

**UNIVERSITATEA DE STAT DIN MOLDOVA**

**Catedra Sociologie și Istoria Filozofiei  
Catedra Filozofie**

**DIN ISTORIA GÎNDIRII FILOZOFICE**

**Partea II**

***EPOCA MODERNĂ ȘI CONTEMPORANĂ***

***Manual***

Aprobat  
de Consiliul  
științific al facultății  
de Filozofie și Psihologie

**Chișinău – 1999**

**DIN ISTORIA GÎNDIRII FILOZOFICE. Partea II (Epoca modernă și contemporană): *Manual*** – Chișinău: Universitatea de Stat din Moldova, 1999. – 438p.

\* \* \*

- Redactor științific – **Maria BULGARU**,  
doctor habilitat în filozofie,  
profesor universitar
- Recenzent – **Petru PASCARU**,  
doctor habilitat în filozofie,  
profesor universitar  
(Universitatea de Arte din Moldova)

\* \* \*

Capitolele și paragrafele manualului au fost elaborate  
de colectivul de autori:

- Nicolae GORTOPAN,***  
***Ștefan LUPAN*** – capitolul I;  
***Maria BULGARU*** – capitolul II;  
***Lidia DERGACIOV*** – capitolul III (§ 1,3,4,6);  
***Zinaida CHITOROAGĂ*** – capitolul III (§ 2,5); capitolul V (§ 4);  
***Svetlana COANDĂ*** – capitolul IV;  
***Eudochia SAHARNEANU,***  
***Ludmila MIRSCAIA*** – capitolul V (§ 1,2);  
***Petru RUMLEANSCHI*** – capitolul V (§ 3 – 3.1, 3.2, 3.4, 3.5);  
***Petru RUMLEANSCHI,***  
***Vladimir KRECIKOV*** – capitolul V (§ 3 – 3.3).

© USM, 1999

# S U M A R

<b>Capitolul I. FILOZOFIA EUROPEANĂ ÎN SEC. XVII–XVIII . . . . .</b>	<b>5</b>
§ 1. Francis Bacon . . . . .	5
§ 2. Thomas Hobbes . . . . .	15
§ 3. René Descartes . . . . .	22
§ 4. Baruh (Benedict) Spinoza . . . . .	33
§ 5. Gottfried Wilhelm Leibniz . . . . .	41
§ 6. John Locke . . . . .	47
§ 7. George Berkeley . . . . .	58
§ 8. David Hume . . . