de gîndire idealist de a concepe pînă și cele mai simple și de la sine evidente raporturi ontologice își are baza metodologică, în ultimă instanță, în faptul că idealismul se mulțumește cu analizarea doar logică sau gnoseologică a celor mai dezvoltate, mai spiritualizate și mai subtile moduri de manifestare a categoriilor, prilej cu care complexe ontologic directoare de probleme ale genezei lor reale nu sînt doar neglijate, ci total ignorate; se iau mult mai mult în considerație exclusiv formele de practică socială mai îndepărtate din punctul de vedere al schimbului de materii dintre societate și natură, iar la acestea mijlocirile adesea complexe care le leagă de formele lor de bază nu numai că nu sînt luate la cunoștință, ci între formele lor inițiale și cele dezvoltate se construiesc contradicții. Astfel, în majoritatea covîrșitoare a tratării idealiste a acestor probleme, specificitatea existenței sociale dispare pe de-a întregul; se construiește o sferă artificială, fără nici un fel de rădăcină în afara ei, a trebuiei (a valorii), și aceasta este pusă în contrast cu o existență, chipurile, pur naturală a omului, deși atît una, cît și cealaltă sînt obiectiv ontologic întotdeauna la fel de sociale. Că materialismul vulgar reacționează la această situație prin simpla ignorare a rolului trebuiei în existența socială și că el încearcă să conceapă întreaga această sferă după modelul necesității strict naturale contribuie mult la încurcarea acestui complex de probleme, generează la ambii poli fetișizări ale problemelor, fetișizări care, desigur, sub raportul conținutului și metodologic sînt opuse, dar care, de fapt, se leagă între ele.

O asemenea fetișizare a trebuiei poate fi observată cel mai pregnant la Kant. Filozofia lui Kant cercetează practica umană numai în legătură cu formele cele mai înalte ale moralei. (În ce măsură lipsa la Kant a deose-

birii între morală și etică tulbură „de sus“ aceste considerații și le face rigide se poate analiza, desigur, abia în etică.) Aici însă se pune problema de a cerceta limitele considerațiilor sale „de jos“, prin prisma absenței oricărei geneze sociale. Ca în toate filozofiile idealiste consecvente, la Kant apare o fetișizare ipostaziantă a rațiunii. În asemenea viziuni asupra lumii, necesitatea pierde, inclusiv gnoseologic, caracterul ei de „dacă... atunci“, singurul capabil să o concretizeze; ea apare ca fiind în ultimă instanță absolută. Forma cea mai exacerbată a acestei absolutizări a raționalului se evidențiază, lucru ușor de înțeles, în morală. Trebuieele ar fi astfel — atât subiectiv, cât și obiectiv — desprins de alternativele concrete ale oamenilor; acestea apar mai degrabă în lumina unei astfel de absolutizări a raționalului moral numai ca întruchipări adecvate sau neadecvate ale unor atari imperative absolute, care, prin urmare, rămân transcendente față de om. Kant se exprimă astfel: „Într-o filozofie practică, unde nu este cazul să acceptăm temeieri pentru ceea ce se *întîmplă*, ci e vorba despre legi, despre ceea ce *trebuie să se întîmple* chiar dacă nu se *întîmplă* niciodată...“<sup>5</sup>. Imperativul care generează în om relațiile trebuiei devine implicit un principiu transcendent-absolut (criptoteleologic). Calitatea lui se întemeiază pe faptul că el este „o regulă care exprimă printr-un trebuie caracterul obiectiv obligatoriu al acțiunii“, și anume raportată la o ființă (adică la om) „pentru care rațiunea nu este singurul temei al determinării voinței“. Prin aceasta, modul ontologic real al existenței umane, care nu este determinat în fapt doar de către rațiunea ipostaziată kantiană, apare față de valabilitatea universală a imperativului doar ca un caz particular de manifestare cosmică (teologică). Kant, dealtfel, delimitează extrem de riguros obiectivitatea imperativului, valabilitatea lui pentru toate „ființele raționale“, de domeniul practicii umane, singurul cunoscut ca real. Deși el nu contestă expres faptul că maximele subiective care apar aici și care — în opoziție cu activitatea absolută a imperativului — determină acțiunea pot, de asemenea, func-

---

<sup>5</sup> Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Phil. Bibl., Leipzig 1906, p. 51.

ționa ca un fel de trebuie, ele reprezintă, totuși, simple „prescripții practice“, și nu „legi“ tocmai „pentru că le lipsește necesitatea, care, dacă e să fie practică, trebuie să fie independentă de condiții patologice, deci de condiții doar întâmplător lipite de voință“<sup>6</sup>. Prin aceasta, toate însușirile concrete, toate năzuințele concrete etc. ale omului devin în accepția lui Kant „patologice“, căci ele sînt lipite doar întâmplător de voința abstractă, de asemenea fetișizată. Nu este aici locul să facem o critică aprofundată a acestei morale. Aici ne preocupă exclusiv ontologia existenței sociale, iar în momentul de față caracterul ontologic al trebuiei în acest domeniu. De aceea ne putem limita la aceste observații succinte, care însă explică suficient pentru scopurile noastre actuale poziția de bază a lui Kant. Mai trebuie să indicăm doar un fapt care, de asemenea, marchează caracterul criptoteologic al acestei morale, și anume convingerea lui Kant că ar putea să dea celor mai cotidiene alternative morale ale omului un răspuns absolut, cu putere de lege, independent de toate determinațiile social-umane. Ne gîndim, în această ordine de idei, la binecunoscuta sa hotărîre care condamnă specularea depunerilor, fapt pe care Hegel l-a criticat net și just încă în perioada sa de la Jena. Întrucît această critică a fost tratată pe larg în cantea mea despre tînărul Hegel<sup>7</sup>, această referire este suficientă.

Din nou nu este întâmplător că tocmai Hegel s-a ridicat atît de ferm împotriva acestei concepții a trebuiei de către Kant. Desigur, nici accepția dată de Hegel nu e lipsită de probleme. În gîndirea sa există aici două tendințe diferite care se opun nemijlocit una alteia. Pe de o parte, o justificată repulsie față de extrapolarea transcendentă a conceptului de trebuie de către Kant. Aceasta duce, totuși, adesea la o opoziție doar abstractă, unilaterală. Așa se întîmplă la el în *Filozofia dreptului*, unde încearcă să opună problemelor lăuntrice și ambiguității moralei uzuale formale a lui Kant din domeniul

---

<sup>6</sup> Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*, Phil. Bibl., Leipzig 1906, p. 24.

<sup>7</sup> Lukács. *Der junge Hegel*, Werke, Bd. 8, 3 Aufl., Neuwied-Berlin 1967, p. 369 ș.u.

conduitei etice o morală de conținut. Aici, el tratează treburile exclusiv ca mod de apariție al moralității, ca punctul de vedere „al *datoriei*, adică al cerinței“, ca o activitate „care poate însă ajunge la ceva *ce este*“. Aceasta este însă realizată abia în conduita etică, în socialitatea împlinită a existenței umane, unde tocmai din acest motiv acest concept kantian al trebuiei își pierde sensul și valabilitatea<sup>8</sup>. Falsitatea acestei poziții a lui Hegel depinde de specificul acestei polemici a lui. Deși el critică îngustimea și limitarea doctrinei lui Kant despre trebuind, el însuși nu cutează să treacă concret dincolo de această îngustime și limitare. Pe cât este de justă evidențierea problemelor lăuntrice ale moralei pure kantiene, pe atât este de greșit a-i contrapune completiv conduita etică ca socialitate împlinită, în care caracterul de trebuind al practicii este ridicat în moralitate prin conduita etică. În *Enciclopedie* însă, unde Hegel tratează acest complex de probleme liber, independent de polemica sa împotriva lui Kant, el se apropie mult mai mult de o abordare autentic ontologică, deși este și aici grevat de unele prejudecăți idealiste. În secțiunea despre spiritul subiectiv, cercetînd sentimentul practic ca o treaptă a dezvoltării acestuia, el definește astfel trebuindul: „Sentimentul practic conține imperativul (*das Sollen*) determinarea-de-sine a sa ca fiindînd în sine, raportat la o singularitate fiindînd-în-fapt care numai în conformitate cu această determinare își dobîndește valabilitatea“. Hegel recunoaște aici cu totul just că treburile este o categorie elementară, inițială și originară a existenței umane. Firește, el nu ia în seamă aici relația lui cu aceasta, ceea ce este de mirare, dată fiind înțelegerea lui în fond justă a caracterului teleologic al muncii. În loc de aceasta urmează o multitudine de considerații idealiste negative despre relația acestui trebuie cu plăcutul și neplăcutul, cu care prilej el nu ezită să le respingă ca sentimente „subiective și superficiale“. Aceasta însă nu-l împiedică să intuiască faptul că acest trebuind are o semnificație determinantă pentru întregul domeniu al existenței umane. Astfel, el spune: „Răul nu este

---

<sup>8</sup> Hegel. *Principiile filozofiei dreptului*, București, Editura Academiei R.S.R., 1960, p. 134—135.

nimic altceva decât lipsa de conformitate a ceea ce *este* cu ceea ce *trebuie să fie*“ și adaugă de îndată, completînd : „Acest «trebuie» are multe semnificații, și, întrucît *scopurile* accidentale au și ele forma de *trebuie*, ele sînt infinit de multe“<sup>9</sup>. Această extindere a conceptului de *trebuie* dobîndește valoare în plus și prin aceea că Hegel limitează expres valabilitatea lui la existența umană (socială) și contestă existența oricărui *trebuie* în natură. Oricît de ambiguë ar fi asemenea considerații, ele arată, totuși, că Hegel a făcut un pas enorm dincolo de idealismul subiectiv al timpului său și al vremurilor ulterioare. În curînd vom vedea că ocazional Hegel poate să adopte față de aceste probleme un punct de vedere și mai liber.

Dacă vrem să înțelegem just geneza — după părerea noastră, neîndoielnică — a *trebuielii* din esența teleologică a muncii, să reamintim ceea ce am spus deja despre muncă ca model al oricărei practici sociale, și anume că între model și variantele sale ulterioare mult mai complicate există un raport de identitate a identității și nonidentității. Cu toate că esența ontologică a *trebuielii* în muncă se orientează asupra subiectului care muncește și determină atît comportamentul său în muncă, cît și cel față de sine însuși ca subiect al procesului de muncă, acesta din urmă este, totuși, așa cum am subliniat tocmai în considerațiile anterioare, un proces între om și natură, fiind temeiul ontologic al schimbului de materii între om și natură. Această caracteristică a scopului, obiectului, mijloacelor determină și esența comportării subiective. Și anume în sensul că și din perspectiva subiectului poate să reușească numai o muncă înfăptuită pe baza celei mai intensive obiectivități, și de aceea subiectivitatea *trebuie* să joace în acest proces un rol subordonat producției. Firește, însușirile subiectului (spiritul de observație, îndemînarea, hărnicia, perseverența etc.) influențează desfășurarea procesului muncii atît extensiv, cît și intensiv într-o măsură hotărîtoare. Totuși, toate capacitățile umane mobilizate aici sînt întotdeauna prin esența lor îndreptate în afară, înspre dominația în

---

<sup>9</sup> Hegel. *Filozofia spiritului*, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 303.



fapt, spre transformarea materială a obiectului naturii prin muncă. Cu toate că, ceea ce este inevitabil, trebuiele face apel și la anumite laturi ale interiorității subiectului, cerințele lui sînt, totuși, astfel instituite, încît schimbările dinăuntru omului să ducă la o mai bună stăpînire a schimbului de materii cu natura. Autodominarea omului, care în mod necesar apare mai întîi ca efect al trebuiei în muncă, dominația crescîndă a înțelegerii propriilor sale înclinații spontane biologice, a propriilor sale obișnuințe etc. este reglementată și dirijată prin obiectivitatea acestui proces; această obiectivitate este însă, în esența ei, fundamentată în existența naturală a obiectelor, mijloacelor etc. ale muncii. Dacă vrem să înțelegem just latura modificatoare, activă asupra subiectului, a trebuiei în muncă, atunci trebuie să pornim de la această obiectivitate ca regulator. Ea are drept urmare faptul că importanța primară în muncă o are comportarea reală a celui ce muncește; ceea ce se întîmplă între timp în subiectul însuși nu trebuie neapărat să aibă o influență asupra acestei comportări. Am văzut, firește, că trebuiele trezește și impulsionează în procesul muncii însușiri ale omului care mai tîrziu sînt determinante pentru formele mai dezvoltate ale practicii; e suficient să amintim de dominarea afectelor. Aceste modificări ale subiectului nu sînt însă aici, cel puțin nu nemijlocit, îndreptate asupra totalității sale ca persoană; ele pot să funcționeze excelent în munca însăși fără a influența în rest viața lui. Ele dobîndesc, desigur, importante posibilități în acest sens, dar numai posibilități.

De îndată ce, așa cum am văzut, scopul teleologic devine influențarea altor oameni pentru a realiza, la rîndul lor, instituiri teleologice executorii, subiectivitatea celui care instituie dobîndește un rol calitativ schimbat, dar dezvoltarea relațiilor sociale ale oamenilor duce, pînă la urmă, la aceea că și autoschimbarea subiectului devine obiectul unor instituiri teleologice de genul trebuiei. Desigur, aceste instituiri se deosebesc de acele forme ale trebuiei pe care le-am descoperit în procesul muncii nu numai prin complexitatea lor mai mare, ci, tocmai de aceea, și calitativ. Analiza lor aprofundată va forma însă obiectul capitolelor ulterioare și, înainte de toate, al eticii înseși. Aceste diferențe calitative de netăgăduit

nu trebuie, totuși, să estompeze faptul fundamental comun că ele toate sînt relații de ordinul trebuiei, acte în care nu trecutul în spontaneitatea lui cauzală determină prezentul, ci în care mai degrabă sarcina de viitor instituită teleologic constituie principiul determinant al practicii axate pe ea.

Vechiul materialism a compromis spiritualmente drumul „de jos“ prin aceea că el voia să lase fenomenele superior structurate și mai complexe să apară direct din cele inferioare ca simple produse ale acestora (faimoasa derivare de către Moleschott a gîndirii din chimia creierului, deci ca produs pur natural). Noul materialism întemeiat de Marx consideră baza naturală a existenței umane ca ireductibilă, dar pentru el acesta este un motiv în plus de a clarifica socialitatea specifică a categoriilor care rezultă din procesul separării ontologice a naturii și societății tocmai în socialitatea lor. De aceea și este în problema trebuiei din procesul muncii atît de importantă funcția acesteia ca realizare a schimbului de materii dintre natură și societate. Această relație este baza atît a apariției trebuiei în genere din modul social-uman de satisfacere a nevoilor, cît și a specificității sale, a calității sale deosebite și a tuturor limitelor existențiale determinate, care sînt chemate la viață și determinate de către acest trebuie ca formă și expresie a unor relații ale realității. Cunoașterea acestei concomitențe a identității și nonidentității nu este, totuși, suficientă pentru deplina înțelegere a acestei situații. Ar fi tot atît de eronat să încercăm ca din trebuiele în procesul muncii să derivăm oarecum logic formele lui complicate, pe cît este de fals dualismul opoziției în filozofia idealistă. Trebuiele din procesul muncii cuprinde deja ca atare, după cum am văzut, posibilități din cele mai diferite atît obiective, cît și subiective. Care dintre ele și cum anume se transformă în realități sociale depinde de respectiva dezvoltare concretă a societății și, cum știm de asemenea, această dezvoltare poate fi concepută adecvat în determinațiile ei concrete abia *post festum*.

De problema trebuiei ca categorie a existenței sociale este inseparabil legată problema valorii. Căci după cum trebuiele — factor determinant al practicii subiective în procesul muncii — nu poate juca acest rol specific de-

terminant decît pentru cã ceea ce este dobîndit astfel este valoros pentru om, tot așã valoarea este imposibil de realizat într-un asemenea proces dacã ea nu e în stare sã instituie în omul care muncește, ca fir cãlăuzitor al practicii, trebuiele realizării ei. Cu toată această concordanță intimă, care la prima vedere acționează aproape ca o identitate, valoarea pretinde, totuși, un tratament diferențiat. Cele două categorii țin atît de intim una de alta tocmai pentru cã ambele sînt momente ale aceluiași complex. Și, întrucît valoarea influențează precumpănitor instituirea scopului și este principiul evaluării produsului realizat, pe cînd trebuiele e mai mult regulatorul procesului însuși, este inevitabil ca multe din ele, în calitatea lor de categorii ale existenței sociale, sã fie diferit alcătuite, ceea ce, firește, nu le suprimă concordanța, ci, dimpotrivă, o concretizează. Dacă plecăm de la faptul cã valoarea caracterizează drept valoros sau lipsit de valoare produsul final al fiecărei munci, se naște de îndată următoarea întrebare: este această caracteristică ceva obiectiv sau doar subiectiv? Este valoarea unui lucru o însușire obiectivă a lui, care în actul de valorizare al subiectului e doar — just sau nejust — recunoscută sau valoarea se naște tocmai ca rezultat al unor asemenea acte de valorizare?

Desigur, valoarea nu poate fi dobîndită nemijlocit din proprietățile naturale ale unui obiect. Acest lucru apare deosebit de evident în cazul tuturor formelor superioare ale valorii. Și nu trebuie sã ne gîndim neapărat la valori „spiritualizate“, cum sînt cele estetice și etice. Așã cum am arătat la timpul sãu, Marx stabilește încă referitor la faza incipientă a schimburilor economice ale oamenilor, cu prilejul apariției valorii de schimb, esența naturală a acesteia: „Pînă acum nici un chimist nu a descoperit valoare de schimb într-o penlă sau într-un diamant“<sup>10</sup>. Deocamdată avem încă de-a face, desigur, cu o formă fenomenală mai elementară a valorii, cu valoarea de întrebuințare, care se află într-o legătură inextricabilă cu existența naturală concretă. Ea devine valoare de întrebuințare deoarece este folositoare vieții

---

<sup>10</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 97.

omului. Întrucît aici este vorba de trecerea de la existența pur naturală la existența socială, sînt posibile, după cum arată Marx, cazuri limită, în care există o valoare de întrebuințare fără ca ea să fie un produs al muncii. „Acesta este cazul — după cum spune Marx — atunci cînd utilitatea sa pentru om nu este mijlocită de muncă. Așa sînt, de pildă, aerul, pămînturile virgine, pășunile naturale, pădurile sălbatice etc.“<sup>11</sup>. Dacă lăsăm deoparte aerul, care reprezintă efectiv un caz limită, atunci toate celelalte obiecte sînt valoroase ca bază pentru o muncă utilă ulterioară, ca posibilități pentru făurirea de produse ale muncii. (Am atras atenția asupra faptului că socotim și culegerea produselor naturii ca o formă incipientă a muncii; o examinare atentă a procesului culesului arată de îndată că în el pot fi găsite în germene toate categoriile obiective și subiective ale muncii.) De aceea, în considerații de natură atît de generală, putem, fără a ne abate de la adevăr, să concepem valorile de întrebuințare, bunurile drept produse ale muncii. Acest fapt are drept consecință că putem să vedem în valoarea de întrebuințare o formă obiectuală socială obiectivă. Socialitatea valorii de întrebuințare este întemeiată în muncă: majoritatea covârșitoare a valorilor de întrebuințare au luat naștere prin muncă, prin transformarea obiectelor, prin transformarea condiției, a funcționalității etc. a obiectelor din natură, iar acest proces se desfășoară, ca retragere a hotarului naturii, odată cu dezvoltarea muncii, a socialității ei, atît în lărgime, cît și în profunzime. (În zilele noastre, chiar și aerul a dobîndit valoare de schimb prin apariția hotelurilor, sanatoriilor etc.)

Astfel, valorile de întrebuințare, bunurile reprezintă o formă de obiectualitate socială care se deosebește de celelalte categorii ale economiei numai prin aceea că ea, ca obiectivare a schimbului de materii dintre societate și natură, constituie o caracteristică a tuturor formațiunilor sociale, a tuturor sistemelor economice, că ea — considerată în generalitatea ei — nu este supusă nici unei transformări istorice; firește, modurile ei concrete de

---

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 55.

manifestare se schimbă neînterupt, chiar și înăuntrul aceleiași formațiuni sociale. În al doilea rând, valoarea de întrebuințare este înăuntrul acestui cadru ceva obiectiv. Făcînd totală abstracție de faptul că în dezvoltarea socialității muncii numărul acelor valori de întrebuințare care servesc numai mijlocit la satisfacerea nevoilor ne-mijlocite crește mereu — nu trebuie uitat niciodată că, de pildă, atunci cînd un capitalist cumpără o mașină, el vrea să dobîndească valoarea ei de întrebuințare —, utilitatea, care face dintr-un obiect valoare de întrebuințare, poate să fie stabilită cu o mare precizie și în fazele incipiente ale procesului de muncă. Faptul că această utilitate are un caracter teleologic, cu alte cuvinte că ea este o utilitate pentru anumite scopuri concrete, nu suprimă această obiectivitate. Așadar, valoarea de întrebuințare nu apare ca simplă rezultată a unor acte subiective de valorizare, ci acestea, pur și simplu, conștientizează utilitatea obiectivă a valorii de întrebuințare, justetea sau nejustetea lor vădîndu-se în calitatea obiectivă a valorii de întrebuințare, nu invers.

A considera utilitatea o proprietate a lucrurilor pare la prima vedere ceva paradoxal. Natura nu cunoaște deloc această categorie, ci numai procesul continuu, condiționat cauzal, al transformării în altceva. Numai în teodicee puteau să se ivească determinații atît de stupide ca, de pildă, că „utilitatea“ iepurelui este de a-i servi drept hrană vulpii etc. Căci numai dacă este raportată la o instituție teleologică utilitatea poate să determine felul de a fi al unui obiect oarecare, numai în această relație ține de esența lui ca ceva existent faptul că este folositor sau nu. Așadar, filozofia ar fi trebuit să se ocupe nu numai de rolul ontologic al muncii, ci și de funcția ei în constituirea existenței sociale ca o modalitate nouă și de-sine-stătătoare a existenței, pentru a se ajunge la o punere a problemei adecvat realității. De aceea, sub raport metodologic este ușor de înțeles că viziunile asupra lumii care aveau ca punct de plecare un caracter pretins teleologic al ansamblului realității explicau caracteristica obiectelor din natură și societate prin făurirea existenței de către creatorul transcendental al lumii și încercau să o fundamenteze prin obiectivita-

tea lui. Augustin despre lucruri : „Ele sînt pentru că sînt create de Time, nu sînt însă, deoarece nu sînt ceea ce e ti Tu. Căci este real numai ceea ce r m ne neschimbat“. Ființa lucrurilor exprimă, prin urmare, caracterul lor valoric drept crea ie a lui Dumnezeu, în timp ce pieirea lor arată momentele nefiin ei lor.  n acest sens, „tot ceea ce există este bun“ ; r ul „nu este un lucru real“ <sup>12</sup>. Evident, acesta este numai un caz special al unor astfel de fundamentări cosmic-teologice ale obiectivităţii lucrurilor  i totodată  i implicit a valorilor. Nu putem aici să ne ocupăm în amănunt de variantele foarte diverse ale unor asemenea poziții, ci ne vom limita să stabilim că  i în acest caz obiectivitatea este derivată din muncă — firește, din ipostazierea ei transcendent l  ca crea ie. De aici rezultă totuși că, pe de o parte  i mai reliefat dec t în imaginile în general idealiste despre lume, valorile complexe, mai spiritualizate, se află într-o opoziție mai mult sau mai pu in radicală fa   de cele materiale, p m nte ti, iar pe de altă parte, depinde de instituirea primelor dacă ultimele le vor fi doar subordonate sau, ascetic, vor fi chiar lepădate. Vom vedea în etică că în spatele tuturor acestor valorizări se ascund contradic ii reale ale existen ei sociale ; asupra detaliilor unor astfel de complexe de probleme nu putem încă să ne oprim aici.

 n orice caz, astfel ia naștere o soluționare obiectivistă a problemelor valorii  i bunurilor, soluționare, firește, deformată transcendent. Din pricina întemeierii ei transcendent-teologice, este de înțeles faptul că opoziția antireligioasă apărută odată cu Rena terea în sfera concepției despre lume a pus accentul pe caracterul subiectiv al actelor de valorizare. Hobbes spune : „*Bun* numește omul orice obiect al  nclina iilor sale, *neprielnic* numește el însă toate de care  i e silă  i pe care le ur  te, r u ceea ce el dispre uie te. Prin urmare, expresiile bun, neprielnic  i rău trebuie  n elese cu referință la cel ce le  ntrebuin eaz  ; căci nimic nu este prin sine însuși bun, neprielnic sau rău, iar temeiul unei

---

<sup>12</sup> *Confesiunile sf ntului Augustin*, cartea a VII-a, cap. 11—12, în limba germană, München, f. a, p. 215  i urm.

asemenea definiiri nu rezidă în natura lucrurilor înseși, ci trebuie să depindă... de cel care o folosește" <sup>13</sup>. Foarte asemănător se exprimă Spinoza : „În ce privește binele și răul, nici acestea nu ne arată ceva pozitiv în lucruri, dacă le considerăm în ele însele... Căci unul și același lucru poate fi, în același timp, bun și rău și chiar indiferent" <sup>14</sup>. Aceste mișcări de opoziție importante împotriva transcendenței teleologice în conceperea valorilor ating punctul lor filozofic culminant în iluminism ; la fiziocrați și la economiștii englezi din secolul al XVIII-lea găsim primele încercări de fundamentare economică a valorilor, fundamentare care dobândește la Bentham forma ei cea mai consecventă, dar, totodată, cea mai mediocră și mai lipsită de înțelegerea naturii lor ideale <sup>15</sup>.

Luarea în considerație a acestor două concepții extreme este, de aceea, plină de învățăminte pentru analiza noastră ontologică, deoarece ambele denigrează ca lipsite de valoare sau nesemnificative sisteme de valori reale din punct de vedere social cu scopul de a descoperi o valabilitate autohtonă a valorilor exclusiv în valorile subtile spirituale, respectiv nemijlocit materiale. Că în ambele sisteme sînt aduse la același nivel valori care, totuși, au un conținut diferit (de pildă, manihеismul lui Augustin) nu schimbă cu nimic această stare de lucruri. Căci la ambele extreme se ajunge la contestarea unicității de ultimă instanță a valorii ca factor real al existenței sociale, unicitate netulburată de modificările de structură calitative, extrem de semnificative, care au loc în cursul dezvoltării societății. Față de aceste două extreme, un *tertium datur* îl poate oferi numai metoda dialectică. Căci numai prin această metodă este posibil să se explice faptul că în geneza ontologică a unui nou mod de existență sînt deja cuprinse categoriile lui hotărîtoare — tocmai de aceea nașterea lui înseamnă un salt

---

<sup>13</sup> Hobbes. *Leviathan*, cap. 11, Zürich-Leipzig, 1936, p. 95.

<sup>14</sup> Spinoza. *Etica*, București, Editura științifică, 1957, p. 217.

<sup>15</sup> Vezi în această privință K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 426 ș. u.

în dezvoltare —, faptul că aceste categorii sînt însă în faza lor incipientă prezente numai în sine și că transformarea acestui în sine în pentru sine trebuie să fie întotdeauna un proces istoric dificil, inegal și plin de contradicții. Această depășire a înșinelui prin transformarea lui în pentru sine cuprinde determinațiile complexe, care formal logic par să se excludă reciproc : suprimarea, păstrarea, ridicarea la un nivel superior. De aceea este necesar ca și în compararea formelor primitive ale valorii cu cele dezvoltate să avem constant în vedere acest caracter complex al depășirii. Iluminismul greșea atunci cînd — deseori sofistic, deseori, metaforic vorbind, în sudoarea frunții — se străduia să derive cumva cele mai înalte vintuți din simpla utilitate. Hegel, care, după cum am văzut, a căzut adesea jertfă prejudecăților idealiste, a încercat încă în *Fenomenologia spiritului* să facă din contradicțiile obiectiv prezente ale iluminismului în problema utilității ca valoare fundamentală baza teoriei conștiente a contradicției în dialectica sa. Această tendință ontologic sănătoasă nu a dispărut la el niciodată total. În *Istoria filozofiei*, el vorbește, de pildă, despre modul de tratare a utilității de către stoici și arată printr-o critică bine argumentată cît de falsă este „nobila“ renunțare la aceste categorii din partea idealismului, cum totuși ele pot și trebuie să se conserve — ca moment depășit — în formele de valoare mai înalte ale practicii. Hegel spune cu acest prilej : „În ceea ce privește utilitatea, morala nu trebuie să trateze cu atîta aroganță, căci orice acțiune bună este de fapt utilă, aceasta însemnînd tocmai că ea are realitate, dă naștere la ceva bun. O acțiune bună care nu este utilă nu e nici un fel de acțiune, nu are nici un fel de realitate. Inutilitatea în sine a binelui este abstracția acestuia ca o nerealitate. Nu numai că ne e permis să avem conștiința utilității, ci chiar trebuie să o avem, căci este adevărat că e util să știm ce e bun. Utilitatea nu e nimic altceva decît a ști ceea ce facem, a avea conștiința acțiunii“<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Hegel. *Geschichte der Philosophie*, II, Ausg. Glockner, XVIII, 456 și 19, 280 ș. u.



Prin urmare, în ceea ce privește geneza ontologică a valorii, trebuie să pornim de la faptul că în munca privită ca producție de valori de întrebuințare (bunuri) alternativa dintre folositor și nefolositor satisfacerii nevoilor este instituită ca problemă a utilității, ca element activ al existenței sociale. Dacă vrem deci să abordăm problema obiectivității valorii, putem vedea de îndată că aceasta cuprinde în sine o afirmație a instituirii teleologice juste, sau, mai bine spus, caracterul just al instituirii teleologice — presupunând justa ei realizare — înseamnă realizarea într-un fel concret a respectivei valori. Caracterul concret al raportului valoric trebuie subliniat în mod deosebit. Căci de elementele fetișizării idealiste a valorilor ține extrapolarea abstractă a obiectivității lor, potrivit mostrei deja cunoscute de noi a extrapolării raționalului. De aceea trebuie ca și în cazul valorii să evidențiem caracterul ei social ontologic de „dacă... atunci” : un ouțit este valoros dacă taie bine etc. Generalizarea că obiectul produs este valoros numai în măsura în care este capabil să servească just, chiar optimal, satisfacerii trebuințelor nu înalță această structură a lui „dacă... atunci” într-o sferă abstract-absolută, ci doar cuprinde relația „dacă... atunci” într-o abstracție axată pe legitate. În acest sens, valoarea, care apare în muncă ca proces de reproducere a valorii de întrebuințare, este neîndoielnic obiectivă. Nu numai pentru că produsul poate fi comparat cu instituirea teleologică, ci și pentru că aceasta însăși poate să fie obiectiv prezentă în relația ei de genul „dacă... atunci” cu satisfacerea trebuințelor și să fie indicată și verificată ca valabilă. Nici vorbă deci că valorizările ca instituiți singulare ar constitui valoarea ca atare. Dimpotrivă. Valoarea care apare în proces și îi conferă o obiectualitate socială este cea care hotărăște dacă opțiunea pe care o comportă instituirea teleologică și realizarea ei este adecvată valorii, deci justă, deci valoroasă.

Firește, aici, ca și anterior în cazul trebuiei, situația de ansamblu este cu mult mai simplă și mai univocă decât la formele mai complexe, care nu mai țin exclusiv de sfera schimbului de materii al societății cu natura, ci care, mai degrabă, presupunând această sferă ca bază constantă a lor, sînt active într-o lume deja socială.

Și acest complex de probleme poate fi tratat în mod adecvat abia în contexte ulterioare; aici alegem un singur exemplu pentru a arăta metodologic modalitatea și orientarea mijloacelor și realizărilor nou apărute. Să luăm în forma ei cea mai generală ceea ce Marx numește „metamorfoza mărfurilor“, simpla cumpărare și vânzare a mărfurilor. Pentru ca un schimb de mărfuri pe baza valorii de schimb și a banilor să fie în genere posibil, trebuie să existe o diviziune a muncii în societate. Totuși, spune Marx: „Diviziunea socială a muncii face ca munca sa (a proprietarului de mărfuri. — G. L.) să fie tot atât de unilaterală pe cât sînt de multilaterale trebuințele lui“. Această consecință elementară și contradictorie a diviziunii muncii dă naștere la o situație în care acte care în fapt sînt conexe, vânzarea și cumpărarea, practic se desprind unul de altul, devin independente unul față de altul, întîmplătoare unul în raport cu altul; „nimeni nu este obligat să cumpere imediat, pentru că el însuși a vîndut“, spune Marx. Așadar, se poate vedea: „Faptul că procesele acestea independente care stau față în față constituie o unitate interioară înseamnă în același timp că unitatea lor interioară se realizează în cadrul unor contradicții exterioare“. Și Marx indică în acest loc că această formă „implică posibilitatea, dar numai posibilitatea, crizelor“<sup>17</sup>. (Realitatea ei presupune, desigur, relații care nici nu pot încă să existe la nivelul circulației simple a mărfurilor.)

Chiar și simpla menționare a acestor cîtorva momente, desigur importante, este suficientă pentru a arăta că procesul economic real, care devine tot mai social, este mult mai complicat decît munca simplă, producția nemijlocită de valori de întrebuințare. Aceasta însă nu exclude în nici un caz obiectivitatea valorilor care iau naștere în cadrul lui. Economia cea mai complicată este și ea o rezultată a instituirilor teleologice singulare, a realizării lor, ambele sub forma opțiunilor. Desigur, mișcarea de ansamblu a lanțurilor cauzale pe care le generează ele rezultă din interacțiunile lor nemijlocite și mijlocite în cadrul unei mișcări sociale ale cărei de-

---

<sup>17</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 120, 127 și 128.

terminări de ultimă instanță se unesc într-o totalitate procesuală. Dincolo însă de un anumit nivel, subiecții economici individuali care realizează instituirile și care optează în condițiile existenței alternativelor nu mai sesizează această totalitate procesuală atât de nemijlocit încât opțiunile lor să fie orientate cu deplină certitudine pe baza valorii, așa cum se întâmplă în cazul muncii simple creatoare de valori de întrebuințare. Mai mult, în majoritatea cazurilor, oamenii nu pot urmări corect consecințele propriei lor hotărâri. Cum ar fi posibil atunci ca instituirile lor valorice să constituie valoarea economică? Valoarea însăși există însă obiectiv și tocmai această obiectivitate determină — chiar dacă, obiectiv, nu cu o certitudine corespunzătoare și, subiectiv, nu cu o conștiință adecvată — instituirile teleologice singulare orientate pe baza valorii.

Modul în care diviziunea socială a muncii, care devine tot mai complicată, produce din sine valori a fost indicat parțial în capitolul despre Marx și vom reveni adesea la această problemă. Aici dorim să arătăm doar că diviziunea muncii, mijlocită și pusă în mișcare de valoarea de schimb, produce principiul dominării timpului printr-o mai bună utilizare internă a lui. „Orice economie — spune Marx — se reduce, în ultimă analiză, la economisirea timpului. Societatea trebuie și ea să-și împartă timpul în mod adecvat, pentru a obține o producție corespunzătoare ansamblului trebuințelor ei, așa cum și individul trebuie să-și împartă judicios timpul pentru a putea dobândi cunoștințe în proporțiile convenite sau pentru a putea face față diverselor cerințe ale activității sale. Economisirea timpului, ca și repartizarea planică a timpului de muncă între diferitele ramuri de producție rămân, așadar, prima lege economică a unei societăți bazate pe producția colectivă”<sup>18</sup>. Marx vorbește despre aceasta ca despre legea producției sociale. Pe bună dreptate, căci acțiunile cauzale ale diferitelor fenomene se unesc într-o astfel de lege, reacționează prin aceasta determinant asupra actelor individuale, iar individul

---

<sup>18</sup> K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, București, Editura politică, 1972, p. 107—108.

trebuie să se adapteze acestei legi dacă nu vrea să piară.

Economia de timp reprezintă, totodată, o relație valorică. Chiar și munca simplă, orientată doar spre valori de întrebuințare, a însemnat o supunere a naturii de către om pentru om atât în modelarea ei conform trebuințelor sale, cât și în dobândirea dominației asupra propriilor sale instincte și afecte exclusiv naturale și, mijlocit de aceasta, în conturarea incipientă a capacităților sale specific umane. Orientarea obiectivă a legității economice spre economisirea timpului impune în societate în mod nemijlocit diviziunea optimă a muncii pentru momentul respectiv, determină în condițiile date apariția unei noi existențe sociale pe treapta superioară a unei socialități tot mai pure. Această mișcare este deci, obiectiv, independent de felul în care o înțeleg participanții, un pas spre realizarea categoriilor sociale în sensul trecerii lor din ființarea-în-sine inițială într-o ființare-pentru-sine tot mai bogat determinată și tot mai efectivă. Incorporarea adecvată a acestei ființări-pentru-sine a socialității dezvoltate revenite la sine este omul însuși. Nicidecum idolul abstract, nicidecum și nicăieri existent al unui om izolat, ci omul în practica sa socială concretă, omul care cu faptele sale, în faptele sale întruchipează specia umană, îi conferă realitate. Marx a văzut întotdeauna clar relația dintre economie și ceea ce viața economică produce în omul însuși. În aceeași ordine de idei cu pasajul citat mai sus referitor la economia de timp ca principiu valoric al economicului, el scrie: „Economisirea reală constă în economisirea timpului de muncă... Dar această economisire este identică cu dezvoltarea forței productive. Prin urmare, nu *renunțare la consum*, ci dezvoltarea forței productive, a capacităților de producție și, ca urmare, dezvoltarea atât a capacităților de consum, cât și a mijloacelor de consum. Capacitatea de consum este o condiție a consumului, este deci primul lui mijloc, și reprezintă dezvoltarea unei predispoziții individuale, a unei forțe productive.

Economisirea de timp de muncă echivalează cu sporirea timpului liber, adică a timpului destinat dezvoltării depline a individului, iar aceasta, la rîndul ei, acționează asupra forței productive a muncii ca o co-

losală forță de producție“<sup>19</sup>. Despre problemele concrete pe care Marx le ridică aici, în special despre relația dintre timpul liber și forța productivă a muncii, vom putea vorbi pe larg abia în ultimul capitol.

În acest pasaj, Marx însuși acordă o importanță prioritară nu problemelor particulare adiacente, ci relației indestructibile, general necesare dintre dezvoltarea economică obiectivă și dezvoltarea omului. Practica economică este realizată de om prin acte opționale, dar totalitatea ei formează un complex dinamic obiectiv, ale cărui legi, depășind voința oricărui individ, i se opun acestuia ca realitatea sa socială obiectivă, cu toată duritatea caracteristică realității și care, în dialectica lor obiectiv procesuală, produc și reproduc omul social pe o treaptă mereu mai înaltă. Mai exact spus, ele produc și reproduc atât relațiile care fac posibilă dezvoltarea ascendentă a omului, cât și, în omul însuși, acele capacități care transformă astfel de posibilități în realitate. Tocmai de aceea Marx poate continua reflecțiile citate de noi în felul următor: „Dacă considerăm societatea burgheză în totalitatea ei ca rezultat final al procesului de producție social, apare întotdeauna societatea însăși, adică însuși omul în relațiile sale sociale. Tot ce are o formă transientă — de pildă produsul etc. — apare în această mișcare doar ca un moment, ca un moment efemer. Însuși procesul de producție nemijlocit apare aici doar ca un moment. La rîndul lor, condițiile și întruchipările obiectuale ale procesului de producție sînt în egală măsură momente ale acestuia, iar în calitate de subiecți ai lui apar numai indivizii, dar indivizii în relațiile lor reciproce, pe care ei fie că le reproduc, fie că le produc. Avem aici în fața noastră propriul lor proces de mișcare permanent, în care ei se înnoiesc pe ei înșiși în aceeași măsură în care înnoiesc lumea avuției creată de ei“<sup>20</sup>. Este interesant să comparăm această expunere cu cea a lui Hegel, pe care am citat-o mai înainte, în care acesta subliniază că instrumentele muncii constituie elementul obiectiv durabil al muncii, în opoziție cu efemeritatea

---

<sup>19</sup> K. Marx. *Bazele criticii economiei politice*, vol. II, București, Editura politică, 1974, p. 194.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 194—195.

satisfacerii trebuințelor pe care ele o fac posibilă. Opoziția nemijlocit evidentă a celor două formulări este însă numai aparentă. Analizând însuși actul muncii, Hegel a văzut în unealtă un moment activ durabil pentru dezvoltarea socială, o categorie mijlocitoare de importanță hotărâtoare, datorită căreia actul de muncă individual depășește caracterul lui individual și devine el însuși un moment al continuității sociale. Hegel dă, prin urmare, o primă indicație despre modul în care actul de muncă poate deveni moment al reproducției sociale. Dimpotrivă, Marx consideră procesul economic în totalitatea lui dinamică dezvoltată, iar în cadrul acesteia omul trebuie să apară ca început și sfârșit al procesului de ansamblu, ca inițiator și rezultat final al acestuia. El pare, într-adevăr, adeseori — iar în individualitatea sa întotdeauna — să dispară în valurile procesului, dar, în pofida aparenței atât de întemeiate, el constituie esența reală a acestuia.

Obiectivitatea valorii economice se întemeiază pe esența muncii ca schimb de materii între societate și om, însă realitatea obiectivă a caracterului ei valoric depășește cu mult această relație elementară. Deși încă forma inițială a muncii, care instituie utilitatea ca valoare a produsului acesteia, se raportează nemijlocit la satisfacerea trebuințelor, ea declanșează deja în omul care o îndeplinește un proces a cărui intenție obiectivă — indiferent de gradul în care e conștientizată — este orientată spre promovarea reală a unei dezvoltări superioare a omului. Astfel, în valoarea economică apare o creștere calitativă în raport cu acea valoare care era dată imanent în activitatea simplă producătoare de valori de întrebuințare. Prin aceasta ia naștere o dublă mișcare contradictorie. Pe de o parte, caracterul utilitar al valorii cunoaște o creștere în privința universalității, a dominării întregii vieți omenești. Aceasta se produce simultan cu accentuarea caracterului abstract al utilității, valoarea de schimb, întotdeauna mijlocită, în sine contradictorie, ridicată la universalitate preluând rolul conducător în relațiile sociale reciproce ale oamenilor. În legătură cu aceasta nu trebuie uitat că valorizarea (*Geltendwerden*) valorii de schimb presupune întotdeauna întemeierea ei pe valoarea de întrebuințare. Noul este deci o dezvoltare contradictorie, dialectică a determinațiilor originare deja

prezente în geneză, niciodată simpla lor negație abstractă. Pe de altă parte, această dezvoltare însăși, care a condus la crearea unor formațiuni realmente sociale, precum capitalismul și socialismul, este în sine contradictorie într-un mod extrem de important și de fructuos. Socialitatea dezvoltată a producției dă naștere unui sistem al economicului imanent autofundamentat și închis în sine, în care o practică reală este posibilă doar pe baza orientării existenței prin instituiri imanent economice de scopuri și cercetări imanent economice asupra mijloacelor. Apariția termenului *Homo economicus* nu este nicidecum rodul întâmplării sau al neînțelegerii. El exprimă adecvat și plastic comportarea nemijlocit necesară a omului într-o lume a producției devenite socială. Desigur, doar comportarea directă. Căci a trebuit să constatăm atât în capitolul despre principiile ontologice fundamentale ale lui Marx, cât și în considerațiile prezente că nu pot exista acte economice — de la forma inițială a muncii și pînă la producția pur socială — care să nu aibă la bază, totodată, o intenție ontologic immanentă orientată spre devenirea umană a omului, devenire în sensul cel mai larg, deci începînd cu geneza lui și terminînd cu dezvoltarea lui plenară. Această natură ontologică a sferei economice luminează relațiile ei cu alte domenii ale practicii umane. În cadrul acestor relații, economiei îi revine, așa cum în mod repetat am văzut în alte contexte, funcția ontologic primară fondatoare. Și, cu toate că am mai afirmat acest lucru de mai multe ori, nu ni se pare de prisos să amintim că această prioritate ontologică nu implică o ierarhie valorică. Ea nu face altceva decît să sublinieze starea de lucruri normală, în ordinea firii, că o anumită formă a existenței constituie baza ontologică de nesuprimat a altor forme, și nu invers sau reciproc. O astfel de constatare este în sine indiferentă față de valoare. Numai în teologie și în idealismul de nuanță teologică, prioritatea ontologică reprezintă, totodată, și criteriul valoric superior.

Această concepție ontologică fundamentală implică atât direcția, cât și metoda prin care, în cadrul unei sfere a existenței, poate fi surprinsă genetic dezvoltarea categoriilor superioare (mai complexe, mai mediate) — atât de tip contemplativ, cât și de tip practic — din cele mai

simple, fundamentale. Orice „derivare logică“ a construirii și a ordonării categoriilor (aici, a valorilor) care pornește de la conceptul lor general înțeles abstract trebuie respinsă. Căci altfel, conexiunile și laturile, a căror particularitate are o fundamentare ontologic-reală în geneza lor social-istorică, ar căpăta aparența unei ierarhii conceptual-sistematice, care, datorită discrepantei între existența autentică și conceptul pretins determinant, nu ar putea decât să falsifice esența lor concretă, interacțiunea lor concretă. La fel trebuie respinsă și ontologia materialist-vulgară, care înțelege categoriile complexe ca produse mecanice ale celor elementar-fundamentale și care astfel, pe de o parte, își refuză orice înțelegere a particularității primelor, iar pe de altă parte, ordonează categoriile într-o ierarhie falsă, pretins ontologică, potrivit căreia doar cele de ultimul tip ar putea dobândi existență în sensul adevărat al cuvîntului. Respingerea ambelor concepții, la fel de false, este deosebit de importantă dacă vrem să înțelegem corect raportul dintre valoarea economică și celelalte valori ale practicii sociale (și atitudinea teoretică legată în modul cel mai intim de ele). Am văzut că valoarea este indisolubil legată de caracterul opțional al practicii sociale. În natură nu există valori, ci doar legături cauzale și, datorită lor, transformări, alterități ale lucrurilor, complexe etc. De aceea, rolul efectiv al valorii în realitate se mărginește doar la existența socială. Am arătat cum în muncă și în practica economică opțiunile sînt orientate cu ajutorul valorilor, valori care în nici un caz nu reprezintă simple rezultate, sinteze etc. ale valorilor subiective individuale, ci, dimpotrivă, hotărâsc, datorită obiectivității pe care o au în cadrul existenței sociale, asupra adevărului sau falsității opțiunilor bazate pe valoare.

În considerațiile noastre anterioare am arătat că deosebirea esențială dintre opțiunile originare din munca orientată doar spre valori de întrebuințare și cele din munca specifică unor etape superioare se bazează, înainte de toate, pe aceea că primele conțin instituiri teleologice care vizează transformarea naturii înseși, în timp ce în ultimele scopul este, în primul rînd, influențarea conștiinței altor oameni pentru a-i determina la instituirile teleologice dorite. Domeniul economiei socialmente dezvoltate



tate conține instituiri valorice de ambele tipuri într-o complicată împletire, în care și cele de primul tip, fără a-și pierde esența lor originală, sînt supuse unor schimbări variate. Așa a luat naștere în domeniul economiei o complexitate mai mare a valorii și a instituțiilor valorice. Dacă trecem însă la domeniile neeconomice, atunci ne vom afla în fața unor probleme și mai dificile, calitativ cu totul altele. Aceasta nu înseamnă în nici un caz că continuitatea existenței sociale s-ar rupe, ar înceta să ființeze și să acționeze neîncetat. Pe de o parte, este clar că anumite tipuri și reglementări ale practicii sociale, care și-au dobîndit autonomia în cursul istoriei, sînt, în esența lor, simple forme de mediere și că au apărut cu acest caracter tocmai pentru a reglementa mai bine reproducția socială. Să ne gîndim la sfera dreptului în sensul cel mai larg al cuvîntului. Am văzut însă, totodată, că această funcție de mediere, tocmai pentru a-și îndeplini în mod optim sarcina, trebuie să dobîndească un statut independent de economie și să fie structurată eterogen în raport cu aceasta \*. Din nou devine vizibil faptul că atît fetişizarea idealistă, care vrea să facă din sfera dreptului ceva care se autoîntemeiază, cît și materialismul vulgar, care vrea să derive mecanic acest complex din structura economică, rămîn în afara problematicii reale. Tocmai dependența obiectiv socială a domeniului dreptului de economie, împreună cu eterogeneitatea lui față de economie, produsă de această dependență, determină, prin simultaneitatea lor dialectică, particularitatea și obiectivitatea socială a valorii. Pe de altă parte, am constatat, atît în capitolul despre Marx, cît și în prezentul capitol, că instituțiile pur economice nu pot fi realizate practic dacă în indivizii umani, în raporturile lor reciproce nu sînt chemate la viață și dezvoltate — pînă într-atît încît să fie posibilă apariția reală a speciei umane — capacitățile umane (sau doar posibilitatea lor, în sensul *dynamis*-ului aristotelic), ale căror consecințe depășesc cu mult economicul pur, fără a putea totuși —

---

\* Aici există în manuscris următoarea notă: „Să ne amintim de considerațiile noastre asupra acestei probleme din capitolul consacrat lui Marx, în special de scrisoarea lui Marx către Lassalle ș.a.m.d.“

aşa cum își închipuia idealismul — să părăsească terenul existenței sociale. Orice utopie este determinată în conținutul și orientarea ei de către acea societate pe care o contestă. Oricare dintre replicile ei istoric-umane se raportează la înfățișarea determinată pe care o are *hic et nunc*-ul social-istoric existent. Nu există problemă umană care să nu fie în ultimă instanță declanșată și profund determinată de practica reală a vieții sociale.

Opoziția este aici doar un moment important al conexiunii. Încă în capitolul despre Marx am arătat pe larg că rezultatele cele mai mărețe ale dezvoltării umane se manifestă adesea — și nicidecum întâmplător — în astfel de forme contradictorii și că prin aceasta ele devin, în mod socialmente obiectiv, sursa unor incontestabile conflicte de valori. Să ne amintim doar de istoria citată acolo a singurei geneze reale și adevărate a speciei umane. Tocmai pentru că dezvoltarea care se realizează în economie nu este în totalitatea ei o dezvoltare instituită teleologic, ci constă, în pofida întemeierii ei pe instituirile teleologice individuale ale indivizilor umani, din lanțuri cauzale spontan necesare, formele ei de manifestare în cadrul acestor lanțuri cauzale, forme istoric și concret necesare în momentul dat, pot prezenta cele mai ascuțite opoziții între progresul obiectiv economic — și de aceea progres obiectiv al umanității — și urmările lui asupra indivizilor umani. (Este, poate, de prisos să amintim că în concepția noastră lumea fenomenală reprezintă o parte existențială a realității sociale.) Această opoziție o întâlnim pretutindeni în istorie, de la dizolvarea comunei primitive și până la formele contemporane ale manipulării. Totodată, în legătură cu aceasta se poate observa că, în timp ce atitudinea opțională în dezvoltarea economică însăși este — aproape după modelul muncii simple — în mare măsură univocă, atitudinile morale față de consecințele economiei care influențează viața par dominate de un antagonism al valorilor. Explicația este că acolo unde procesul economic-social progresează cu o univocitate determinată cauzal-legic, reacțiile opționale față de el trebuie și ele să genereze o nemijlocită univocitate valorică. Balzac, istoricul cel mai profund al dezvoltării capitalismului în Franța, înfățișează în comportarea eroului său Birotteau eșecul în fața uzanțelor pe atunci în vigoare

ale capitalismului și, cu toate că motivele moral-psiho-logice ale eșecului sînt prin natura lor demne de stimă, eșecul rămîne ceva negativ sub raport valoric, în timp ce faptul că ajutorul lui Birotteau, harnicul său ginere Popinot, este capabil să rezolve aceleași probleme economice dobîndește, pe bună dreptate, o apreciere pozitivă. Și nu este întîmplător, ci întru totul caracteristic pentru clarviziunea lui Balzac că în dezvoltarea ulterioară a lui Popinot el prezintă fără cruțare drept negativități laturile întunecate din punct de vedere moral-uman ale succese-lor sale economice.

Această univocitate în distingerea opțiunilor economice de cele care nu mai sînt economice, ci moral-umane, nu poate fi întotdeauna la fel de precis delimitată ca în cazul acelei munci care nu este altceva decît un simplu schimb de materii cu natura. O univocitate de felul celei descrise aici poate deveni actuală numai atunci cînd procesul economic, în obiectivitatea sa, în anumită măsură ca o „a doua natură“, devine eficient și cînd, în același timp, conținutul opțiunii respectivului individ este concentrat integral sau precumpănitor asupra domeniului economic propriu-zis. Altfel, caracterul contradictoriu — adesea direct antagonist — al raportului dintre procesul economic însuși și formele lui de manifestare social-umane trebuie să treacă pe primul plan. Dilema valorică care se naște aici a fost exprimată încă în vechea Romă de Lucan : „*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*“ \*. Și este suficient să ne gîndim la figura lui Don Quijote, care concentrează în aceeași persoană această tensiune dintre refuzul pătimaș al necesității dezvoltării sociale obiectiv-progresive și credința tot atît de pătimașă în integritatea morală a speciei umane, chiar și în formele trecutului definitiv apus, ca împletire a nebunicii groțesti cu o puritate sufletească sublimă. Dar cu aceasta ne mai aflăm departe de rădăcinile acestui caracter contradictoriu. Legitatea imanentă a economiei nu numai că produce aceste antagonisme între esența obiectivă a procesului ei și formele ei respective de manifestare în viața oamenilor, ci transformă antagonismul

---

\* „Zei au ținut cu învingătorul, dar Cato cu cel în-vins“ (Lucan. *Farsalia*, 1, 128).

într-un fundament ontologic al înseși dezvoltării de ansamblu. Astfel, comuna primitivă este înlocuită, în virtutea necesității economice, de societatea împărțită în clase și odată cu aceasta apartenența de clasă și participarea la lupta de clasă influențează profund deciziile de viață ale fiecărui membru al societății. Pe această cale se naște — de îndată ce conținutul opțiunilor depășește în mod categoric schimbul de materii al societății cu natura — un spațiu de manifestare a fenomenelor conflictuale. În aceste condiții, alternativele axate pe realizarea valorilor iau adesea chiar forma unor insolubile conflicte de obligații, deoarece aici conflictul nu se mai produce la nivelul recunoașterii valorii unui *ce?* sau *cum?* al deciziei, ci, în calitatea lui de conflict între valori concrete, concret valabile, determină practica. Alternativa este axată pe alegerea între valori care se contestă reciproc. Aparent, viziunea noastră ne-ar readuce la concepția tragic-relativistă a lui Max Weber, pe care am mai amintit-o, conform căreia pluralismul conflictual insolubil al valorilor ar forma baza practicii umane în societate.

Aceasta este însă doar o aparență. În spatele ei nu se află realitatea însăși, ci, pe de o parte, o menținere în nemijlocit, în care se manifestă fenomenele lumii aparențelor, iar pe de altă parte, un sistem ierarhic supra-raționalizat, logicizat al valorilor. Simplă punere în mișcare a acestor extreme la fel de false produce fie un empirism pur relativist, fie o construcție rațională care nu poate fi aplicată adecvat realității. Raportate una la alta, ele creează impresia de neputință a rațiunii morale față de realitate. Aici nu ne putem ocupa concret și amănunțit de acest complex de probleme. Aceasta va fi una dintre sarcinile eticii. Doar acolo va fi posibil să diferențiem în mod corespunzător tipurile de valori și de realizare a valorilor, tipuri care diferă foarte mult sub raportul formelor lor de schimbare și de autoconservare în schimbare. Aici putem prezenta acest proces doar foarte general, pe baza unui exemplu, acela al deciziei socialmente corecte în cazul unei opțiuni importante. Este vorba doar de a indica foarte pe scurt trăsăturile principale ale acelei metode ontologice prin care poate fi abordat acest complex. Pentru aceasta trebuie să pornim de la acea determi-

nație a substanțialității despre care am mai vorbit anterior. Concepțiile moderne despre existență au dizolvat concepția statică, imuabilă despre substanță. De aici nu rezultă nicidecum necesitatea negării substanței în cadrul ontologiei, ci doar recunoașterea caracterului ei esențialmente dinamic. Substanța este ceea ce schimbându-se însuși, în cadrul schimbării perpetue a lucrurilor, se poate menține în continuitatea sa. Această autoconservare dinamică nu are neapărat un caracter etern. Substanțele se pot naște și pot dispărea fără a înceta să fie substanțe pe motiv că se conservă dinamic doar în perioada existenței lor.

Orice valoare autentică este însă un moment important în acel complex fundamental al existenței sociale pe care îl numim practică. Existența existenței sociale se conservă ca substanță în procesul de reproducție, iar acesta este complex și sinteză a actelor teleologice, care nu pot fi separate efectiv de acceptarea sau respingerea unei valori. Astfel, fiecare instituire practică se raportează — pozitiv sau negativ — la o valoare, ceea ce ar putea crea impresia că valorile înseși sînt doar sinteze sociale ale acestor acte. Ceea ce este exact în aceasta este doar faptul că valorile nu ar putea dobîndi o relevanță existențială în societate dacă nu ar trebui să devină obiectul unor astfel de instituturi. Această condiție a realizării valorii nu este pur și simplu identică cu geneza ontologică a valorii. Sursa reală a genezei este mai curînd schimbarea structurală neîntreruptă a existenței sociale înseși, din care rezultă nemijlocit instituirile care vizează realizarea valorilor. Așa cum am văzut, un adevăr fundamental al concepției marxiste este acela că oamenii își făuresc singuri istoria, însă nu în împrejurări pe care și le-au putut alege singuri. Oamenii răspund — mai mult sau mai puțin conștient, mai mult sau mai puțin corect — tocmai la alternativele concrete pe care le creează respectivele posibilități ale dezvoltării sociale. În ele este conținută în mod implicit valoarea. Nu există nici un dubiu că, de exemplu, dominarea de către om a propriilor afecte ca rezultat al muncii este o valoare. Însă ea este conținută în muncă și poate deveni reală sub raport social fără a îmbrăca neapărat o formă con-

știentizată și fără a-și reliefa caracterul ei valoric în omul care muncește. Ea este un moment al existenței sociale și de aceea este real existentă și activă chiar atunci când nu este deloc sau este doar parțial conștientizată.

Firește, socialmente conștientizarea nu este nicidecum întâmplătoare. A trebuit să insistăm asupra acestui moment al independenței pentru a scoate în evidență în mod corespunzător caracterul existențial social-ontologic al valorii. Acesta rezidă într-un raport social între scop, mijloc și individ, raport care ca atare participă la existența socială. Această existență conține însă în același timp un element de posibilitate, ea determinând în sine doar cadrul de rezolvare a alternativelor concrete, conținutul lor social și individual, precum și direcțiile de rezolvare a problemelor conținute în ele. Dezvoltarea acestei ființări-în-sine, evoluția, transformarea ei într-o adevărată ființare-pentru-sine, valoarea le dobândește prin actele care vizează realizarea ei. Pentru starea de lucruri ontologică cu care avem de-a face aici este însă caracteristic faptul că această realizare, indispensabilă pentru realitatea de ultimă instanță a valorii, rămâne în practica umană indisolubil legată de valoarea însăși. Valoarea este aceea care pune pecetea realizării ei asupra determinațiilor acesteia, nu invers. Acest fapt nu trebuie înțeles în sensul că realizarea valorii ar putea fi „derivată” mintal din valoare, că realizarea ar fi simplul ei „produs uman al muncii”. Opțiunile sînt fundamente ireductibile ale tipului de practică social-umană și pot fi desprinse de decizia individuală doar în mod abstract, niciodată în mod real. Ce înseamnă însă pentru existența socială o astfel de opțiune depinde de valoare, mai bine spus de respectivul complex al posibilităților reale de a reacționa practic la problematica unui *hic et nunc* social-istoric. Așadar, decizia care duce la realizarea acestor posibilități reale sub forma lor cea mai pură — fie afirmînd o valoare, fie negînd-o — dobîndește, corespunzător etapei respective de dezvoltare, o exemplaritate pozitivă sau negativă. În epocile primitive, această exemplaritate se conservă pe calea tradiției nemijlocite, orale. Eroi ai mitului devin cei ce au dat la alternativele — care culminează în valori — ale vieții ginții un răspuns la un asemenea nivel de exemplaritate, încît acest răspuns a că-

pătat, ca forță exemplificatoare pozitivă sau negativă, o importanță socialmente durabilă pentru reproducția acestei vieți și a devenit, de aceea, parte componentă a acestui proces de reproducție în schimbarea și autoconservarea sa.

Această permanență nu trebuie demonstrată în mod special, căci este foarte bine cunoscut modul în care astfel de soluții personale date alternativelor sociale s-au păstrat încă din perioada nașterii miturilor pînă în zilele noastre. Totuși, simpla conservare exprimă doar o latură a acestui proces. Tot atît de important este să constatăm că această conservare devine posibilă doar atunci cînd mitul poate fi supus permanent unei schimbări neîntrerupte a interpretării lui, adică a aplicabilității lui ca model pentru practica respectivului prezent. Faptul că aceasta se petrece la început pe calea tradiției orale, iar mai tîrziu pe calea modelării poetic-artistice nu schimbă cu nimic starea de lucruri fundamentală care ne interesează aici. În toate aceste cazuri este vorba despre faptul că o acțiune orientată pe baza unei opțiuni sociale, în pofida schimbării neîncetate a detaliilor ei concrete, a interpretării ei, își păstrează continuitatea și caracterul esențial și durabil pentru existența socială. Că aceasta se petrece sub forma unei opțiuni individuale, și nu ca în alte cîteva domenii ale valorii, sub forma unei prescripții sau interdicții, exprimă caracterul specific al valorii care se realizează aici : tendința ei, care izvorăște nemijlocit din personalitatea umană, autoconfirmarea ei ca continuitate a esenței speciei umane. Contextul social real se manifestă, în primul rînd, în aceea că factorul în întregime hotărîtor al schimbării, al reinterpretării își are rădăcinile în nevoile sociale ale respectivului prezent. Aceste nevoi hotărăsc dacă și cum va fi interpretată opțiunea fixată astfel. Determinantă aici nu este descoperirea eventualului adevăr istoric. Știm prea bine că Brutus cel din legendă nu corespunde adevărului istoric, dar aceasta nu micșorează cu nimic forța de influențare a eroului shakespearian, iar valorizările opuse (Dante) își au și ele întemeierea în trebuințele prezentului lor. Schimbarea și permanența sînt, așadar, în egală măsură generate de dezvoltarea socială. Relația lor reciprocă oglindește tocmai forma de substanțialitate

recent descoperită despre care a fost vorba la începutul expunerii de mai sus și a cărei parte organic componentă este valoarea în obiectivitatea ei istorică.

Obiectivitatea valorilor se bazează deci pe faptul că ele sînt părți determinante și determinate ale dezvoltării sociale de ansamblu. Caracterul lor contradictoriu, faptul incontestabil că de foarte multe ori ele se opun într-un mod evident bazei lor economice, precum și una altele nu justifică relativismul axiologic, așa cum crede Max Weber, iar imposibilitatea de a le ordona într-un sistem tabelar-ierarhic este într-o și mai mică măsură un argument în favoarea acestei idei. Existența valorilor, care se manifestă sub forma unui trebuie social-faptic constrictiv și este caracterizată în mod lăuntric necesar de pluralitatea valorilor și de un raport reciproc al acestora într-o gamă mergînd de la eterogeneitate pînă la opoziție, este într-adevăr raționalizabilă doar *post festum*, însă tocmai prin aceasta exprimă unitatea contradictorie, univocitatea neuniformă a procesului social-istoric de ansamblu. Acesta formează — în determinarea sa cauzală obiectivă — o totalitate mobilă. Deoarece el se constituie, totuși, prin însumarea cauzală a instituirilor teleologice opționale, fiecare moment care direct sau indirect îl întemeiază sau îl frînează trebuie întotdeauna să conștă din astfel de instituiți teleologice opționale. Valoarea acestor instituiți este determinată de intenția lor reală, devenită obiectivă în cadrul practicii, care poate fi orientată spre esențial sau neesențial, spre ceea ce este progresist sau ceea ce este retrograd. Toate aceste tendințe fiind în mod real prezente și active în existența socială și, în virtutea acestui fapt, generînd în omul care acționează opțiuni de orientări și nivelurile cele mai diferite, fenomenul relativității nu este deloc întâmplător. El contribuie, de asemenea, la situația că în probleme și în răspunsurile la aceste probleme rămîne prezentă — cel puțin parțial — o tendință spre autenticitate, întrucît opțiunea respectivei practici se exprimă nu numai în acceptarea sau respingerea unei anumite valori, ci în același timp în faptul că tocmai cutare valoare formează, în momentul dat, baza opțiunii concrete și că tocmai din cutare motive se ia o anumită atitudine față de această valoare. Se știe că dezvoltarea



economică constituie, în mod obiectiv, coloana vertebrală a progresului real. De aceea, conștient sau inconștient, nemijlocit sau eventual multiplu mijlocit, valorile hotărâtoare, care se conservă în cadrul procesului, sînt întotdeauna raportate la ea. Există însă deosebiri obiectiv importante în privința acelor aspecte ale procesului de ansamblu care sînt vizate și afectate de respectiva opțiune. Datorită acestui fapt se conservă valorile în cadrul procesului social de ansamblu care se reînnoiește permanent, datorită acestui fapt devin ele, în felul lor, părți componente reale ale existenței sociale în procesul ei de reproducție, elemente ale complexului care este existența socială.

Intenționat am ales pentru demonstrarea acestei situații ontologice o valoare foarte depărtată de munca luată ca model. Am procedat astfel mai întâi pentru a arăta că și în cazurile în care alternativa a devenit deja în mod nemijlocit pur interioară, intenția deciziei se bazează, totuși, în mod obiectiv pe determinări existențiale sociale, că deci valoarea care se realizează în practică trebuie, totuși, să aibă un caracter socialmente obiectiv. Am amintit în paginile anterioare de figura lui Brutus, care permite sesizarea directă a acestei conexiuni, a acestei ancorări a valorii în existența socială. Ea este pusă tot atît de puternic în lumină, poate chiar mai puternic, dacă ne amintim că Prometeu era pentru Hesiod un nelegiuit pedepsit pe drept de zei și că, începînd cu tragedia lui Eschil, figura lui trăiește în conștiința oamenilor ca aducător al luminii și ca binefăcător. Dacă mai adăugăm și faptul că păcatul originar din Vechiul testament (N.B. pedepsit prin muncă) și învățătura creștină despre păcatul strămoșesc reprezintă punctul de vedere al lui Hesiod cu o forță de acțiune socială sporită, atunci obținem o imagine clară care ne permite să înțelegem cu ușurință că în acest caz conținutul alternativei este dacă omul se produce pe sine ca om în munca sa, sau dacă el trebuie să se înțeleagă pe sine ca produs subordonat al unor forțe transcendente. De aici rezultă cu necesitate că orice faptă independentă care își are temeiul în omul însuși, în socialitatea lui ascunde în sine un păcat față de forțele superioare. În al doilea rînd, pentru punerea în valoare a

socialității în opțiuni, această structură a lor este, totuși, un caz extrem, desigur foarte important, care poate să fie eficient numai pe trepte relativ dezvoltate ale istoriei omenirii. De aceea, instituirea socialmente necesară a valorilor trebuie să producă și cazuri altfel structurate. Deoarece însă acest întreg complex de probleme poate fi tratat într-un mod adecvat numai în etică, ne limităm aici la referiri pur formale. Există valori sociale care pentru a se impune social (drept, stat, religie etc.) au nevoie de un aparat instituționalizat, care poate îmbrăca, desigur, formele cele mai diferite, și există cazuri în care obiectivările reflectării realității devin purtătoare de valori, declanșatoare de instituiți valorice. Aici ar fi imposibilă chiar și simpla indicare a diferențelor, a structurilor eterogene care generează opoziții directe, căci ele se exprimă adecvat, fără excepție, numai în conexiunile sociale concrete și în interacțiunile concrete ale tuturor valorilor; aceste diferențe și structuri eterogene pot fi deci surprinse doar într-o prezentare realmente sintetică, axată pe totalitatea practicii sociale și, implicit, pe totalitatea existenței sociale.

### 3. RAPORTUL SUBIECT-OBIECT ÎN MUNCĂ ȘI CONSECINȚELE LUI

Cele spuse mai sus sînt departe de a epuiza formele de manifestare ale modului de viață specific uman, forme care, deși multiplu mediate, provin din muncă și care, de aceea, trebuie să fie înțelese ontologic-genetic doar pornind de la ea. Înainte de a analiza mai îndeaproape cîteva probleme care aparent sînt foarte îndepărtate de muncă, dar care *realiter* își au — în esența lor — rădăcinile în ea, trebuie să considerăm mai atent o consecință nemijlocită a muncii, la care ne-am mai referit în treacăt. Este vorba despre apariția raportului subiect-obiect și despre distanțarea necesară — realmente activă în cadrul acestui raport — a obiectului de subiect. Această distanțare creează pentru existența socială a oamenilor o bază indispensabilă, cu o viață proprie: limba. Engels afirmă, pe bună dreptate, că ea provine din aceea că oamenii „*au avut să-și spună ceva* unul altuia. Necesita-

tea și-a creat organul”<sup>1</sup>. Ce înseamnă, totuși, a spune ceva? Comunicări, chiar extrem de importante, cum sînt cele referitoare la pericol, hrană, dorința sexuală etc., întâlnim deja la animalele superioare. Diferența calitativă dintre aceste comunicări și cele ale oamenilor, pe care Engels le indică cu exactitate, constă tocmai în această distanță. Omul vorbește întotdeauna „despre” ceva determinat, pe care, prin aceasta, îl ridică într-un dublu sens deasupra existenței lui nemijlocite: în primul rînd, prin aceea că este instituit ca un obiect existînd independent și în al doilea rînd — și aici distanțarea se manifestă și mai puternic — străduindu-se să explice obiectul respectiv ca pe ceva concret. Mijloacele de exprimare ale omului, denumirile pe care le folosește au o astfel de natură, încît orice semn poate figura tot atît de bine și în cu totul alte conexiuni. Astfel, ceea ce este reflectat de semnul-cuvînt se desprinde de obiectele pe care le desemnează și, implicit, de subiectul care îl exprimă și devine o expresie mintală pentru un întreg grup de fenomene determinate, pe care alte subiecte le pot utiliza într-un mod asemănător în cu totul alte conexiuni. Formele de comunicare ale animalelor nu cunosc o astfel de distanțare, ele fac organic parte din procesul de viață biologic și, deși au un conținut clar, el este legat de situații concrete ale celor care participă la ele. Prin urmare, în acest caz putem vorbi despre subiecte și obiecte în genere doar într-un sens foarte figurat, care poate da ușor naștere unei înțelegeri greșite, deși întotdeauna o ființă concretă se străduiește să realizeze o comunicare despre un fenomen concret, deși aceste comunicări au de obicei o semnificație foarte precisă, în strictă legătură cu situația dată. Instituirea simultană a subiectului și obiectului în muncă și de asemenea, determinat de aceasta, în limbă distanțează subiectul de obiect și invers, obiectul concret de conceptul său etc., în sensul indicat aici. Abia astfel devin posibile o cunoaștere tendențial nelimitat extensibilă a obiectului și stăpînirea acestuia de către om. Nu este surprinzător că denumirea obiectelor, rostirea conceptului lor, a numelui lor au trecut mult timp drept

---

<sup>1</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 471.

un miracol magic. Încă în Vechiul testament, dominația omului asupra animalelor se exprimă în aceea că Adam le dă nume, aceasta desemnînd, totodată, clar desprinderea limbii de natură.

Această distanțare cunoaște însă atît în munca însăși, cît și în limbă o diferențiere care crește continuu. Chiar și munca cea mai simplă realizează, așa cum am văzut, prin dialectica scopului și mijlocului, un nou raport între nemijlocire și mijlocire și prin aceea că fiecare satisfacere prin muncă a nevoilor este deja, prin esența ei obiectivă, o satisfacere mijlocită. Faptul la fel de inexorabil că orice produs finit al muncii posedă pentru omul care-l folosește o nouă nemijlocire, care nu mai este naturală, accentuează caracterul contradictoriu al acestei stări de lucruri (fierberea sau frigerea cărnii este o mijlocire, dar consumarea cărnii fierte și fripte este, în acest sens, tot atît de nemijlocită ca și consumarea cărnii crude, chiar dacă acest din urmă act are un caracter natural, în timp ce primul are un caracter social). În dezvoltarea ei ascendentă, munca introduce însă între om și scopul lui nemijlocit, pe care acesta vrea să-l atingă în ultimă instanță, serii întregi de mijlociri. Ca urmare, în muncă apare încă de timpuriu o diferențiere a instituirilor nemijlocite de scopuri de cele multiplu mijlocite. (Să ne gîndim la producerea armelor, care, începînd cu descoperirea cuprului, continuînd cu topirea lui și terminînd cu confectionarea produsului finit, presupune o serie întreagă de instituiți teleologice diferite, eterogene între ele.) O practică socială este posibilă doar atunci cînd această atitudine față de realitate a devenit socialmente generală. Că în condițiile unei astfel de extinderi a experiențelor de muncă apar, conexe lor, relații și structuri cu totul noi, este de la sine înțeles, dar aceasta nu poate să modifice cîtuși de puțin faptul că deosebirea nemijlocitului de mijlocit — cu existența lor simultană în interdependența lor necesară, cu succesiunea lor, cu supraordonarea și subordonarea lor etc. — a apărut din muncă. Abia distanțarea în minte a obiectelor prin intermediul limbii face posibilă comunicarea distanțării reale care se naște în muncă și fixarea ei sub forma de bun comun posibil al unei societăți. Să ne gîndim doar că succesiunea temporală a diferitelor operațiuni, mijlocirile lor cores-

punzătoare esenței lucrului (succesiune, pauză etc.) nu ar putea fi realizate social — pentru a evidenția doar aspectul cel mai important — fără o împărțire clară a timpului în limbă. La fel ca în cazul muncii, și în limbă s-a realizat un salt din existența naturală în existența socială. Și într-un caz și în celălalt, saltul este un proces lent ; începuturile lui ne vor rămâne, ce-i drept, pentru totdeauna necunoscute, dar direcția lor de dezvoltare o putem studia destul de exact urmărind dezvoltarea uneltelor și într-o anumită măsură putem avea o privire de ansamblu asupra totalității ei ca o cunoștință *post festum*. Desigur, chiar și cele mai vechi monumente de limbă pe care ni le poate pune la dispoziție etnografia sînt mult mai recente decît primele unelte. Dar o știință a limbii care ar avea ca obiect de cercetare și ca ghid metodic legăturile existente în mod real între muncă și limbă ar putea adînci și extinde foarte mult cunoașterea noastră despre procesul istoric desfășurat în cadrul saltului.

Așa cum am arătat pe larg, munca modifică în mod necesar și natura omului care o efectuează. Direcția în care se îndreaptă acest proces de transformare este dată de la sine odată cu instituirea teleologică și cu realizarea practică a acesteia. După cum am văzut, problema centrală a transformării interioare a omului constă în aceea că el trebuie să ajungă la autodominarea conștientă. Nu numai scopul este prezent în conștiință înaintea realizării lui materiale ; această structură dinamică a muncii se extinde asupra fiecărei mișcări în parte : omul care muncește trebuie să planifice în prealabil fiecare dintre mișcărilor sale și să examineze continuu în mod critic, conștient realizarea planificării sale dacă dorește să realizeze în munca sa optimul concret posibil. Această dominație a conștiinței umane asupra propriului trup, care se extinde și asupra unei părți a sferei conștiinței, asupra obișnuințelor, instinctelor, afectelor, este o cerință elementară chiar și a muncii celei mai primitive. Ea trebuie deci să marcheze în mod decisiv și reprezentările omului despre sine însuși, întrucît impune un raport față de sine însuși calitativ deosebit de starea psihică a animalelor, total eterogen față de ea și întrucît aceste cerințe sînt presupuse de orice tip de muncă.

În mod obiectiv ontologic se naște noua natură a conștiinței umane, descrisă deja de noi din diferite unghiuri și care încetează să mai fie un epifenomen biologic, devenind un moment esențial, activ al existenței sociale în curs de apariție. Când am prezentat în repetate rînduri retragerea granițelor naturii ca urmare a muncii, această nouă funcție a conștiinței, de punctător al instituirilor teologice ale practicii, a jucat un rol deosebit de important. Dar dacă vrem să analizăm acest complex problematic prin prisma unei critici ontologice riguroase, atunci trebuie să înțelegem că, deși se poate vorbi de o retragere continuă a granițelor naturale, niciodată nu va avea loc totala lor suprimare. Omul, membru activ al societății, motorul schimbărilor și mișcărilor ei progresive, în sens biologic rămîne ireductibil o ființă naturală ; în sens biologic, conștiința lui — în pofida tuturor mutațiilor funcționale, care sînt decisive și sub raport ontologic — rămîne indisolubil legată de procesul biologic de reproducere a trupului său ; dată fiind realitatea universală a unei asemenea dependențe, baza biologică a vieții rămîne, în general, neschimbată și în societate. Toate posibilitățile de a prelungi întrucîtva acest proces prin cunoștințe aplicate etc. nu pot schimba cu nimic această dependență ontologică ultimă a conștiinței de procesul vital al trupului.

Din punct de vedere ontologic, această natură a raportului dintre două sfere ale existenței nu este, structural, nimic nou. Și în existența biologică, raporturile, procesele etc. fizice și chimice sînt date în mod ireductibil. Cu cît organismul este mai dezvoltat, cu atît ele pot îndeplini tot mai multe funcții, care ar fi imposibile pentru procesele fizice sau chimice pure, nelegate de organic, dar aceasta nu poate suprima dependența indisolubilă a organismului de baza funcționării sale normale. Oricît de diferit ar fi raportul dintre existența socială și cea biologică față de raportul dintre existența organică și cea anorganică, această dependență a sistemului superior, mai complex, de existența, reproducerea etc. sistemului care-l fundamentează „de jos“ rămîne o realitate ontologică imuabilă. În sine, această legătură nici nu este contestată. Dezvoltarea conștiinței generează, totuși, instituii socialmente relevante, care încă la nivelul vieții cotidiene

sînt apte să îndrepte *intentio recta* ontologică pe căi greșite. Abaterile astfel apărute de la aceste realități fundamentale ale ontologiei existenței sociale sînt atît de dificil de observat și de învins tocmai pentru că par că se pot sprijini pe fapte de conștiință nemijlocit nesuprimabile. Dacă dorim să simplificăm fără vulgarizări complexitatea acestei situații, atunci nu trebuie să ne cramponăm de cuvîntul „a părea“, ci să fim întotdeauna gata să înțelegem că această aparență exprimă aici un mod necesar de manifestare al existenței social-umane și că de aceea — considerată izolat, ca atare — ea trebuie să se producă inexorabil; caracterul ei de simplu fenomen poate fi însă pus în lumină doar prin analiza complexului concret în dinamica lui contradictorie.

Prin urmare, avem în față două realități care par opuse: pe de o parte, cea obiectiv ontologică, care constă în aceea că existența și activitatea conștiinței depind în mod indisolubil de procesul biologic al organismului viu și că orice conștiință individuală — și o altfel de conștiință nici nu poate exista — se naște și dispăre odată cu trupul care-i corespunde; pe de altă parte, rolul conducător, diriguitor, determinant al conștiinței în raport cu trupul, rol care se naște din procesul muncii. În legătura dată astfel, trupul apare ca organ subordonat, de execuție, al instituirilor teleologice, care provin numai din conștiință și pot fi determinate numai de către aceasta. Acest fapt fundamental al existenței sociale, care pare să fie mai presus de orice îndoială, și anume dominația conștiinței asupra trupului, dă naștere cu o anumită necesitate la nivelul conștiinței umane următoarei reprezentări: conștiința, respectiv „sufletul“, conceput substanțial ca purtătorul ei, nu ar putea conduce și domina trupul într-o asemenea măsură dacă prin substanța ei nu ar fi independentă de acesta, dacă nu ar fi alcătuită calitativ diferit de acesta, dacă nu ar avea o existență independentă în raport cu acesta. La o considerare imparțială, dezinteresată — care, desigur, nu se realizează decît rareori — devine evident faptul că o conștiință oricît de sigură a independenței nu reprezintă o dovadă în favoarea existenței ei reale. Dacă un anumit existent poate fi, sub raportul existenței, independent — acest raport este întotdeauna relativ —, independența trebuie

să fie derivabilă ontologic-genetic, funcția independentă în cadrul unui complex nefiind o dovadă suficientă. Această dovadă, desigur doar în cadrul existenței sociale, deci și aici doar relativ, trebuie adusă în privința omului luat în totalitatea sa, ca individ, ca personalitate, niciodată pentru trup sau conștiință (suflet), considerate fiecare în parte, izolat, și anume dacă obiectiv-ontologic este dată o unitate indestructibilă, imposibilitatea existenței conștiinței fără existența simultană a trupului. Din punct de vedere ontologic trebuie spus că o stare existențială a trupului fără conștiință este posibilă, de exemplu, atunci când ca urmare a unei boli conștiința încetează să funcționeze, în timp ce fără bază biologică o conștiință nu poate avea o existență. Aceasta nu contrazice nicidecum rolul de-sine-stătător, conducător, planificator al conștiinței în raport cu trupul, ci, dimpotrivă, constituie baza ontologică a acestui rol. Contradicția dintre fenomen și esență este deci prezentă aici într-o formă extrem de manifestă. Desigur, nu trebuie să uităm că astfel de opoziții între fenomen și esență nu sînt deloc rare; este suficient să ne gîndim la mișcarea Soarelui și planetelor, în cazul cărora modurile de manifestare în esența lor diametral opuse sînt date locuitorilor Pămîntului atît de ferm în reflectarea senzorial nemijlocită de către ei a fenomenelor, încît în viața cotidiană nemijlocit sensibilă, chiar și pentru adeptul cel mai convins al tabloului copernican al universului Soarele răsare dimineța și apune seara.

Faptul că această contradicție dintre fenomen și esență și-a pierdut pentru conștiința oamenilor mai ușor, chiar dacă în sine încet, caracterul unei contradicții ontologice primare și că a putut fi cunoscută drept ceea ce este, drept o contradicție între fenomen și esență, se explică prin aceea că această contradicție stă în legătură doar cu viața exterioară a oamenilor și nu trebuie să afecteze nemijlocit atitudinea omului față de sine însuși. Firește, această problemă joacă un anumit rol în prăbușirea ontologiei religioase și în transformarea credinței fundamentate ontologic într-o trebuință religioasă pur subiectivă, rol pe care însă nu-l putem analiza aici mai pe larg. În ceea ce privește problema care ne interesează acum, este vorba, dimpotrivă, de interesele cotidian-vitale ale fiecărui om pentru imaginea sa spirituală despre sine în-



suși. La aceasta se adaugă și faptul că, deși independența obiectiv-ontologică a „sufletului“ față de trup se bazează doar pe o presupunere neîntemeiată, pe o considerare izolantă și greșit abstractizată a procesului, totuși, activitatea independentă a conștiinței, tipurile esențiale de instituiți teleologice care pornesc din aceasta, controlul conștient al realizării lor sînt fapte obiective ale ontologiei și ale existenței sociale. Așadar, atunci cînd conștiința concepe propria ei independență față de trup ca un adevăr ontologic absolut, ea nu greșește în privința fixării nemijlocit mentale a fenomenului, ca în cazul sistemului planetar, ci doar prin aceea că ea consideră modul de manifestare — necesar din punct de vedere ontologic — ca fiind întemeiat direct și adecvat în lucrul însuși. Cît de dificilă este depășirea acestui mod de manifestare necesarmente dualist al unui complex de forțe care din punct de vedere ontologic este în ultimă instanță unitar ne arată nu numai religiile, ci și istoria filozofiei. Chiar și acei gînditori care dealtfel s-au străduit cu seriozitate și succes să curețe filozofia de dogmele transcendent-teologice s-au poticnit în privința amintită și au trebuit, totuși, să păstreze vechiul dualism în formulări noi. E suficient să amintim de marii filozofi ai secolului al XVII-lea, la care acest mod de manifestare se menține ca fundament ontologic în dualitatea indestructibilă a întinderii și gîndirii (Descartes). Panteismul lui Spinoza plasează soluția într-o infinitate transcendentă. Ambiguitatea lui *deus sive natura* exprimă în modul cel mai pregnant acest fapt. De asemenea, întregul ocazionalism nu este altceva decît o încercare de a realiza o împăcare mintală fără a oferi o explicație ontologică a problemei fundamentale. Dificultatea de a sesiza acest traiect greșit al lui *intentio recta* ontologic în viața cotidiană și în filozofie sporește în cursul dezvoltării existenței sociale. Desigur, dezvoltarea biologiei ca știință furnizează argumente tot mai roi și mai probatorii în favoarea legăturii indisolubile dintre conștiință și existență și care dovedesc imposibilitatea existenței unui „suflet“ ca substanță independentă.

În schimb, alte forțe ale vieții sociale, a cărei organizare se dezvoltă continuu spre trepte superioare, acționează în direcția opusă. Avem în vedere complexul pro-

blematic pe care-l putem desemna prin termenul de sens al vieții. Acest sens este instituit socialmente de către om pentru om, pentru sine și semenii săi ; în natură, această categorie nu există în general, deci nici ca negație a sensului. În calitatea lor de fenomene ale vieții naturale, viața, nașterea, moartea sînt percepute ca neavînd un sens, nici ca fiind pline de sens, nici ca fiind absurde. Abia atunci cînd omul caută în cadrul societății un sens vieții sale, odată cu eșecul unei asemenea strădanii este instituit și polul opus, lipsa de sens. În societățile incipiente, acest fenomen se mai manifestă într-o formă spontană, pur socială : o viață care corespunde cerințelor societății respective are sens. Moartea eroică a spartanilor la Termopile poate ilustra această situație. Abia în momentul în care societatea se diferențiază atît de mult încît omul îi conferă în mod individual vieții sale un sens sau o abandonează lipsei de sens, problema sensului vieții devine o problemă generală și odată cu aceasta se înregistrează o nouă extindere a considerării „sufletului“ ca fiind de-sine-stătător, de data asta nu numai față de trup, ci în mod expres și față de propriile afecte spontane. Datele inalterabile ale vieții, în primul rînd moartea, cea proprie, ca și cea a celorlalți, transformă conștiința sensului într-o realitate socialmente acceptată. În sine, năzuința de a conferi vieții un sens nu presupune cu necesitate o consolidare a acestui dualism al trupului și sufletului. Pentru a constata aceasta, este suficient să ne gîndim la Epicur. Totuși, nu aceasta este regula unor astfel de dezvoltări. Teleologia vieții cotidiene, la care ne-am referit aici și care este proiectată spontan în lumea exterioară, contribuie la elaborarea de sisteme în care sensul vieții individuale apare ca parte, ca moment al unei opere teleologice de mîntuire la scara universului. Pentru considerațiile noastre este irelevant dacă veriga finală care încununează lanțul teleologic o reprezintă fericirea în ceruri sau autodizolvarea într-o fericită lipsă de corporalitate, într-o mîntuitoare neființă. Important este că dorința de a conserva integritatea pătrunsă de sens a personalității, care dincolo de o anumită treaptă de dezvoltare devine o problemă de prim rang a vieții sociale, găsește un suport spiritual într-una din prelinsele ontologii care se dezvoltă din astfel de trebuințe.

Intenționat ne-am referit la astfel de consecințe îndepărtate, multiplu mijlocite ale fenomenului care ne interesează — interpretarea falsă a unui fapt elementar al vieții umane. Căci numai pe această cale devine vizibil cât de vast este domeniul care se naște — extensiv și intensiv — prin muncă în devenirea umană a omului. Dominația conștiinței, care fixează scopuri asupra restului ființei umane, în primul rând asupra propriului trup, atitudinea rezultândă distanțat-critică a conștiinței umane față de propria persoană pot fi urmărite — desigur, în forme care se modifică mereu, cu conținuturi noi, mereu mai diferențiate — de-a lungul întregii istorii a omenirii. Dar originea lor se află, fără îndoială, în muncă. Analiza ei conduce, în mod firesc, de la sine la această grupă de fenomene, în timp ce toate celelalte încercări de explicație presupun, fără să știe, experiențele de sine ale omului datorate muncii. De exemplu, este greșit să căutăm originea acestei independențe a „sufletului“ în trăirea visului. Și unele animale superioare visează, fără ca prin aceasta caracterul animalic-epifenomenal al conștiinței lor să poată lua o asemenea orientare. La aceasta se adaugă și faptul că stranieitatea visului ca trăire constă tocmai în aceea că subiectul lui, care este interpretat ca suflet, parcurge acum drumuri care stăpînului firesc al acestuia i se par în viață mai mult sau mai puțin incongruente. În fapt, abia după ce, datorită experiențelor de muncă din starea de veghe, existența efectivă independentă a „sufletului“ a devenit un punct stabil al imaginii omului, pot duce trăirile visului la elaborarea mentală în continuare a existenței lui transcendente. Aceasta se petrece deja în magie și, cu modificările corespunzătoare, în religiile de mai târziu.

Nu trebuie să uităm însă că atît dominația, spre care tinde magia, asupra forțelor naturii, nesupuse pe alte căi, cât și concepțiile religioase despre zeii creatori se bazează, în ultimă instanță, pe modelul muncii umane. Engels, care se referă în treacăt și la această problemă, interesîndu-se însă mai mult de nașterea concepției idealist-filozofice despre lume, consideră că aceasta poate fi derivată din faptul că încă pe o treaptă relativ inferioară (în familie simplă) „mintea care întocmea planul muncii putea pune alte mîini decît ale sale să aducă această

muncă la îndeplinire“<sup>2</sup>. Cu siguranță, această afirmație este valabilă pentru acele societăți în care clasele dominante au încetat deja cu desăvârșire să muncească ele înseși, în care, din acest motiv, munca fizică efectuată de sclavi devine obiectul unui dispreț social. Așa stau lucrurile în polisul helenic dezvoltat. Dar lumea eroilor homerici încă nu cunoaște disprețul din principiu față de munca fizică; aici, munca și timpul liber încă nu revin în exclusivitate diferitelor grupe sociale după criteriul diviziunii de clasă a muncii. „Pe Homer și publicul său nu-i atrăgea zugrăvirea satisfacției, ci le producea plăcere fapta omului, capacitatea lui de a-și câștiga și de a-și pregăti un prînz și de a se fortifica pe sine însuși prin aceasta... În eposul homeric, cele două laturi ale vieții umane — munca și timpul liber — sînt văzute încă în legătura lor concretă. Omul muncește; aceasta este necesar pentru a mânca și pentru a-i îmbuna pe zei prin sacrificii carnale; după ce a mîncat și a făcut sacrificiile, începe bucuria liberă“<sup>3</sup>. Iar atunci cînd Engels vorbește în continuarea pasajului citat despre faptul că procesul ideologic la care se referă „a pus stăpînire pe mințile oamenilor mai ales odată cu declinul lumii antice“, el indică efectul pe care l-a avut spiritualismul creștin asupra concepției despre lume. Dar creștinismul, în special în perioada de început, cînd spiritualismul lui a atins poate punctul culminant, nu a fost totuși religia unei păături superioare socialmente eliberate de munca fizică. Cînd susținem deci în continuare că independența conștiinței de trup, independență obiectiv funcționîndă, dar ontologic relativă, s-a născut în munca însăși în același timp cu autonomia deplină — la nivel fenomenal — a conștiinței și cu reflectarea acesteia ca „suflet“ în trăirile subiectului, ne este cu totul străină intenția de a deduce direct de aici concepții ulterioare mai complicate asupra acestui complex. Ceea ce afirmăm pe baza ontologiei procesului muncii este doar existența stării de lucruri pe care am descris-o. Dacă ea se manifestă foarte diferit pe trepte de dezvoltare diferite sau în contexte de clasă diferite, aceste

---

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 475.

<sup>3</sup> E. Ch. Welskopf. *Probleme der Musse im alten Hel-*  
*las*, Berlin 1962, p. 47.

diferențieri adesea contradictorii ale respectivului conținut se datorează respectivei structuri a respectivei formațiuni sociale. Desigur, toate acestea nu exclud faptul că baza acestor fenomene de natură atât de diferită este chiar acea stare de lucruri ontologică care trebuia să apară în mod obiectiv necesar odată cu munca, în cadrul ei.

Deja problema interpretării seculare sau transcendente a autonomiei „sufletului“ nu mai poate fi urmărită pînă la originea ei. În mod cert, cele mai multe dintre reprezentările magice erau esențialmente seculare. Forțele necunoscute ale naturii trebuiau dominate prin magie, așa cum forțele ei cunoscute erau dominate prin munca obișnuită, iar măsurile magice de apărare împotriva influențelor periculoase ale „sufletelor“ devenite autonome prin moarte corespund în întregime în ceea ce privește structura lor generală, oricât de fantastic ar fi conținutul lor, instituirilor teleologice cotidiene ale muncii. Revendicarea unui dincolo unde să se împlinească prin fericire sau osîndă sensul vieții, compromis și rămas fragmentar pe pămînt, a fost generată — ca fenomen general uman — de situația acelor oameni cărora viața la care aveau acces nu le putea oferi o împlinire pămîntească. Extrema opusă — faptul că eroilor de război o lume de dincolo le apare ca „lipsită de demnitate și nobțe“ — este indicată în mod corect de Max Weber: „A învinge interior moartea și iraționalitatea destinului uman este pentru războinic ceva cotidian, iar șansele și aventurile lumii pămîntești îi umplu viața într-un asemenea grad, încît el nu cere și nu acceptă cu plăcere altceva de la religiozitate decît protecția împotriva vrăjilor rele și rituri ceremoniale corespunzătoare sentimentului de demnitate al stării sale, devenite parte componentă a convențiilor stării. În nici un caz nu intrau în această categorie rugăciunile preoților pentru victorie sau pentru moartea fericită, care te duce într-un lăcaș ceresc al eroilor“<sup>4</sup>. Pentru a constata valabilitatea acestor reflecții este suficient să ne gîndim la *Farinata degli Uberti* a lui Dante sau la florentinii lăudați de Machiavelli, pentru care mîntuirea orașului lor este mai importantă decît mîntuirea

---

<sup>4</sup> Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1921, p. 270 ; *Studienausgabe*, Köln, Berlin 1964, p. 371.

sufletului propriu. Firește, o asemenea varietate, care nu reprezintă decât o mică secțiune a varietății realizate în existența socială, pretinde o explicație proprie în fiecare configurație istorică nouă. Aceasta nu exclude însă faptul că nici una din aceste configurații nu ar fi putut deveni reală în absența acelei separări a conștiinței de trup care datorează muncii funcția ei primă și general dominantă, funcție fundamentală și care întemeiază fenomenele mai complexe. Prin urmare, în ea — și numai în ea — poate fi căutată și găsită geneza ontologică a fenomenelor sociale mai complexe de mai târziu.

Faptul că munca este fundamentală pentru devenirea umană a omului se manifestă și în aceea că natura ei ontologică constituie punctul de plecare genetic pentru încă o problemă vitală care i-a mobilizat profund pe oameni în cursul întregii lor istorii: libertatea. Și în examinarea ei trebuie să aplicăm aceeași metodă ca și pînă acum: paralel cu prezentarea acelei structuri originare care formează punctul de plecare pentru formele ulterioare, fundamentul lor indestructibil, vom pune în evidență și deosebiri calitative care apar în cursul dezvoltării sociale ulterioare cu o inevitabilitate spontană și care modifică în mod necesar și hotărîtor structura originară a fenomenului, inclusiv în ceea ce privește determinațiile importante. Dificultatea specifică a unei cercetări — general metodologice — a libertății rezidă tocmai în faptul că aceasta face parte din acele fenomene ale dezvoltării sociale care îmbracă formele cele mai diferite, care sînt extrem de complicate și instabile. S-ar putea afirma că fiecare domeniu în parte al vieții sociale care a ajuns să dispună în mod relativ de o legitate proprie produce o formă proprie de libertate, care, pe lîngă aceasta, este supusă unor modificări importante concomitent cu dezvoltarea social-istorică a respectivei sfere. Libertatea în sens juridic înseamnă ceva esențialmente deosebit de libertatea în sens politic, moral, etic. O tratare adecvată a problemei libertății se poate deci realiza doar în cadrul eticii. O astfel de diferențiere este de o importanță teoretică deosebită tocmai pentru că filozofia idealistă a încercat să obțină cu orice preț un concept unitar-sistematic al libertății și a crezut întotdeauna că l-a și găsit. Și în acest caz se manifestă consecințele producătoare de

confuzie ale tendinței larg răspândite de a încerca rezolvarea problemelor ontologice cu metode logice-gnoseologice. Pe această cale, pe de o parte, apare o omogenizare falsă, adesea fetișizantă, a complexelor existențiale eterogene, iar pe de altă parte, formele mai complicate sînt utilizate ca modele pentru formele mai simple, astfel devenind imposibilă din punct de vedere metodologic atît înțelegerea genetică a primelor, cît și analiza valorică corectă a celor din urmă.

Încercînd acum — după precizările indispensabile de mai sus — să explicăm geneza ontologică în muncă a libertății, trebuie să plecăm în mod firesc de la caracterul opțional al fixării scopului în cadrul muncii. Tocmai în această optare apare pentru prima dată într-o formă precis conturată fenomenul total străin de natură al libertății. Deoarece conștiința hotărăște prin optare scopul care trebuie ales, precum și modul în care va transforma seriile cauzale necesare ca mijloace de realizare în serii instituite, se creează un complex dinamic al realității, pentru care nu putem găsi nimic analog în natură. Așadar, geneza ontologică a fenomenului libertății nu poate fi căutată în altă parte decît în muncă. Într-o primă aproximație, libertatea apare ca acel act de conștiință al cărui rezultat este nașterea unei noi existențe pe care el o instituie. Deja în acest punct concepția noastră ontologic-genetică se distanțează de concepția idealistă. Aceasta, în primul rînd, pentru că baza libertății rezidă — în cazul în care dorim să vorbim despre ea cu temei ca despre un moment al realității — într-o hotărîre concretă în favoarea uneia dintre diferitele posibilități concrete. Dacă problema alegerii este abstractizată mai mult, dacă ea este desprinsă total de concret, atunci pierde orice legătură cu realitatea, devine o speculație sterilă. În al doilea rînd, libertatea este o dorință care vizează, în ultimă instanță, schimbarea realității (dorință care, desigur, în anumite condiții concrete implică conservarea situației date), realitatea ca scop al schimbării trebuind să fie prezentă și în cea mai înaltă abstracție. Firește, considerațiile noastre de pînă acum au arătat, de asemenea, că o intenție de decizie care este orientată — prin mijlociri — spre modificarea conștiinței unui alt om sau a propriei conștiințe vizează tot o schimbare a realității.

Prin urmare, cercul de instituire reală de scopuri care se naște pe această cale este larg și cuprinde o mare diversitate ; totuși, în fiecare caz în parte, el are limite care pot fi determinate precis. Deci, atâta timp cât nu poate fi detectată o astfel de intenție de modificare a realității, stările de conștiință, cum ar fi aprecierile, plănuirile, dorințele etc., nu au nimic de-a face în mod direct cu problema reală a libertății.

O problemă mai complicată este în ce măsură determinarea exterioară sau interioară a deciziei poate fi concepută drept criteriu al libertății acesteia. Dacă opoziția dintre determinare și libertate este concepută abstract, logicist, atunci se ajunge la concluzia că doar un dumnezeu atotputernic și atotștiutor poate fi lăuntric cu adevărat liber, numai că, la rândul său — potrivit esenței sale teologice —, acesta ar exista dincolo de sfera libertății. Ca atribut al omului care trăiește în societate și care acționează social, libertatea nu există niciodată cu totul în afara determinării. Să ne amintim doar, în legătură cu considerațiile noastre anterioare, de faptul că chiar și în munca simplă apar anumite puncte nodale ale deciziilor și că hotărîrea de a adopta o anumită direcție și nu alta aduce cu sine o „perioadă de consecințe“ în care spațiul de manifestare al deciziei se poate îngusta foarte mult, iar în anumite condiții poate deveni practic egal cu zero. Chiar în cazul jocurilor, de exemplu în cazul jocului de șah, poate apărea o situație, creată parțial de propriile mutări, în care este posibilă o singură mutare dată în mod necesar etc. Iar în ceea ce privește relațiile cele mai intime umane, acest lucru a fost exprimat foarte frumos de Hebel în tragedia sa *Irod și Mariamna* :

*„Îi vine clipa fiecărui om  
Cînd hățu-i lasă cel ce-i mîină steaua.  
Un lucru-i rău, el clipa nu o știe  
Și-oricare ar putea să fie  
Din cele care se petrec“.*

În afara acestui aspect, al existenței obiective a punctelor nodale în cadrul lanțurilor de decizii, aspect care este atît de important pentru conceperea concretă a libertății, analiza acestei situații evidențiază încă o caracteristică importantă a determinării subiectului opțiunii. Este vorba



de necunoașterea necesară a urmărilor opțiunii sau cel puțin a unei părți a urmărilor. Această structură este inerentă într-un anumit grad oricărei opțiuni, totuși, natura ei cantitativă trebuie să aibă repercusiuni calitative asupra opțiunii înseși. Este ușor de înțeles că, în primul rînd, viața cotidiană creează neîncetat alternative care apar pe neașteptate și la care, sub amenințarea pieirii, trebuie răspuns fără întârziere. În acest caz ține de determinația esențială a alternativei că decizia trebuie luată fără să se cunoască pluralitatea componentelor, situația, urmările. Dar chiar și aici decizia dispune de un minimum de libertate ; și aici este vorba — ca un caz limită — de o opțiune, și nu de un eveniment natural determinat de o cauzalitate pur spontană.

Într-un anumit sens, important din punct de vedere teoretic, chiar și munca cea mai primitivă reprezintă un fel de pol opus în raport cu tendințele descrise mai sus. Faptul că „perioada de consecințe“ poate apărea și în procesul muncii nu schimbă baza unei astfel de opoziții. Căci orice instituire de muncă are scopul ei conceput concret și definit în gândire. Fără un astfel de scop nu ar fi posibil nici un tip de muncă, în timp ce o opțiune aparținînd tipului de viață cotidiană descris mai sus are adesea obiective extrem de vagi și de neclare. Desigur, aici, ca în toate cazurile de pînă acum, munca este înțeleasă ca simplă producătoare de valori de întrebuințare. De aici rezultă că subiectul care face opțiunile ca opțiuni ale unui schimb de materii al omului cu natura este determinat doar de trebuințele sale și de cunoștințele sale asupra determinațiilor naturale ale obiectului său. Anumite categorii, cum ar fi incapacitatea pentru anumite tipuri de muncă ca urmare a structurii sociale a societății (de exemplu, în munca sclavilor) sau opțiuni cu caracter social care se opun realizării muncii (de exemplu, sabotajul în producțiile sociale superior dezvoltate), încă nu apar pe această treaptă. Aici doar cunoașterea adecvată obiectivă a materiei și a proceselor este relevantă pentru succesul realizării ; așa-numitele motive interioare ale subiectului nu intră aici în discuție. De aceea, conținutul libertății se deosebește aici esențial de conținutul ei în formele mai complicate. Acest conținut ar putea fi redat cel mai bine în felul următor : cu cît este mai adecvată cunoaș-

terea dobîndită de subiect asupra raporturilor naturale luate în considerație în momentul respectiv, cu atît mai mare va fi mișcarea lui liberă în cadrul materialului. Altfel spus : cu cît va fi mai adecvată cunoașterea lanțurilor cauzale care acționează în momentul respectiv, cu atît mai adecvat pot ele să fie transformate în lanțuri cauzale instituite, cu atît mai sigură devine dominația subiectului asupra lor, adică libertatea pe care o poate atinge aici.

Din toate acestea reiese că orice decizie opțională formează centrul unui complex social printre ale cărui componente dinamice se numără determinarea și libertatea. Fixarea scopului, odată cu care apare noul ontologic ca existență socială, este un act al libertății născînde, deoarece căile și mijloacele de satisfacere a trebuințelor nu mai sînt consecințe ale lanțurilor cauzale spontan biologice, ci rezultate ale unor acțiuni stabilite și realizate în mod conștient. Totuși, acest act de libertate este determinat în același timp direct de necesitatea însăși și într-un mod strîns legat de aceasta, determinare mijlocită de acele relații sociale care creează tipul și calitatea necesității. Același caracter dublu, existența simultană, relația reciprocă a determinării și libertății poate fi constatată și în realizarea scopului. Toate mijloacele pentru aceasta sînt date de la bun început în mod natural, iar această obiectualitate a lor determină toate actele procesului muncii, care constă, așa cum am văzut, dintr-un lanț de opțiuni. În sfîrșit, omul care efectuează procesul muncii este dat — așa cum este el în momentul respectiv — ca produs al dezvoltării anterioare ; chiar dacă munca îl modifică, această modificare se produce și ea pe terenul capacităților care erau prezente la începutul muncii în realizările ei umane — parțial în mod natural, parțial socialmente constituite — ca momente codeterminante, ca posibilități în sensul *dynamis*-ului aristotelic. Afirmția noastră anterioară că orice opțiune este concretă în esența ei ontologică, că o opțiune generală, o opțiune în general poate fi concepută doar ca produsul mintal al unui proces logic-gnoseologic de abstractizare se clarifică acum în sensul că libertatea care se exprimă în opțiune trebuie să fie, de asemenea, concretă în esența ei ontologică, și nu general-abstractă. Ea reprezintă un cîmp de forță determinat al deciziilor în cadrul unui complex social

concret în care acționează — simultan cu acest complex — forțe și realități atât naturale, cât și sociale. Prin urmare, numai această totalitate concretă poate avea adevăr ontologic. Faptul că în cadrul ei, pe parcursul dezvoltării, momentele sociale cresc permanent atât absolut, cât și relativ nu poate modifica datul fundamental amintit, cu atât mai puțin cu cât în cazul muncii, așa cum este înțeleasă aici, momentul dominării naturii trebuie să rămână momentul decisiv chiar și în condițiile unei retrageri, oricât de accentuate, a granițelor naturii. Mișcarea liberă în cadrul materialului este și rămîne momentul hotărîtor pentru libertate, în măsura în care aceasta se realizează prin opțiuni în muncă.

Nu trebuie să uităm însă că modul de manifestare al libertății se conservă atât formal, cât și în conținut chiar și atunci cînd munca a depășit de mult starea pe care am prezentat-o aici ca bază. Să ne gîndim, în primul rînd, la nașterea științei (matematică, geometrie etc.) din experiențe de muncă tot mai generalizate. Prin aceasta se slăbește, desigur, legătura nemijlocită cu fixarea unică și concretă a țelului muncii individuale. Deoarece însă în muncă se menține drept verificare ultimă o aplicare de ultimă instanță, fie ea și multiplu mijlocită, deoarece nu se modifică decisiv intenția ultimă — chiar manifestată într-o formă puternic generalizată — de a transforma conexiuni reale în conexiuni instituite și în instituiri teleologice, nici forma de manifestare a libertății specifică muncii — mișcarea liberă în cadrul materialului — nu suferă transformări fundamentale. Chiar și în domeniul producției artistice întîlnim o situație asemănătoare, deși în acest caz legătura directă cu munca însăși este relativ rar evidentă (transformarea unor activități vitale, cum ar fi semănatul, recoltatul, vînațoarea, războiul etc., în dansuri; arhitectura). În aceste cazuri apar complicații multiple, asupra cărora vom reveni mai tîrziu. Ele provin, pe de o parte, din aceea că realizarea nemijlocită în munca însăși este supusă aici unor mijlociri foarte numeroase și diverse, adesea extrem de eterogene, pe de altă parte, din faptul că materialul, în cadrul căruia se naște mișcarea liberă în material ca formă a libertății, nu mai este simpla natură, ci mai curînd schimbul

de materii al societății cu natura sau chiar însuși procesul existenței sociale. Desigur, o teorie cu adevărat cuprinzătoare, vastă trebuie să ia în considerație aceste complicații, să le analizeze pe larg, ceea ce, de asemenea, nu este realizabil decît în cadrul eticii ; aici este suficient să indicăm aceste posibilități, constatînd, totodată, că și în aceste cazuri se păstrează forma fundamentală a libertății.

Deoarece am văzut că în cadrul acestui complex se manifestă o indisolubilă relație reciprocă între determinare și libertate, nu ne surprinde faptul că tratările filozofice ale acestei probleme obișnuiesc să pornească de la opoziția dintre necesitate și libertate. O primă lipsă a acestei formulări a opoziției constă în aceea că filozofia în mod conștient orientată preponderent logic-gnoseologic, în primul rînd filozofia idealistă, identifică pur și simplu determinarea cu necesitatea, ceea ce implică o generalizare raționalistă și o extindere neîntemeiată a conceptului de necesitate, o nesocotire a adevăratului ei caracter ontologic exprimat în formula „dacă... atunci“. În al doilea rînd, în cea mai mare parte a filozofiei premarxiste, în special în filozofia idealistă, domnește extinderea ontologic nelegitimă a conceptului de teleologie asupra naturii și istoriei, extindere pe care am cunoscut-o deja și care îngreuiază extrem de mult înțelegerea problemei libertății sub forma ei autentică, reală existentă. Căci pentru aceasta este necesară conceperea corectă a saltului calitativ realizat prin devenirea umană a omului, care reprezintă ceva radical nou față de întreaga natură organică și anorganică. Și filozofia idealistă dorește să sublinieze prin opoziția dintre necesitate și libertate tocmai acest ceva nou ; ea însăși îl diminuează nu numai prin aceea că proiectează în natură teleologia, premisa ontologică a libertății, ci și prin aceea că transformă opoziția ontologic-structurală într-o lipsă a naturii și a categoriilor naturii. Definiția celebră pe care Hegel o dă raportului dintre libertate și necesitate și care a exercitat o puternică influență sună în felul următor : „Oarbă e necesitatea numai întrucît nu e înțeleasă...“<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel. *Enciclopedia științelor filozofice (Logica)*, București, Editura Academiei, 1962, p. 271.

Fără îndoială, Hegel sesizează aici o latură esențială a problemei : rolul reflectării corecte, al înțelegerii corecte a cauzalității spontane, existente în sine. Dar chiar expresia „orbă“ indică acea eroare a concepției idealiste pe care am menționat-o mai sus. Căci cuvântul „orb“ are un sens real doar ca opusul lui a vedea. Un obiect, un proces etc., care, potrivit esenței sale, nu poate deveni niciodată conștient, nu poate vedea niciodată, nu este orb (cel mult într-un sens impropriu, metaforic) ; mai curînd el se află dincoace de opoziția dintre vedere și cecitate. Din punct de vedere ontologic, în ceea ce susține Hegel exact este faptul că un proces causal a cărui legitate (necesitate) am înțeles-o corect poate înceta să aibă pentru noi acel caracter de necontrolabilitate pe care Hegel dorea să-l desemneze prin cuvîntul orb. Prin aceasta, procesul natural causal însuși nu a suferit însă nici cea mai mică modificare ; totuși, el poate fi transformat acum într-un proces instituit de noi, și în acest sens — dar numai în acest sens — încetează să acționeze ca un proces „orb“. Că nu este vorba însă doar de o expresie metaforică — atunci orice observație polemică ar fi de prisos — o dovedește faptul că chiar Engels, atunci cînd tratează această problemă, vorbește despre nelibertatea animalelor. Repetăm că neliberă este numai acea ființă care și-a pierdut libertatea sau nu a dobîndit-o încă. Animalele nu sînt nelibere, ele se află, de asemenea, dincoace de opoziția dintre liber și neliber. Definiția dată de Hegel necesității este și din alt punct de vedere esențial eronată și generatoare de erori. Aceasta ține de concepția sa logico-teleologică asupra întregului cosmos. Analiza relației reciproce dintre necesitate și libertate este rezumată de Hegel în felul următor : „Acest adevăr al *necesității* este deci libertatea“<sup>6</sup>. Se știe din prezentarea critică a sistemului și a metodei lui Hegel că prin desemnarea unei categorii drept adevăr al altei categorii se înțelege construirea logică a derivării categoriilor una din alta, adică desemnarea locului ei în procesul de transformare a substanței în subiect pe calea spre subiect-obiectul identic.

---

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 283.

Prin această trecere abstractizantă pe planul metafizic, necesitatea și libertatea și mai ales raportul lor reciproc pierd sensul concret pe care Hegel s-a străduit să li-l confere și pe care el l-a descoperit de mai multe ori, așa cum am văzut, în analiza muncii înseși. În cadrul acestei generalizări apare fantoma unei identități, în timp ce necesitatea și libertatea autentică sînt coborîte la rangul de reprezentări improprii ale conceptelor lor. Hegel expune sintetic raportul lor în felul următor : „...libertatea și necesitatea, ca opuse abstract una alteia, aparțin numai finitului și sînt valabile numai în domeniul lui. O libertate care nu ar conține în ea nici o necesitate și o necesitate pură, lipsită de libertate, sînt determinări abstracte și, în consecință, neadevărate. Libertatea este, prin esența ei, concretă, determinată în sine pentru totdeauna și, de aceea, totodată necesară. Cînd se vorbește despre necesitate, se înțelege prin ea de obicei numai o determinare din afară, așa cum, de exemplu, în mecanica finită un corp oarecare nu se mișcă decît dacă e lovit de alt corp, și anume în direcția imprimată de această lovitură. Necesitatea aceasta este totuși numai exterioară, nu este necesitatea cu adevărat internă, căci aceasta este libertatea“<sup>7</sup>. Abia acum se vede cît de generatoare de erori s-a dovedit a fi caracterizarea necesității ca „oarbă“. Acolo unde expresia ar fi avut un sens real, Hegel vede „o necesitate pur exterioară“. Cunoașterea ei nu o modifică în mod esențial ; ea rămîne, așa cum am văzut, în continuare „oarbă“, chiar atunci cînd a fost cunoscută în procesul muncii. Doar în măsura în care este cunoscută în vederea realizării unei instituiri teleologice concrete și este transformată într-o necesitate instituită își îndeplinește ea funcția în contextul teleologic dat. (Vîntul nu este mai puțin „orb“ ca de obicei atunci cînd contribuie la efectuarea mișcărilor instituite ale unei mori de vînt sau ale unei bărci cu pînze.) Ceea ce Hegel desemnează drept necesitate propriu-zisă în identitatea ei cu libertatea rămîne însă un mister cosmic.

Cînd Engels în *Anti-Dühring* revine asupra celebrei definiții a lui Hegel, el pur și simplu respinge, pe bună

---

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 96.

dreptate, toate construcțiile de acest tip, fără a mai considera că merită să fie combătute. El comentează afirmația lui Hegel în felul următor : „Libertatea nu constă în visata independență față de legile naturii, ci în cunoașterea acestor legi și în posibilitatea dată prin aceasta de a le pune în mod sistematic în acțiune pentru atingerea anumitor scopuri. Aceasta este valabil atât în ceea ce privește legile naturii exterioare, cât și în ceea ce privește legile care guvernează existența fizică și psihică a omului însuși... Libertatea voinței nu înseamnă, așadar, altceva decât capacitatea de a hotărî în cunoștință de cauză“<sup>8</sup>. Prin aceasta, prezentarea lui Hegel este într-adevăr „pusă pe picioare“. Se ridică însă întrebarea dacă prin faptul că Engels preia aici formulările lui Hegel și înlocuiește conceptul de determinare — care, datorită caracterului său general, pare, desigur, neclar — prin conceptul de necesitate, aparent mai precis, oferit de istoria tradițională a filozofiei, starea de lucruri ontologică a fost într-adevăr clarificată. Considerăm că opunerea tradițională a libertății și necesității nu poate cuprinde în întreaga ei amploare problema prezentată aici. Dacă facem abstracție de exagerarea logicistă a conceptului de necesitate, concept care a jucat un rol important atât în cadrul idealismului și teologiei, cât și în cadrul vechii opoziții materialiste față de ambele, nu există însă nici un motiv să facem total abstracție, din punct de vedere ontologic, de alte categorii modale. Munca, procesul teleologic instituit care o constituie, este orientată spre realitate ; realizarea nu este doar rezultatul real pe care-l obține omul real în lupta cu realitatea însăși în cadrul muncii, ci, de asemenea, noul ontologic constând în existența socială, spre deosebire de simpla schimbare a obiectelor în cadrul proceselor naturale. Omul real se opune în cadrul muncii întregii realități la care se referă munca, iar în această ordine de idei trebuie să amintim că nu concepem realitatea doar ca pe una din categoriile modale, ci ca pe o chintesență ontologică a totalității lor reale. În acest caz, necesitatea (concepută ca o conexiune de tipul „dacă... atunci“, ca legitate concretă determi-

---

<sup>8</sup> K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 112.

nată) este doar o componentă, desigur extrem de importantă, a complexului realității pe care tocmai l-am examinat. Totuși, realitatea — de data aceasta concepută ca realitatea materiilor, proceselor, condițiilor etc. pe care munca intenționează să le folosească, în cazul dat, pentru obiectivul ei — nu este nici pe departe pe deplin epuizată de necesitatea unor conexiuni determinate.

Să ne gândim, în legătură cu aceasta, la posibilitate. Orice muncă presupune că omul cunoaște caracterul adecvat al anumitor însușiri ale obiectului pentru obiectivul său. Aceste însușiri trebuie într-adevăr să existe în mod obiectiv, ele aparțin existenței respectivului obiect ; totuși, mai ales în existența naturală a obiectului, ele au rămas latente, simple posibilități. (Amintim că și anterior am indicat interdependența ontologică a însușirii cu posibilitatea.) Este o însușire existentă în mod obiectiv a anumitor pietre de a putea fi utilizate — șlefuite într-un anumit mod — drept cuțit, topor etc. Fără transformarea acestei posibilități existente a naturalului în realitate, orice muncă ar fi condamnată la sterilitate, imposibilă. În acest caz însă nu este cunoscută vreo formă de necesitate, ci o posibilitate latentă. Nu necesitatea oarbă devine aici necesitate conștientă, ci o posibilitate latentă, care în afara procesului muncii ar rămâne pentru totdeauna latentă, este ridicată prin muncă în mod conștient în sfera realității. Acesta este însă doar un aspect al posibilității în cadrul procesului muncii. Considerat ontologic, momentul transformării subiectului care muncește, moment evidențiat de toți cei care înțeleg într-adevăr munca, este în esență o trezire sistematică a unor posibilități care pînă atunci dormeau în om ca simple posibilități. Probabil că există puține mișcări utilizate în muncă, puține dexterități pe care omul să le fi cunoscut sau măcar să le fi exercitat înainte de apariția procesului muncii. Abia datorită muncii ele devin din simple posibilități capacități, care, în dezvoltarea lor continuă, fac posibilă transformarea altor posibilități ale omului în realități.

În sfîrșit, nu trebuie să neglijăm nici rolul întîmplării, atît în sens pozitiv, cît și în sens negativ. Eterogeneitatea condiționată ontologic a existenței naturale face ca orice activitate să se încrucișeze neîncetat cu întîmplarea. Dacă se vizează transformarea cu succes a instituirii teleolo-



gice în realitate, cel care efectuează munca trebuie să țină seama întotdeauna de întâmplare. Acest lucru se poate petrece în sens negativ, subiectul muncii orientându-și atenția spre înlăturarea consecințelor posibile ale unor întâmplări nefavorabile, pentru a le face nedăunătoare, dar și în sens pozitiv, atunci când conjuncturi întâmplătoare sînt capabile să sporească randamentul muncii. Chiar și pe treapta mult mai înaltă a dominării științifice a realității se cunosc cazuri când întâmplările au dus la descoperiri importante. Și situații întâmplător nefavorabile pot constitui punctul de plecare pentru realizări excepționale. Dorim să ilustrăm această idee printr-un exemplu aparent foarte îndepărtat: pereții pe care au fost pictate frescele lui Rafael numite stanțe au în multe locuri ferestre care prin forma, mărimea lor etc. sînt extrem de neprielnice pentru compoziția picturală; punctul de plecare este întâmplător, deoarece aceste încăperi au existat înaintea proiectului frescelor. În *Parnas* sau *Eliberarea lui Petru*, Rafael s-a arătat capabil să folosească tocmai acest caracter întâmplător nefavorabil al condițiilor pentru a realiza configurații spațiale unice, extrem de originale și profund convingătoare. Ni se pare de la sine înțeles ca astfel de probleme să apară permanent în cazul muncii simple, în special atunci când ea trebuie să se realizeze în condiții determinate eterogene, cum se întâmplă cu vînătoarea, navigația etc. De aceea, considerăm că definirea tradițională a libertății ca necesitate cunoscută ar trebui înțeleasă astfel: mișcarea liberă în cadrul materialului — deocamdată ne referim doar la muncă — este posibilă doar atunci când realitatea considerată în momentul respectiv este cunoscută corect în toate formele ei categoriale modale și atunci când este corect transpusă în practică.

Această extindere a definiției date de Engels nu nimeni că este inevitabilă în cazul dat, atunci când dorim să sesizăm adecvat din punct de vedere ontologic la nivelul gândirii fenomenul muncii și relațiile ei cu libertatea, care se revelează în ea, ci, totodată, indică într-un caz important metodologia depășirii complete a idealismului hegelian. Engels a criticat elementele idealiste nemijlocit vizibile ale definiției hegeliene și prin aceasta a „pus-o pe picioare” într-o manieră materialistă. Totuși, răsturna-

rea critică s-a realizat doar nemijlocit. Engels a scăpat din vedere faptul că Hegel atribuie, datorită sistemului său, o importanță logicizant exagerată categoriei de necesitate, că, de aceea, el nu a sesizat specificul particular, privilegiat și din punct de vedere categorial al realității înseși și că din acest motiv nu a putut întreprinde o cercetare a raportului libertății cu modalitatea totală a realității. Însă deoarece singurul drum sigur care conduce de la dialectica hegeliană la cea materialistă constă — așa cum a și fost în majoritatea cazurilor practica filozofică a lui Marx și cea a lui Engels — în cercetarea critic-ontologică nepreconcepută a oricărei texturi dialectice pe baza stărilor de lucruri subiacente ei, a trebuit ca insuficiența simplei „răsturnări materialiste“ a filozofiei hegeliene și a idealismului în general să fie arătată clar în legătură cu un pasaj atât de popular și cu o putere de influențare atât de mare.

Cu excepția acestei lipse metodologice, Engels a înțeles cu precizie și claritate tipul de libertate care se naște ca atare în muncă și pe care l-am desemnat prin „mișcarea liberă în cadrul materialului“. El afirmă în legătură cu aceasta: „Libertatea voinței nu înseamnă, așadar, decât capacitatea de a hotărî în cunoștință de cauză“. În vremea când a fost scrisă de Engels, această definiție a părut pe deplin mulțumitoare pentru această treaptă a libertății. Condiționarea temporală a nașterii ei explică, de asemenea, de ce problematica prezintă aici, divizarea — în cadrul dezvoltării superioare posibile — a înțelegerii dobândite prin muncă în știință autentică atotcuprinzătoare și simplă manipulare tehnologică i-au scăpat din vedere lui Engels. Așa cum am arătat, această separare de drumuri este conținută încă de la început în cunoașterea naturii pe care o urmărește munca. S-ar părea, totuși, că ea și-a pierdut actualitatea în perioada dintre Renaștere și avântul gândirii științifice din secolul al XIX-lea. În sine, tendința dublă a fost, desigur, întotdeauna prezentă. În condițiile existenței unui număr redus de cunoștințe generale ale omului primitiv asupra legității proceselor naturii era pe deplin firesc ca intențiile cunoașterii naturii să se concentreze și să se limiteze la mica insulă a ceea ce putea fi cunoscut nemijlocit. Iar atunci când dezvoltarea muncii a condus la apariția știin-

ței, generalizările mai cuprinzătoare au trebuit să fie adaptate reprezentărilor ontologice — magice, mai târziu religioase — posibile atunci. De aici s-a născut o dualitate aparent nesuprimabilă între raționalitatea limitată, chiar dacă uneori concret superior dezvoltată, din cadrul muncii înseși și utilizarea și aplicarea cunoștințelor pentru o cunoaștere a lumii și orientare spre generalizările care puteau fi găsite în realitatea însăși. Să ne gândim, de exemplu, la faptul că operațiuni matematice relativ superior dezvoltate și observații astronomice relativ exacte au fost puse în slujba astrologiei. Această dualitate cunoaște criza ei decisivă în vremea lui Copernic, Kepler și Galilei. Am amintit deja că în această perioadă apare la cardinalul Bellarmin limitarea principială a teoriei manipulării conștiente, „științifice“ a științei la o manipulare practică a forțelor, legilor etc. cunoscute. O perioadă îndelungată a domnit impresia — chiar încă în vremea când a scris Engels — că această încercare ar fi fost definitiv condamnată să eșueze; înaintarea științelor moderne ale naturii, apariția pe baza generalizării lor a unei concepții științifice despre lume păreau să fie irezistibile.

De-abia la începutul secolului al XX-lea, mișcarea contrară devine din nou influentă. Nu este întâmplător faptul că, așa cum am arătat, cunoscutul pozitivist Duhem aderă conștient la viziunea lui Bellarmin și o apreciază ca o atitudine corespunzătoare spiritului științific, opunând-o lui Galilei. În primul capitol am prezentat pe larg dezvoltarea deplină a acestor tendințe în cadrul neopozitivismului, așa încât aici nu trebuie să revenim la problemele particulare. Din punctul de vedere al problemei care ne interesează aici constatăm că astfel se creează o situație paradoxală: în timp ce pe treapta primitivă caracterul nedevelopat al muncii și cunoașterii a reprezentat un obstacol pentru cercetarea ontologică autentică a existenței, astăzi tocmai dominarea care se extinde nelimitat a naturii pune piedici pe care ea însăși le crează unei aprofundări și generalizări existențiale a cunoașterii; aceasta trebuie să lupte pe baza propriei universalități practice nu cu fantasmagorii, ci cu propria-i îngustime. Temeiurile hotărâtoare ale opoziției dintre cunoașterea existenței și simpla ei manipulare, care se manifestă acum într-o formă

nouă, le vom putea trata pe larg doar mai târziu. Deocamdată trebuie să ne mulțumim cu constatarea faptului că manipularea își are rădăcinile, din punct de vedere material, în dezvoltarea forțelor de producție, iar din punct de vedere ideal, în noile forme ale trebuinței religioase, că ea nu se mai limitează doar la respingerea unei ontologii reale, ci că acționează, de asemenea, practic împotriva dezvoltării științifice pure. În cartea sa *The Organization Man*, sociologul american W. H. Whyte arată că noile forme de organizare a cercetării științifice — planificarea, munca în echipă (*team work*) etc. — sînt în esența lor orientate spre tehnologie și că prin aceste forme ale cercetării autonome, productivă din punct de vedere științific, ele au devenit obstacole<sup>9</sup>. Doar în trecut amintim că încă din anii '20 Sinclair Lewis a semnalat cu clarviziune acest pericol în romanul său *Martin Arrowsmith*. A trebuit să ne referim aici la acest pericol tocmai pentru că actualitatea lui face ca definiția dată libertății de Engels, „capacitatea de a hotărî în cunoștință de cauză“, să fie pe această treaptă extrem de problematică. Căci manipulării în cunoaștere — spre deosebire de vrăjitori etc. — nu-i poate fi contestată în nici un caz cunoștința de cauză. În condițiile actuale, problema concretă o constituie direcția dată orientării acestei cunoștințe de cauză. Scopul vizat și nu doar cunoștința de cauză poate oferi un criteriu real, astfel încît și în acest caz criteriul trebuie căutat în raportul cu realitatea însăși. Orientarea spre o practicitate nemijlocită, oricît de solid ar fi ea întemeiată din punct de vedere logicist, duce, sub raport ontologic, într-un impas.

Am arătat anterior că structura originală a muncii cunoaște modificări esențiale îndată ce instituirea teleologică nu mai este orientată exclusiv spre transformarea obiectelor naturii, spre utilizarea proceselor naturale, ci trebuie să determine oamenii să îndeplinească, la rîndul lor, anumite instituiri de acest fel. Această schimbare devine și mai hotărîită din punct de vedere calitativ atunci cînd dezvoltarea duce la aceea că omul trebuie să facă din propriul său mod de comportare, din propria sa in-

---

<sup>9</sup> W. H. Whyte. *The Organization Man*, Penguin Books, Londra, p. 190 ș. u.

terioritate obiectul instituirii teleologice. Traducerea în viață treptată, neuniformă și contradictorie a unor astfel de instituiți teleologice este rezultatul dezvoltării sociale. Prin urmare, formele noi nu pot fi dobândite niciodată, pur și simplu, din formele originare, nici cele complicate din cele simple, prin intermediul unei derivări mintale. Nu numai că modul lor concret de manifestare din momentul respectiv este condiționat social-istoric, dar și formele lor generale, esența lor se leagă de anumite trepte ale dezvoltării sociale. Așadar, atîta timp cît încă nu cunoaștem, fie chiar și în liniile lor cele mai generale, legitățile lor — pe care vom încerca să le schițăm în capitolul următor, în legătură cu problemele reproducției —, nu putem spune nimic concret privitor la natura lor, la legătura și opoziția dintre diferitele trepte, la contradicțiile interioare ale diferitelor complexe etc. De aceea, tratarea lor propriu-zisă ține, de asemenea, de etică. Aici putem încerca doar — cu rezervele făcute pînă acum — să arătăm că, în pofida oricărei complicări a structurii, în pofida oricăror opoziții calitative din obiect și de aceea din scopul și mijlocul instituirii teleologice, determinațiile decisive provin totuși, din punct de vedere genetic, din procesul muncii, că acesta — în pofida oricărei accentuări a deosebirii, care se poate transforma în opoziție — poate servi ca model practicii sociale și în problema libertății.

Deosebirile hotărîtoare se datoresc faptului că obiectul și mediul realizării instituirilor teleologice devin tot mai sociale. După cum știm, aceasta nu înseamnă că ar dispărea baza naturală, ci că orientarea exclusivă spre natură, caracteristică muncii, la care ne-am referit aici, este înlocuită de intenții care au, sub raportul obiectului, un caracter mixt, tot mai pronunțat social. Chiar dacă în cazul acestor instituiți natura este coborîtă la rangul unui simplu moment, totuși, trebuie păstrat față de ea comportamentul devenit necesar în muncă. La aceasta se adaugă însă un al doilea moment. Procesele sociale, situațiile sociale etc. sînt într-adevăr declanșate, în ultimă instanță, de decizii luate de oameni în cadrul unor alternative ; nu trebuie să uităm însă niciodată că acestea pot dobîndi o relevanță socială doar atunci cînd declanșează

serii cauzale, care se mișcă mai mult sau mai puțin independent de intențiile existenței lor instituite, conform legităților care le sînt proprii, imanente. Omul care acționează practic în societate se află deci în fața unei a doua naturi, în raport cu care, dacă vrea să o domine cu succes, trebuie să se comporte, mai ales nemijlocit, la fel ca față de prima natură. Aceasta înseamnă că el trebuie să încerce să transforme cursul independent de conștiința sa al lucrurilor într-unul instituit, să-i imprime prin cunoașterea esenței lui pecetea voinței sale. Orice practică socială rațională trebuie să preia măcar atît din structura originală a muncii.

Aceasta nu e puțin, dar nici totul. Căci munca se bazează în esență pe faptul că în natură existența, mișcarea etc. se comportă pe deplin indiferent față de deciziile noastre ; numai cunoașterea adecvată a naturii face posibilă dominarea ei practică. Ceea ce se petrece în societate are, de asemenea, o legitate imanentă, „naturală“ și în acest sens se mișcă tot atît de independent de alternativele noastre ca și natura însăși. Atunci cînd omul intervine, totuși, în acest curs prin acțiunea sa, este inevitabilă o luare de poziție față de proces, acceptarea sau respingerea lui. Dacă acest lucru se petrece conștient sau inconștient, cu o conștiință falsă sau adevărată, aceasta constituie o problemă a cărei dezbateră ar fi prematură aici. Însă pentru o tratare atît de generală cum este cea pe care o putem realiza aici, acest aspect nici nu este hotărîtor. În orice caz, în complexul practicii apare astfel un moment cu totul nou, care influențează considerabil tocmai natura libertății care se manifestă aici. Analizînd munca, am scos în evidență faptul că în cazul primei forme a ei, la care ne-am referit, atitudinea lăuntrică subiectivă nu joacă aproape nici un rol. Acum însă — desigur, în sfere diferite în mod diferit —, această atitudine devine tot mai importantă. Libertatea se bazează nu în ultimul rînd pe astfel de luări de poziție față de procesul de ansamblu al societății sau cel puțin față de aspecte parțiale ale lui. Așadar, aici, pe baza muncii care devine socială se naște un nou tip de libertate, care nu mai poate fi dedus direct din munca simplă și nu mai poate fi redus doar la mișcarea liberă în domeniul materialului. Numai cîteva din determinațiile ei esențiale se păs-

trează totuși, așa cum am arătat, avînd însă ponderi diferite în sfere diferite ale practicii.

Este de la sine înțeles că instituirea teleologică, împreună cu opțiunile pe care le conține, trebuie să se conserve în esența ei în orice practică, în pofida tuturor modificărilor, rafinărilor sau interiorizărilor. De asemenea, trecerea intimă și inseparabilă a determinării și libertății una în alta — care caracterizează instituirea teleologică — trebuie să se mențină pretutindeni. Chiar dacă proporțiile se modifică într-atît încît rezultă schimbări calitative, structura fundamentală generală nu se poate transforma hotărîtor. Schimbarea probabil cea mai importantă se produce în relația dintre scop și mijloc. Am văzut că între ele a domnit un anumit raport de contradicție potențială încă pe treapta cea mai primitivă, raport care, desigur, se dezvoltă atît extensiv, cît și intensiv abia atunci cînd în obiectul instituirii scopului latura precumpănitoare nu o mai constituie transformarea naturii, ci a oamenilor. Desigur, în decizia opțională se menține coexistența indestructibilă a libertății cu determinarea de către realitatea socială. Totuși, sub raport calitativ nu este același lucru dacă alternativa are drept conținut doar un adevărat sau neadevărat determinabil pur cognitiv sau dacă însăși instituirea scopului este rezultatul unor alternative de sorginte social-umană. Căci este clar că, după apariția societăților împărțite în clase, orice problemă generează direcții de rezolvare diferite în funcție de poziția de clasă de pe care se caută răspunsul la o dilemă de viață. Și la fel de evident este că odată cu accentuarea tot mai puternică a socialității societății aceste alternative trebuie să dobîndească o pondere mereu mai mare în fundamentarea opțiunilor. Aici încă nu e posibil să analizăm concret aceste schimbări în structura instituirii scopului. Simplul enunț că aici trebuia să apară o astfel de direcție de dezvoltare este suficient pentru a arăta că fixarea scopului nu mai poate fi analizată prin prisma criteriilor muncii simple.

Din cele de mai sus rezultă însă cu necesitate că contradicțiile dintre fixarea scopului și mijloacele de realizare trebuie să se ascutească corespunzător, ajungînd să determine deosebiri calitative. Firește și aici se va afla în prim plan întrebarea dacă mijloacele sînt adecvate reali-

zării scopului fixat. În primul rînd însă, în decidibilitatea exactă a acestei probleme se manifestă o deosebire atît de mare, încît ea nu poate să nu apară de la bun început ca o deosebire calitativă. Căci, în cazul instituirii lanțurilor cauzale în munca simplă este vorba de cunoașterea unor cauzalități naturale a căror acțiune rămîne în sine neschimbată. Problema este doar în ce măsură au fost cunoscute corect esența lor stabilă, variațiile lor condiționate natural. „Materialul“ instituirilor cauzale care trebuie să fie realizate dincolo de această treaptă cu ajutorul mijloacelor are, totuși, un caracter social, și anume el constă în opțiunile posibile ale oamenilor. Ca urmare, acest material este principial neomogen și, în plus, se află într-o continuă schimbare. Aceasta ar însemna un atare grad de nesiguranță a instituirii cauzale, încît s-ar putea vorbi, pe bună dreptate, despre o deosebire calitativă față de munca originară însăși. Chiar există o asemenea deosebire, deși din istorie cunoaștem decizii care au depășit cu succes această nesiguranță în cunoașterea mijloacelor. Pe de altă parte, constatăm mereu că în cazurile mai complicate încercările moderne de a domina nesiguranța prin metodele manipulării se dovedesc a fi extrem de problematice.

Și mai importantă ni se pare problema contradicției posibile dintre fixarea scopului și acțiunea de durată a mijloacelor. Aici apare o problemă socială atît de importantă, încît ea a cunoscut de timpuriu o tratare filozofică generală și a rămas, s-ar putea spune, neîntrerupt pe ordinea de zi a gîndirii. Atît empiriștii practicii sociale, cît și criticii ei moraliști se văd siliți în acest caz să se confrunte cu contradicția menționată. Fără să ne putem referi aici la probleme particulare concrete, ceea ce, de asemenea, va fi posibil doar în etică, trebuie să evidențiem încă o dată măcar primatul teoretic al considerării ontologice a practicii sociale atît față de empirismul practicist, cît și față de moralizarea abstractă. Istoria ne arată adesea, pe de o parte, că mijloace care păreau adecvate rațional anumitor obiective eșuează „pe neașteptate“ total, catastrofal, iar pe de altă parte că este imposibil — chiar din punctul de vedere al unei etici adevărate — să se stabilească apriori o tabelă rațională a mijloacelor permise și nepermise. Respingerea celor două ex-



treme false nu se poate realiza decât din perspectiva unei concepții pentru care mobilurile morale, etice etc. ale omului apar ca momente reale ale existenței sociale, care devin întotdeauna mai mult sau mai puțin efectiv active în cadrul unor complexe sociale pline de contradicții, însă unitare în conținutul lor contradictoriu, dar care constituie permanent părți componente reale ale practicii sociale, ele jucând, datorită acestei naturi a lor, un rol hotărâtor în faptul că un anumit mijloc (un anumit mod de influențare a oamenilor pentru a rezolva astfel sau altminteri alternativele lor) este adecvat sau neadecvat în atingerea unui scop, este corect sau reprobabil.

Pentru ca o astfel de determinație provizorie — și necesarmente foarte abstractă în virtutea caracterului ei provizoriu — să nu dea naștere la neînțelegeri, trebuie să adăugăm ceea ce rezultă cu necesitate din expunerea noastră de pînă acum, și anume că realitatea ontologică a comportării etice etc. nu înseamnă în nici un caz atît de mult încît recunoașterea ei să poată epuiza esența acestei comportări. Dimpotrivă. Realitatea socială a comportării etice este determinată nu în ultimul rînd de legătura ei cu cutare sau cutare din valorile produse de dezvoltarea socială, de felul în care depinde în mod real de conservarea, perenitatea etc. acestora. Desigur, dacă acest moment ar fi în mod nepermis absolutizat, s-ar ajunge la o concepție idealistă despre procesul social-istoric; dacă acest moment ar fi pur și simplu negat, s-ar ajunge la acea abandonare a conceptelor care este inevitabilă în orice „politică a realului“ practicistă, chiar atunci cînd în vorbe se revendică de la Marx. Prin urmare, chiar și în această abordare, prin forța împrejurărilor încă foarte abstract generală, trebuie să ținem seama de faptul că importanța aici evidentă și crescîndă a deciziilor subiective în cadrul alternativelor este inițial un fenomen social. Prin aceasta nu este relativizată în mod subiectivist obiectivitatea procesului de dezvoltare — aceasta este doar o formă de manifestare condiționată social a nemijlocirii lui —, ci procesul obiectiv însuși, datorită dezvoltării lui superioare, stabilește sarcini a căror realizare poate fi declanșată și menținută doar prin această importanță crescîndă a deciziilor subiective. Dar toate valorizările, care se manifestă prin astfel de decizii subiective,

sînt ancorate în obiectivitatea socială a valorilor, în importanța acestora pentru dezvoltarea obiectivă a speciei umane, iar atît caracterul valoros sau nevaloros al acestor valorizări, cît și intensitatea și durata acțiunii lor sînt, în ultimă instanță, rezultate ale acestui proces social-obiectiv.

Nu este greu de sesizat cît de mult se îndepărtează structurile acțiunii care se nasc astfel de cele ale muncii simple. Cu toate acestea, oricine privește lucrurile obiectiv va vedea că — pe plan ontologic — germenii, desigur doar germenii, ai acestor conflicte și contradicții sînt prezenți încă în cel mai simplu raport scop-mijloc. Faptul că actualizarea social-istorică a acestor gemeni generează și complexe de probleme care sînt totalmente noi sub raport calitativ îl poate surprinde doar pe acela care nu concepe istoria ca o realitate ontologică a existenței sociale și de aceea fie că ipostaziază valorile în entități „atemporale“, pur spirituale, fie că vede în ele reflexe pur subiective ale unor procese obiective care nu pot fi influențate de practica umană.

Situația este foarte asemănătoare și în ceea ce privește efectele pe care le are munca asupra celui care o efectuează. Și în acest caz, deosebirile pot să fie și trebuie să fie foarte importante ; totuși, principalul din esența acestui proces se menține chiar și în condițiile celor mai mari schimbări concrete. Desigur, avem în vedere influențele pe care munca le exercită asupra însuși omului care muncește : necesitatea de a fi stăpîn pe sine, necesitatea luptei permanente împotriva propriilor instincte, afec-te etc. Ne-am mai referit la această problemă, dar aici trebuie să repetăm, accentuînd în mod deosebit, că omul a devenit om tocmai în această luptă, datorită acestei lupte împotriva alcătuirii sale naturale și că dezvoltarea sa superioară, desăvîrșirea sa se poate realiza numai pe această cale și numai cu aceste mijloace. Nu este întîmplător că încă morala popoarelor primitive pune această problemă în centrul comportării umane cuvenite. Tot atît de puțin întîmplător este și faptul că orice mare filozofie morală, începînd cu Socrate, stoicii și Epicur pînă la gînditori atît de diferiți ca Spinoza și Kant, a fost confruntată neîncetat cu această problemă ca problema centrală a comportamentului autentic uman. De-

sigur, în munca însăși era vorba doar de o problemă de finalitate : ea poate avea rezultatele dorite, poate produce valori de întrebuințare, ceva util doar atunci când, în procesul muncii, această autodepășire a subiectului se realizează permanent ; așa stau lucrurile și în cazul oricărui alt obiectiv practic. Numai că acest fapt putea să mai fie conceput doar ca o similitudine pur formală în cadrul practicii.

Totuși, chiar și în munca însăși este vorba de mult mai mult. Indiferent de gradul în care cel care efectuează munca este conștient de acest lucru, în cadrul acestui proces el se produce pe sine ca membru al speciei umane și prin aceasta specia umană însăși. S-ar putea spune chiar că drumul spinos al autodepășirii, care merge de la determinarea instinctuală naturală pînă la autodominarea conștientă, este singurul drum real către libertatea umană reală. Se poate discuta în contradictoriu despre proporțiile posibilității de a realiza deciziile umane în natură și societate, se poate aprecia oricît de mult momentul determinării în cazul oricărei fixări de scop, în cazul rezolvării unei alternative ; dar dobîndirea dominației de sine, a dominației asupra propriei ființe, inițial pur organică, este cu siguranță un act de libertate, unul din fundamentele libertății pentru viața omului. Aici se întîlnesc sferele de probleme ale specificității (*Gattungsmässigkeit*) în existența și în libertatea umană : depășirea mușeniei pur organice a speciei, continuarea acestui proces prin apariția speciei articulate și care se dezvoltă, a omului care devine ființă socială reprezintă — din punct de vedere ontologic-genetic — un act identic cu actul nașterii libertății. Existențialiștii își închipuie că salvează libertatea la nivelul gîndirii și că o ridică la un nivel superior dacă susțin că situația omului este de „a fi aruncat“ în libertate (*Geworfenheit*), că el este „condamnat“ la libertate \*. În realitate, orice libertate care nu își are rădăcinile în socialitatea omului, care nu se dezvoltă, fie și în salturi, din aceasta este, desigur, o fantomă. Dacă omul nu s-ar fi autocreat în muncă, prin muncă, ca ființă de specie socială, dacă libertatea nu ar fi rodul activității lui proprii, al autodepășirii sale ca natură pur organică, nu ar

---

\* În manuscris : „Être et néant“.

putea exista libertate reală. Că libertatea câștigată în munca originară trebuie să fi fost doar o libertate primitivă, limitată nu schimbă cu nimic faptul că libertatea spirituală, cea mai înaltă formă de libertate, trebuie cucerită cu aceleași metode ca și cea proprie muncii inițiale, că rezultatul are, în ultimă instanță — chiar și pe treapta atât de înaltă a conștiinței — același conținut: dominația individului specific (*gattungsmäßig*) asupra singularității sale pur naturale, particulare. Credem că în acest sens munca poate fi realmente concepută ca model al oricărei libertăți.

Cu aceste considerații — și chiar înaintea lor, prin indicarea formelor de manifestare superioare ale practicii umane — am depășit cadrul muncii în sensul pe care l-am avansat aici. A trebuit să procedăm astfel deoarece munca în acest sens, ca simplă producătoare de valori de întrebuințare, este într-adevăr începutul genetic al devenirii umane a omului, dar conține în oricare din momentele ei tendințe reale care transcend cu mult, în mod necesar, această situație inițială. Deși această situație inițială a muncii este totuși o realitate istorică, a cărei constituire și edificare au avut nevoie de perioade de timp care par infinite, am numit, pe bună dreptate, presupunerea noastră o abstracție, o abstracție rațională, în sensul lui Marx. E vorba de faptul că am făcut întotdeauna abstracție în mod conștient de ambianța socială care se naște odată cu munca, pentru a putea să desprindem determinațiile muncii înseși cu maximum de puritate posibilă. Se înțelege că acest lucru nu a fost posibil fără să arătăm mereu înrudirile și opozițiile muncii în raport cu complexe sociale superioare. Credem a fi atins punctul în care această abstracție trebuie și poate să fie suprimată definitiv, în care putem trece la analiza dinamicii fundamentale a societății, la procesul ei de reproducție. Acesta va fi conținutul capitolului următor.

# BAZELE ONTOLOGICE ALE GÎNDIRII ȘI ACȚIUNII UMANE <sup>1</sup>

## I

Lămurirea, fie ea și parțială, într-o comunicare, măcar a principiilor celor mai generale ale acestui complex de probleme prezintă o dublă dificultate. Pe de o parte, ar trebui să oferim o privire de ansamblu critică asupra situației actuale a problemei, iar pe de altă parte, ar trebui să punem în lumină principiile construcției unei noi ontologii, cel puțin structura ei fundamentală. Pentru a putea rezolva într-o anumită măsură măcar problema a doua, care este efectiv problema esențială, trebuie să renunțăm la prezentarea, chiar oricât de concisă, a primei probleme. Este bine cunoscut faptul că în ultimele decenii, pe linia dezvoltării radicale a unor tendințe mai vechi din teoria cunoașterii, neopozitivismul, caracterizat de respingerea din principiu a oricărei probleme ontologice ca fiind neștiințifică, a cunoscut o supremație absolută. Aceasta s-a întîmplat nu numai în viața filozofică propriu-zisă, ci și în lumea practicii. Dacă laitmotivele teoretice ale conducerii politice, militare și economice contemporane vor fi vreodată analizate cu seriozitate, va rezulta că ele sînt determinate — conștient sau inconștient — de metode de gîndire neopozitiviste. Tocmai aceasta a instaurat dominația lor aproape nelimitată, tocmai aceasta va duce — dacă confruntarea cu realitatea va ajunge pînă la crize fățișe — la răsturnări mari, începînd cu viața politico-economică și terminînd cu filozofarea în sensul cel mai larg al cuvîntului. Întrucît ne aflăm abia la începutul procesului, cred că această observație este suficientă.

---

<sup>1</sup> Comunicare prezentată la Congresul mondial de filozofie, Viena, 1968.

Nici expunerea noastră nu se va ocupa de eforturile ontologice ale ultimelor decenii. Ne mărginim la simpla declarație că le considerăm extrem de discutabile și ne referim doar la ultima evoluție a lui Sartre, un inițiator atît de cunoscut al acestei direcții, pentru a indica cel puțin problematica și orientarea ei.

Ea se manifestă în raportul cu marxismul. Știm foarte bine că în istoria filozofiei acesta a fost rareori privit ca ontologie. Expunerea noastră, dimpotrivă, își propune să demonstreze că la Marx hotărîtor din punct de vedere filozofic a fost faptul că, depășind idealismul logic-ontologic al lui Hegel, a schițat atît teoretic, cît și practic contururile unei ontologii materialist-istorice. Rolul pregătitor al lui Hegel a constat în aceea că el a conceput, în felul său, ontologia ca o istorie, schișînd — în opoziție cu ontologia religioasă — o istorie necesară a dezvoltării care pornește de „jos“, de la cel mai simplu, și ajunge pînă „sus“, la obiectivările cele mai complicate ale culturii umane. Este firesc ca în aceste condiții accentul să cadă pe existența socială și pe produsele ei, după cum tot atît de caracteristic pentru Hegel este și faptul că la el omul apare ca propriul său creator.

Ontologia marxistă elimină din ontologia hegeliană toate elementele logic-deductive și toate elementele teleologice ale istoriei dezvoltării. Odată cu această „punere pe picioare“ materialistă, din seria momentelor determinante ale procesului trebuie să dispară și sinteza simplului. La Marx, punctul de plecare nu-l formează nici atomul, ca la vechii materialști, nici existența abstractă pur și simplu, ca la Hegel. La el nu există un astfel de punct de plecare ontologic. Orice existent trebuie să fie întotdeauna obiectual, întotdeauna parte determinantă și determinată a unui complex concret. Acest fapt are însă două consecințe fundamentale. Mai întîi, întreaga existență este un proces istoric, în al doilea rînd, categoriile nu sînt enunțuri despre ceva care există sau ceva care devine și nici principii (ideale) de modelare a materiei, ci forme determinante și determinate ale materiei înseși: „forme ale existenței concrete“, „determinații ale existenței“. Deoarece poziția radicală a lui Marx, care se distanțează radical și de vechiul materialism, a fost interpretată de multe ori în spiritul vechi, s-a născut ideea falsă că Marx

a subestimat importanța conștiinței în raport cu existența materială. Vom arăta mai târziu în mod concret că această concepție este falsă. Deocamdată este vorba doar de a constata că Marx concepe conștiința ca pe un produs târziu al dezvoltării ontologice materiale. Dacă acest fapt este interpretat în sensul dumnezeului creator al religiei sau în sensul idealismului platonice, se poate naște, desigur, impresia menționată mai sus. Dar pentru o filozofie materialistă a dezvoltării, produsul târziu nu trebuie să fie niciodată un produs inferior sub aspectul importanței ontologice. Faptul că conștiința reflectă realitatea și că face posibilă, pe această bază, o prelucrare modificatoare a acesteia, constituie, pe planul existenței, o forță reală, nu o slăbiciune, cum ar fi judecată din perspectiva unor aspecte exagerate, ireale.

## II

Aici ne putem ocupa doar de ontologia existenței sociale. Totuși, nu putem surprinde caracterul ei specific dacă nu luăm cunoștință de faptul că o existență socială se poate naște și dezvolta doar pe baza unei existențe organice, iar aceasta doar pe baza existenței anorganice. Formele care pregătesc trecerea de la un mod de a fi la altul încep să fie descoperite de știință. Categoriile cele mai importante sub raport principal ale formelor mai complicate ale existenței au fost deja puse în lumină în opoziție cu formele ei mai simple: reproducerea vieții în opoziție cu simpla modificare, adaptarea activă, care modifică în mod conștient mediul, în opoziție cu adaptarea pasivă. De asemenea, a devenit clar că forma mai simplă a existenței, oricât de multe ar fi categoriile de trecere pe care le produce, este totuși despărțită printr-un salt de nașterea reală a formei mai complicate a existenței. Aceasta din urmă este ceva calitativ nou, a cărei geneză nu poate fi niciodată „dodusă“ pur și simplu din forma mai simplă.

Fiecare salt de acest fel este urmat de edificarea noii forme a existenței. Chiar dacă astfel se naște întotdeauna ceva calitativ nou, totuși, în multe cazuri, acest ceva nou pare a nu fi nimic altceva decât o transformare a modu-

ilor de reacție ale existenței, de la care se pleacă în noi categorii de acțiune, care de fapt constituie noul existenței nou apărute. Să ne gândim, de exemplu, la modul în care lumina, care acționează asupra plantelor într-un mod pur fizico-chimic (prin aceasta declanșând, desigur, încă la acest nivel efecte vitale specifice), generează la nivelul vederii animalelor superioare forme de reacție specific biologice față de mediu. Astfel, procesul de reproducție în natura organică îmbracă tot mai mult formele adecvate esenței lui specifice, devine tot mai hotărât o existență sui generis, deși înteinerea pe fundamentele de existență originare nu poate fi niciodată suprimată. Fără a putea măcar să schițăm acest complex de probleme, trebuie să observăm că dezvoltarea superioară a procesului organic de reproducere -- devenirea biologică, în sens propriu-zis, tot mai pură și mai manifestă — formează, cu ajutorul percepțiilor senzoriale, un fel de conștiință, un epifenomen important ca organ superior al funcționării lui eficiente.

Este necesar un anumit nivel de dezvoltare a proceselor organice de reproducere pentru ca munca să poată apărea ca bază dinamic-structurală a unui nou tip de existență. Nici în acest caz nu putem să insistăm asupra numeroșilor muguri de muncă care rămân simpli muguri, nici asupra acelor fundături în care a apărut nu numai un fel de muncă, ci și urmarea necesară a dezvoltării ei, diviziunea muncii (albinele etc.), deoarece diviziunea muncii, fixându-se ca o diferențiere biologică a exemplarelor speciei, nu poate deveni un principiu al dezvoltării spre o existență de un tip nou, ci rămîne o stabilitate fără dezvoltare, o fundătură a dezvoltării.

**Esența muncii** constă tocmai în faptul că ea depășește această captivitate a ființelor vii în confruntarea biologică cu mediul lor. Momentul separator esențial îl constituie nu executarea produselor, ci rolul conștiinței, care tocmai aici încetează să fie un simplu epifenomen al producției biologice: produsul, spune Marx, este un rezultat existent încă la începutul procesului „în reprezentarea muncitorului“, deci în mod ideal.

Poate părea surprinzător faptul că tocmai în cazul delimitării materialiste a existenței naturii organice de existența socială i se atribuie conștiinței un rol atît de important. Nu trebuie să uităm însă că complexe de



probleme care apar aici (tipul lor cel mai înalt este complexul de probleme al libertății și necesității) pot dobîndi un sens real — tocmai din punct de vedere ontologic — numai în condițiile unui rol activ al conștiinței. Acolo unde conștiința nu a devenit o forță activă a existenței, opoziția amintită nu poate să apară. Și invers, pretutindeni unde conștiinței îi revine în mod obiectiv un astfel de rol, soluția trebuie să fie marcată de aceste opoziții.

Omul care muncește, animalul devenit om prin muncă, poate fi numit, pe bună dreptate, o ființă care răspunde. Căci nu există nici un dubiu că orice activitate de muncă se naște ca o soluție care răspunde la nevoia ce o declanșează. Totuși, esența lucrului nu ar putea fi surprinsă dacă s-ar presupune că în acest caz este vorba de un raport nemijlocit. Dimpotrivă, omul devine o ființă care răspunde tocmai prin aceea că el — paralel cu dezvoltarea socială, într-un mod tot mai accentuat — transformă prin generalizare nevoile sociale, posibilitățile satisfacerii lor în întrebări, iar în răspunsul său la nevoia care le declanșează întemeiază și îmbogățește activitatea sa prin asemenea mijlociri, adesea multiplu ramificate. Astfel, nu numai răspunsul, ci și întrebarea este în mod nemijlocit un produs al conștiinței care conduce activitatea. Totuși, prin aceasta răspunsurile nu încetează să reprezinte ceea ce este primar din punct de vedere existențial în acest complex determinat. Nevoia materială, ca motor al procesului de reproducție individual, cât și social, este cea care pune pentru prima oară în mișcare în mod real complexul muncii, iar toate mijlocirile sînt prezente existențial numai pentru a o satisface. Desigur, aceasta cu ajutorul lanțurilor de mijlociri care transformă neconținut atît natura care înconjură societatea, cât și oamenii care acționează în cadrul ei și relațiile lor etc., făcînd ca în natură să devină practic active forțe, relații, însușiri etc. care altfel nu ar fi putut să declanșeze asemenea efecte, totodată omul realizînd prin eliberarea și dominarea acestor forțe înseși o dezvoltare superioară a capacităților sale.

Prin urmare, odată cu munca este dată ontologic posibilitatea dezvoltării ei superioare, ca și a oamenilor care o exercită. Chiar prin acest fapt, dar mai ales prin înlocuirea adaptării pasive, pur reactive a procesului de reproducție

la mediu de către modificarea conștiință și activă a mediului, munca devine nu pur și simplu faptul prin care se exprimă noua specificitate a existenței sociale, ci — și aceasta din punct de vedere ontologic — cazul model pentru întreaga formă nouă de existență.

Cu cât urmărim mai atent funcționarea ei, cu atât iese mai clar în evidență acest caracter. Munca constă din instituirii teleologice care în fiecare caz pun în mișcare lanțuri cauzale. Această propoziție pur constatativă înlătură prejudecăți ontologice vechi de milenii. În opoziție cu cauzalitatea, care reprezintă legea spontană, în care își găsesc expresia lor generală toate mișcările tuturor formelor existenței, teleologia este o formă de instituire — întotdeauna realizată de o conștiință — care, orientînd aceste mișcări în direcții determinate, poate totuși să pună în mișcare numai lanțuri cauzale. Prin urmare, atunci cînd filozofii mai vechi nu au recunoscut instituirea teleologică drept o astfel de particularitate a existenței sociale, a trebuit să se născocoască, pe de o parte, un subiect transcendent, iar pe de altă parte, o natură particulară a conexiunilor care acționează teleologic, pentru a putea atribui naturii și societății tendințe teleologice de dezvoltare. Punctul de vedere decisiv în această problemă îl constituie dublul caracter care se manifestă în această stare de lucruri: într-o societate care a devenit realmente socială, majoritatea activităților a căror totalitate pune în mișcare ansamblul are, într-adevăr, o origine teleologică ; totuși, existența lor reală, indiferent dacă au rămas izolate sau au fost sumate, constă din conexiuni cauzale care niciodată și nicăieri nu pot avea în nici o privință un caracter teleologic.

Orice practică socială — dacă considerăm munca drept modelul ei — unește în sine aceste contrarii. Pe de o parte, ea este o decizie opțională, căci întotdeauna fiecare individ uman trebuie — atunci cînd urmează să facă ceva — să opteze pentru sau împotriva respectivei acțiuni. Deci, orice acțiune socială provine dintr-o decizie opțională cu privire la instituirile teleologice care urmează. Necesitatea socială se poate impune doar prin presiunea — adesea anonimă — asupra indivizilor de a orienta decizia lor opțională într-o anumită direcție. Marx descrie această situație în mod corect, afirmînd că oamenii sînt siliți de împrejurări să acționeze într-un mod determinat,

„sub amenințarea de a pieri“. În ultimă instanță însă, oamenii trebuie să realizeze totuși ei înșiși acțiunile lor, chiar dacă astfel ei acționează adesea împotriva propriilor lor convingeri.

Din această situație de nedepășit a omului care trăiește în societate pot fi derivate — desigur, luând în considerație problemele mai complicate care apar în situații mai complicate — toate problemele reale ale complexului pe care obișnuim să-l numim libertate. Fără a depăși domeniul muncii în sens propriu-zis, putem să ne referim la categoriile de valoare și obligație (*Sollen*). În natură nu există nici una, nici cealaltă. La drept vorbind, în natura anorganică, trecerile de la a-fi-așa la a-fi-altfel nu au nimic de-a face cu valorile. În natura organică, unde procesul de reproducție înseamnă — din punct de vedere existențial — o adaptare la mediu, se poate deja vorbi despre reușita sau nereușita adaptării, însă și această opoziție nu depășește niciodată — tocmai din punct de vedere existențial — limitele unui simplu a-fi-altfel. Cu totul diferit stau lucrurile în ceea ce privește munca. În general, cunoașterea distinge foarte clar existența în sine existentă în mod obiectiv a obiectelor de existența lor pentru noi doar gândită, obținută în procesul cunoașterii. În cadrul muncii însă, existența pentru noi a produsului muncii devine o însușire a lui obiectuală, existentă în mod real, tocmai acca însușire prin care această existență pentru noi își poate îndeplini funcția ei socială dacă este corect instituită și realizată. Prin aceasta ea devine valoroasă (în cazul eșecului, lipsită de valoare, opusă valorii). Numai prin obiectualizarea reală a existenței pentru noi pot să apară în mod real valori. Faptul că pe trepte superioare ale societății valorile îmbracă forme mai spirituale nu suprimă importanța fundamentală a acestei geneze ontologice.

În mod asemănător stau lucrurile și cu obligația. Obligația conține un mod de comportare al omului determinat de instituiri sociale de scopuri (și nu doar de înclinații naturale sau spontan umane). Așadar, esența muncii ține de faptul că în cadrul ei fiecare mișcare, oamenii care o realizează trebuie să fie dirijați de scopuri determinate dinainte. Deci fiecare mișcare este subordonată unei obligații. Nici aici nu se produce vreo modificare decisivă din punct de vedere existențial dacă această structură dinamică este

transpusă în domenii de acțiune pur spirituale. Dimpotrivă, în acest caz, verigile existențiale intermediare care duc de la modurile de comportare originare la cele mai târzii, mai spirituale, apar cu deplină claritate, spre deosebire de metodele logice-gnoseologice, în cazul cărora drumul care duce de la formele superioare la cele inițiale nu poate fi sesizat, ba chiar cele din urmă apar ca opuse din perspectiva primelor.

Dacă considerăm procesul de ansamblu al muncii din perspectiva subiectului care instituie, constatăm imediat că acesta realizează, într-adevăr, conștient instituirile teleologice, totuși, niciodată astfel încât să poată avea o imagine de ansamblu a tuturor condițiilor activității sale și cu atât mai puțin a tuturor urmărilor ei. Desigur, acest fapt nu-l împiedică pe om să acționeze. Dealtfel, există nenumărate situații în care omul, amenințat de pieire, trebuie să acționeze neapărat, în pofida convingerii că poate cunoaște doar o parte infimă a împrejurărilor. Chiar și în cadrul muncii înseși, omul știe adesea că poate să controleze numai un cerc restrâns al împrejurărilor ei, dar că, într-un fel sau altul, totuși este capabil să o realizeze, deoarece nevoia presează, iar munca oricum oferă perspectiva de a o satisface.

Din această situație inevitabilă rezultă două consecințe importante. Mai întâi, dialectica interioară a perfecționării continue a muncii: în timpul executării muncii, datorită observării rezultatelor ei etc., crește continuu cercul condițiilor devenite cognoscibile și ca urmare munca însăși devine tot mai multilaterală, cuprinzând domenii tot mai întinse, și se dezvoltă tot mai mult, atât extensiv, cât și intensiv. Deoarece însă acest proces de perfecționare nu poate suprima faptul fundamental că nu pot fi cunoscute toate împrejurările, acest tip de muncă trezește — paralel cu creșterea ei — și trăirea unei realități transcendente, ale cărei forțe necunoscute omul încearcă să le încline cumva în favoarea sa. Nu este aici locul să ne ocupăm cu diferitele forme ale practicii magice, ale credinței religioase care sînt produse de această situație. Dar ele nici nu trebuie să rămână nementionate, chiar dacă situația amintită nu constituie, la drept vorbind, decît una din sursele acestor forme ideologice. Aceasta în special pentru că munca nu este doar cazul-model obiectiv ontologic

al oricărei activități umane, ci și — în cazurile amintite aici — modelul nemijlocit pentru creația divină a realității, pentru orice produs creat teleologic de un creator atotștiutor.

Munca este o instituție conștientă ; ea presupune deci o cunoaștere concretă, chiar dacă niciodată perfectă, a unor scopuri și mijloace determinate. Deoarece, așa cum am arătat, dezvoltarea, perfecționarea fac parte dintre trăsăturile ei esențiale, ea se constituie dând naștere unor structuri sociale de ordin superior. Poate că cea mai importantă dintre aceste diferențieri este autonomizarea crescândă a muncilor preliminare, desprinderea, întotdeauna relativă, a cunoașterii de scop și mijloc în munca concretă însăși. Matematica, geometria, fizica, chimia etc. au fost inițial părți, momente ale acestui proces de pregătire a muncii. Treptat, ele au devenit domenii autonome ale cunoașterii, fără să-și poată pierde vreodată pe deplin această funcție inițială. Cu cât aceste științe devin mai universale și mai autonome, cu atât devine și munca mai universală și mai perfecționată ; cu cât ele se extind, devin mai intensive etc., cu atât mai mare este influența cunoștințelor care iau naștere astfel asupra instituirii obiectivului muncii și asupra mijloacelor de realizare a ei.

O astfel de diferențiere reprezintă deja o formă relativ evoluată a diviziunii muncii. Aceasta însăși este însă consecința cea mai elementară a dezvoltării muncii înseși. Încă înainte de a fi ajuns la o dezvoltare intensivă deplină, cam în perioada istorică a culesului, această consecință apare deja în legătură cu vânătoarea. Ceea ce ne interesează aici din punct de vedere ontologic este apariția unei forme noi a instituirii teleologice : acum nu mai este vorba de a prelucra o parte a naturii în conformitate cu obiectivele umane, ci de a determina un om (sau mai mulți) să realizeze instituirile teleologice într-un mod stabilit. Întrucât o muncă determinată, oricât de diferențiată este diviziunea muncii care o caracterizează, poate avea doar un scop principal unitar, trebuie găsite mijloace care să garanteze, în pregătirea și realizarea muncii, caracterul unitar al obiectivului. De aceea, aceste noi instituții teleologice trebuie să devină active odată cu diviziunea muncii și ulterior ele rămân un mijloc indispensabil în orice muncă bazată pe diviziunea

nuncii. Odată cu diferențierea socială superioară, cu apariția societății împărțite în clase și caracterizată de interese antagonice, acest tip de instituiți teleologice devine baza spiritual-structurală a ceea ce marxismul numește ideologie. Cu alte cuvinte, în cadrul conflictelor pe care le creează contradicțiile producțiilor mai dezvoltate, ideologia oferă formele în care oamenii devin conștienți de aceste conflicte și le rezolvă.

Astfel de conflicte afectează tot mai puternic întreaga viață socială. Sfera lor cuprinde de la opozițiile private din munca individuală și din viața cotidiană, care sînt rezolvate nemijlocit privat, pînă la acele complexe de probleme importante pe care pînă acum omenirea s-a străduit să le rezolve prin marile ei răsturnări sociale. Tipul structural fundamental are însă pretutindeni trăsături esențiale comune: așa cum pentru munca însăși cunoașterea reală a proceselor naturale luate în considerație era indispensabilă pentru a realiza cu succes tocmai schimbul de substanțe al societății cu natura, tot astfel în acest caz este indispensabilă o anumită cunoaștere a naturii oamenilor, a relațiilor personale și sociale dintre ei pentru a-i determina să realizeze instituirile teleologice dorite. Modul în care, din astfel de cunoștințe, care se nasc din necesitățile vieții și care la început îmbracă forma obiceiurilor, a tradiției, obișnuinței și chiar a miturilor, apar mai tîrziu forme de a proceda raționalizate, ba chiar științe, constituie, așa cum spune Fontane, un domeniu vast. De aceea, el nu poate fi tratat într-o expunere. Ne putem referi doar la faptul că cunoștințele care influențează schimbul de substanțe cu natura trebuie să fie mai ușor detașabile de instituirile teleologice pentru a căror fundamentare s-au născut decît acelea care vizează influențarea oamenilor și grupelor de oameni. Aici, relația dintre scop și întemeierea pe cunoștințe este mult mai intimă. Această constatare nu trebuie să ducă însă în nici un caz la o hipentrofieri pe plan gnoseologic a unității sau a diferenței absolute. Există simultan elemente ontologice comune și deosebiri ontologice, care-și pot găsi rezolvarea doar într-o dialectică social-istorică concretă.

Aici nu am putut decît să indicăm fundamentul social-ontologic. Orice eveniment social provine din insti-

tuiți teleologice individuale, dar el însuși are un caracter pur cauzal. Firește, geneza teleologică are consecințe importante pentru toate procesele sociale. Pe de o parte, astfel pot lua naștere obiecte, împreună cu toate urmările lor, pe care natura însăși nu ar fi putut să le producă niciodată. Pentru a ne reprezenta și această stare de lucruri pe o treaptă primitivă, să ne gândim, de exemplu, la roată. Pe de altă parte, sensul de dezvoltare al oricărei societăți constă în aceea că necesitatea încețază să acționeze spontan-mecanic și că modul ei tipic de manifestare devine tot mai pronunțat, acela de a-i determina, de a-i constrânge, de a-i forța pe oameni să adere la anumite decizii teleologice sau de a-i îndepărta de ele.

Procesul de ansamblu al societății este un proces cauzal care are propriile sale legități, dar niciodată o finalitate obiectivă. Chiar și acolo unde oamenii sau grupele de oameni reușesc să realizeze obiectivele pe care și le-au propus, rezultatele sînt însoțite, de regulă, de fenomene cu totul diferite de intenția inițială. (Să ne gândim la faptul că dezvoltarea forțelor de producție în antichitate a distrus bazele societății, că această dezvoltare a produs într-un anumit stadiu al capitalismului crize economice care se repetă periodic ș.a.m.d.) Această discrepanță lăuntrică dintre instituirile teleologice și urmările lor cauzale se accentuează odată cu dezvoltarea societăților, odată cu intensificarea participării social-umane la ele. Desigur, și acest aspect trebuie înțeles din perspectiva caracterului său contradictoriu concret. Anumite evenimente economice importante (de exemplu, criza din 1929) pot avea aparența unei catastrofe naturale irezistibile. Istoria arată însă că tocmai în cele mai mari răsturnări — de exemplu, în marile revoluții — rolul a ceea ce Lenin obișnuia să numească factorul subiectiv a fost extrem de important. Deosebirea dintre instituirile teleologice și urmările lor se exprimă în orice caz ca preponderența de fapt a elementelor și tendințelor materiale în cadrul procesului de reproducție al societății. Totuși, aceasta nu înseamnă niciodată că el ar putea să se impună permanent în mod necesar, fără a tolera nici o rezistență. Factorul subiectiv, provenit din reac-

țiile umane față de astfel de tendințe de mișcare, rămîne permanent în numeroase domenii fie un factor care produce modificări, fie chiar un factor decisiv.

### III

Am încercat să arătăm modul în care categoriile hotărîtoare și conexiunile lor din cadrul existenței sociale sînt date deja în muncă. Proporțiile acestei expuneri nu ne permit să urmărim fie și foarte sumar trecerea treptată de la muncă la totalitatea societății. (De exemplu, nu putem analiza deloc treceri atît de importante cum ar fi trecerea de la valoarea de întrebuințare la valoarea de schimb, de la aceasta la bani etc.)

Prin urmare, ascultătorii mei trebuie să-mi permită — pentru a putea prezenta cel puțin într-un mod foarte succint importanța ontologiei schițate pînă acum pentru societate în ansamblul ei, pentru dezvoltarea ei și perspectivele acesteia — să sar pur și simplu peste domenii mediatoare de fapt extrem de importante, pentru a pune în lumină ceva mai clar cel puțin legătura cea mai generală dintre acest început genetic al societății și istoriei și dezvoltarea ei însăși.

Înainte de toate este vorba de a vedea în ce constă acea necesitate economică pe care în imaginea de ansamblu a operei lui Marx adepții și adversarii lui obișnuiesc fie să o elogieze, fie să o disprețuiască, cu egală neînțelegere. De la început trebuie să evidențiem faptul de la sine înțeles că nu avem de-a face cu un proces necesar natural, deși Marx însuși, polemizînd cu idealismul, utilizează astfel de expresii. Am indicat deja în mod explicit baza ontologică : cauzalitatea pusă în mișcare prin decizii opționale teleologice. De aici rezultă că cunoștințele noastre concrete asupra acestui proces trebuie să aibă în esență un caracter *post festum*. Anumite tendințe generale sînt, desigur, vizibile, însă ele se realizează în mod concret atît de neuniform, încît de cele mai multe ori nu putem dobîndi decît o cunoaștere ulterioară a naturii lor concrete ; de-abia modurile de realizare a structurilor sociale mai diferențiate, mai complexe arată clar care a fost sensul real al direcției de dezvoltare a unei



perioade de trecere. Prin urmare, astfel de tendințe pot fi surprinse exact de-abia ulterior ; de asemenea, cunoștințele, năzuințele, previziunile sociale care s-au format între timp și care nu sînt în nici un caz cu totul indiferente pentru dezvoltarea tendințelor înseși sînt confirmate, respectiv infirmate, de-abia ulterior.

În cadrul dezvoltării economice de pînă acum putem sesiza trei astfel de direcții de dezvoltare care s-au realizat — deși, desigur, adesea extrem de neuniform — totuși independent de voința și cumoașterea care au stat la baza instituirilor teleologice.

În primul rînd, este vorba de reducerea tendențial constantă a timpului de muncă socialmente necesar pentru reproducerea omului. Acest fapt — ca tendință generală — nu mai este astăzi contestat de nimeni.

În al doilea rînd, însuși acest proces de reproducție a devenit tot mai social. Atunci cînd Marx vorbește despre o permanentă „retragere a granițelor naturale“, el înțelege prin aceasta, pe de o parte, că întemeierea vieții umane (și de aceea sociale) pe procesele naturale nu poate fi niciodată în întregime suprimată, iar pe de altă parte, că participarea cantitativă și calitativă a naturii pur atît în producție, cît și în produse descrește continuu, că toate momentele hotărîtoare ale reproducției umane — să ne gîndim la astfel de momente naturale cum ar fi hrănirea și sexualitatea — încorporează tot mai mult momente sociale, sînt transformate de către acestea în mod continuu și esențial.

În al treilea rînd, dezvoltarea economică creează, de asemenea, legături cantitative și calitative tot mai puternice între diferite societăți de-sine-stătătoare, la origine foarte mici, care constituiau inițial în mod obiectiv, real, specia umană. Preponderența economică a pieței mondiale, care se impune astăzi tot mai puternic, ne prezintă deja — cel puțin general economic — o umanitate unificată. Ce-i drept, unificarea se impune doar ca existența și acțiunea unor factori de unitate economici reali. Ea se realizează concret într-o lume în care această integrare generează cele mai dificile și mai acute conflicte pentru viața oamenilor și a popoarelor (problema negrilor în S.U.A.).

În toate aceste cazuri este vorba de tendințe de o importanță decisivă ale transformării externe și interne a existenței sociale, prin care aceasta dobîndește un conținut propriu constînd în aceea că omul a devenit dintr-o ființă naturală o personalitate umană, dintr-o specie animală relativ superior dezvoltată specia umană, umanitatea. Toate acestea sînt produsul seriilor cauzale care se nasc în cadrul complexului societății. Procesul însuși nu are nici un scop. De aceea, dezvoltarea lui superioară include intrarea în acțiune a unor contradicții tot mai fundamentale, de o specificitate tot mai înaltă. Progresul este într-adevăr o sinteză a activităților umane, însă niciodată îndeplinirea lor în sensul vreunei teleologii ; așa se și explică de ce această dezvoltare distruge mereu împliniri primitive atît de frumoase, dar mărginite din punct de vedere economic ; tocmai de aceea progresul obiectiv economic apare întotdeauna sub forma unor noi conflicte sociale. Astfel se nasc din comunitatea originară a oamenilor antinomiile aparent insolubile ale opozițiilor de clasă ; de aceea, chiar și formele cele mai supărătoare ale inumanității sînt rezultate ale unui asemenea progres. Astfel, la început, sclavia este un progres față de canibalism ; tot așa astăzi, caracterul general al înstrăinării oamenilor este un simptom care atestă că dezvoltarea economică este pe cale de a revoluționa raportul omului cu munca.

Singularitatea este deja o categorie naturală a existenței, iar specia de asemenea. Amîndoi acești poli ai existenței organice se pot autotransforma în personalitatea umană și în specia umană în cadrul existenței sociale doar simultan, doar în procesul socializării tot mai pronunțate a societății. În această privință, materialismul premarxist nu ajunge nici măcar pînă la punerea problemei. Pentru Feuerbach nu există — potrivit criticii lui Marx — decît, pe de o parte, individul uman izolat și, pe de altă parte, o specie mută, care leagă mulțimea de indivizi doar în mod natural. Sarcina unei ontologii materialiste devenite istorice este, dimpotrivă, de a descoperi geneza, creșterea, contradicțiile dinăuntrul dezvoltării unitare, de a arăta că omul ca producător al societății și, totodată, ca produs al ei realizează în existența umană ceva mai mult decît simplul

fapt de a fi un exemplar singular al unei specii abstracte, că specia la acest nivel al existenței, la nivelul existenței sociale dezvoltate, nu mai este o simplă generalizare ale cărei exemplare îi rămân subordonate „mut“, că mai curînd ele se ridică spre o voce care articulează tot mai clar, spre sinteza social-existentă a indivizilor deveniți individualități cu specia umană devenită în ei conștientă de sine.

#### IV

Ca teoretician al acestei existențe și al acestei devenirii. Marx trage toate concluziile din dezvoltarea istorică. El constată că oamenii s-au autoprodus ca oameni prin muncă, dar că istoria de pînă acum este, totuși, numai o preistorie a umanității. Istoria adevărată poate să înceapă abia odată cu comunismul ca stadiul superior al socialismului. Prin urmare, la Marx, comunismul nu este o anticipare utopic-mentală a unei stări imaginate a desăvîșirii care trebuie atinsă, ci, dimpotrivă, începutul real al dezvoltării acelor forțe autentice umare pe care dezvoltarea de pînă acum le-a produs, reprodus și ridicat în mod contradictoriu pe o treaptă superioară ca rezultate importante ale devenirii umane. Toate acestea sînt fapta oamenilor înșiși, rezultatul activității lor.

„Oamenii își făuresc singuri istoria — spune Marx —, însă nu în împrejurări pe care și le-au ales singuri“. Acest lucru este identic cu ceea ce am exprimat mai înainte afirmînd că omul este o ființă care răspunde. Prin aceasta se exprimă unitatea dintre libertate și necesitate inerentă în mod contradictoriu și indisolubil existenței sociale, unitate care este activă încă în cadrul muncii ca unitate indisolubil-contradictorie a deciziilor opționale teleologice cu premisele și urmările indestructibilul cauzal-necesar. Este o unitate care, în forme întotdeauna noi, în forme tot mai complicate și mai mijlocite, se reproduce neîncetat la toate nivelurile social-personale ale activității umane.

De aceea și vorbește Marx despre perioada începutului adevăratei istorii umane ca despre un „imperiu al

libertății“, care însă „poate înflori doar pe baza imperiului necesității“ (reproducția social-economică a umanității, tendințele obiective de dezvoltare pe care le-am indicat anterior).

Tocmai această dependență a imperiului libertății de baza sa social-materială, de imperiul economic al necesității, înfățișează libertatea speciei umane ca rezultat al propriei ei activități. Libertatea, chiar și posibilitatea ei, nu este ceva dat de la natură, nici un dar „de sus“, și nici o parte componentă, de origine enigmatică, a esenței umane. Ea este produsul activității umane înseși, care, ce-i drept, concret duce întotdeauna la alte rezultate decât cele voite, dar care prin urmările ei reale extinde, totuși — în mod obiectiv —, constant spațiul de manifestare a posibilității libertății. Și anume nemijlocit în procesul economic de dezvoltare, pe de o parte extinzînd numărul, semnificația etc. deciziilor umane opționale și, pe de altă parte, amplificînd capacitățile oamenilor prin sporirea sarcinilor care le sînt puse în față de activitatea lor. Desigur, toate acestea se mai situează în „imperiul necesității“.

Dezvoltarea procesului muncii, a cîmpului de activitate are însă și alte urmări, indirecte: în primul rînd, nașterea și dezvoltarea personalității umane. Aceasta are ca bază indispensabilă amplificarea capacităților, dar nu e în nici un caz simpla lor continuare lineară. Mai mult decât atît, în dezvoltarea de pînă acum a predominat adesea chiar un raport de opoziție între ele. Acesta diferă de la o etapă a dezvoltării la alta, dar se ascute odată cu ea. Astăzi, dezvoltarea tot mai puternic diferențiată a capacităților pare să acționeze tocmai ca un obstacol în calea constituirii personalității, ca vehicul al înstrăinării personalității umane.

Încă pe treapta muncii celei mai primitive, specificitatea omului încetează de a mai fi mută. Ea dobîndește însă mai întii și nemijlocit doar existența în sine: conștiința activă a corelației sociale prezente în momentul respectiv, fundamentată economic. Oricît de mari au ajuns să fie progresele socialității și oricît de mult s-a extins orizontul ei, conștiința generală a speciei umane nu a depășit încă această particularitate a situației date în momentul respectiv pentru om și pentru specie.

Totuși, nici specificitatea superioară nu a dispărut vreodată pe deplin de pe ordinea de zi a istoriei. Marx definește imperiul libertății ca pe o „dezvoltare a forțelor umane, care este scop în sine“, care este deci suficient de substanțială pentru a constitui un scop în sine atât pentru individ, cât și pentru societate. Este însă clar că o astfel de specificitate presupune un nivel de dezvoltare al imperiului necesității încă departe de a fi fost atins. Abia când omenirea va domina într-adevăr pe deplin munca, abia când, datorită acestui fapt, munca va conține posibilitatea de a fi „nu numai un mijloc de existență“, ci „prima necesitate vitală“, abia când omenirea va fi depășit orice caracter de constrângere al propriei autoreproducții, abia atunci va fi deschis drumul în societate pentru activitatea umană ca scop în sine.

A deschide acest drum înseamnă crearea condițiilor materiale necesare, crearea unui spațiu de manifestare a posibilităților pentru libera autovalorificare. Ambele sînt produse ale activității umane. În primul caz este vorba de produsul unei dezvoltări necesare, în al doilea, de rezultatul utilizării corecte, umane a ceea ce s-a produs în mod necesar. Libertatea însăși nu poate să fie doar un produs necesar al unei dezvoltări imperioase nici măcar atunci când toate premisele înfloririi libertății își află în această dezvoltare posibilitățile transformării lor în realitate.

De aceea, aici nu este vorba de o utopie. În primul rînd, pentru că toate posibilitățile reale ale realizării libertății sînt produse de un proces necesar. Nu degeaba am acordat o importanță atât de mare momentului libertății în deciziile opționale încă în munca cea mai primitivă. Omul trebuie să-și cîștige libertatea prin propria-i activitate. Dar el poate face aceasta doar pentru că fiecare din activitățile sale include ca parte componentă necesară un moment al libertății.

Totuși, este vorba de mult mai mult. Dacă acest moment nu s-ar manifesta neconținut în cursul întregii istorii a omenirii, dacă nu ar avea o continuitate neîntreruptă în cadrul ei, el nu ar putea, desigur, juca rolul factorului subiectiv nici în cazul mării cotituri. Neuniformitatea contradictorie a dezvoltării înseși a avut însă per-

manent astfel de urmări. Însuși caracterul pur cauzal al urmărilor instituirilor teleologice face ca orice progres să apară ca unitatea contradictorie a progresului și regresului. Odată cu ideologiile, aceasta nu numai că este ridicată la conștiință (adesea la o falsă conștiință) și tranșată corespunzător intereselor sociale contradictorii din momentul respectiv, ci, de asemenea, este raportată întotdeauna și la societăți ca totalități vii, la oameni ca personalități care-și caută drumul adevărat. Deci, în exteriorizările individuale importante se exprimă mereu — pînă acum întotdeauna fragmentar — imaginea unei lumi a activităților umane care merită să fie scop în sine. Mai mult decît atît, este remarcabil că, în timp ce majoritatea noilor rînduiri practice care au făcut epocă la vremea lor dispar fără urme din memoria umanității, acești muguri, care practic sînt necesarmente zadarnici și sînt adesea condamnați la o pieire tragică, rămîn de nedeazădăcinat și vii în memoria umanității.

Conștiința părții celei mai bune a oamenilor, care în procesul devenirii umane autentice sînt capabili să fie cu un pas înaintea majorității contemporanilor lor, conferă exteriorizărilor lor, în pofida tuturor problemelor practice, o astfel de durată. În ei se realizează o legătură între personalitate și societate care vizează tocmai această specificitate pe deplin dezvoltată a omului. Datorită capacității lor de a iniția, în perioadele de criză ale posibilităților normal dobîndite ale speciei, o dezvoltare interioară, ei contribuie, dacă sînt întrunite premisele materiale ale posibilităților unei specificități pentru sine, la transformarea acestor posibilități în realitate.

Majoritatea ideologiilor au stat și stau în slujba conservării și dezvoltării specificității în sine. De aceea, ele sînt întotdeauna orientate spre actualul-concret și sînt înarmate cu tipuri voit diferite de a se impune *in actu*. Doar marea filozofie și marea artă (precum și modurile de comportare exemplară a indivizilor umani care acționează) se orientează în direcția amintită, sînt păstrate fără efort în memoria omenirii, se acumulează sub forma de condiții ale unei disponibilități: pregătirea interioară a oamenilor pentru imperiul libertății. În acest caz este vorba, în primul rînd, de respingerea uman-socială a ten-

dințelor care periclitează această devenire umană a omului. De exemplu, tînărul Marx a văzut în dominația categoriei „a avea“ un astfel de pericol central. Nu întîmplător la el lupta umană pentru eliberare culminează cu perspectiva că simțurile umane trebuie să devină teoreticieni. De asemenea, cu siguranță nu este întîmplător că, alături de marii filozofi, Shakespeare și autori tragici greci au jucat un rol atît de important în formația spirituală a lui Marx și în modul său de viață. (Nici prețuirea *Appassionatei* de către Lenin nu este un episod întîmplător.) În toate acestea se exprimă faptul că clasicii marxismului, spre deosebire de epigonii lor orientați spre manipularea precisă, nu au pierdut niciodată din vedere modul particular al realizabilității imperiului libertății. Desigur, ei au știut să aprecieze tot atît de clar rolul fundamental inevitabil al imperiului necesității.

Astăzi, cînd se încearcă înnoirea ontologiei marxiste, trebuie avute în vedere ambele aspecte: prioritatea materialului în cadrul esenței, al naturii existenței sociale și, totodată, înțelegerea faptului că o concepție materialistă asupra realității nu are nimic comun cu capitularea, astăzi curentă, în fața particularităților obiective și subiective.

# SUMARUL GENERAL AL LUCRĂRII „CONTRIBUȚII LA ONTOLOGIA EXISTENȚEI SOCIALE“

(Capitolele incluse în prezentul volum  
sînt indicate prin litere cursive)

## Partea întâi

### STADIUL ACTUAL AL PROBLEMEI

#### Introducere

#### I. Neopozitivism și existențialism

1. Neopozitivismul
2. Excurs despre Wittgenstein
3. Existențialismul
4. Filozofia actuală și trebuința religioasă

#### II. Pasul făcut de Nikolai Hartmann spre o adevărată ontologie

1. Principiile constructive ale ontologiei lui Hartmann
2. Contribuții la critica ontologiei lui Hartmann

#### III. *FALSA ȘI ADEVĂRATA ONTOLOGIE A LUI HEGEL*

1. *Dialectica lui Hegel „pe îngrășămîntul contradicțiilor“*
2. *Ontologia dialectică a lui Hegel și determinațiile reflexive*

#### IV. Principiile ontologice fundamentale ale lui Marx

1. Premise metodologice
2. Critica economiei politice
3. Istoricitate și generalitate teoretică

## Partea a doua

### PRINCIPALELE COMPLEXE DE PROBLEME

#### I. *Munca*

1. *Munca — instituire teleologică*
2. *Munca — model al practicii sociale*
3. *Raportul subiect-obiect în muncă și consecințele lui*



## II. Reproducția

1. Problema generală a reproducției
2. Un complex de complexe
3. Probleme ale priorității ontologice
4. Reproducția omului în societate
5. Reproducția societății ca totalitate

## III. Ideaticul și ideologia

1. Ideaticul în economie
2. Contribuții cu privire la ontologia momentului **ideatic**
3. Problema ideologiei

## IV. Înstrăinarea

1. Trăsăturile general-ontologice ale înstrăinării
2. Aspectele ideologice ale înstrăinării. Religia ca înstrăinare
3. Baza obiectivă a înstrăinării și a înlăturării ei.  
Forma actuală a înstrăinării

# CUPRINS

GEORG LUKÁCS ȘI RECONSTRUCȚIA ONTOLOGIEI ÎN FILOZOFIA CONTEMPORANĂ, de <i>N. Tertulian</i> . . . . .	5
FALSA ȘI ADEVĂRATA ONTOLOGIE A LUI HEGEL . . . . .	66
I. Dialectica lui Hegel „pe îngrășământul contradicțiilor“ . . . . .	—
II. Ontologia dialectică a lui Hegel și determinațiile reflexive . . . . .	122
MUNCA . . . . .	171
1. Munca — instituire teleologică . . . . .	175
2. Munca — model al practicii sociale . . . . .	217
3. Raportul subiect-obiect în muncă și consecințele lui . . . . .	267
BAZELE ONTOLOGICE ALE GÎNDIRII ȘI ACȚIUNII UMANE . . . . .	302

Redactor: SERGIU SĂRARU  
Tehnoredactor: ENE CARANFII.

Coli de editură 18,51. Coli de tipar 13,50  
Bun de tipar 27 ianuarie 1975  
Apărut — februarie 1975



București, Str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97  
Republica Socialistă România

IN COLECȚIA „IDEI CONTEMPORANE”

AU APĂRUT :

\*\*\* Știință și sinteză — Colocviu UNESCO

R. Garaudy: Marxismul secolului XX

G. N. Volkov: Sociologia științei

L. Althusser: Citindu-l pe Marx

V. Roman: Revoluția științifică și tehnică. Eseuri

R. Richta și colectiv: Civilizația la răscruce

M. Dufrene: Pentru om

L. Goldman: Sociologia literaturii

P. V. Kopnin: Bazele logice ale științei

I. Nikolov: Cibernetica și economia

N. Wiener: Sint matematician

N. N. Constantinescu: Problema contradicției în economia socialistă

I. Hermann: Kitsch-ul, fenomen al pseudoartei

A. Pelletier, J. J. Goblot: Materialismul istoric și istoria civilizațiilor

A. Toffler: Șocul viitorului

R. Florian: Reflecții asupra filozofiei marxiste

Academia de științe sociale și politice a Republicii

Socialiste România: Mutații contemporane în știință și tehnică și implicațiile lor

\*\*\* Știință, filozofie, ideologie

M. Drăgănescu: Muncă și economie

Academia de științe sociale și politice a Republicii

Socialiste România: Revoluția științifică-tehnică și progresul

Lucien Sève: Marxismul și teoria personalității

Lei 10

EDITURA POLITICĂ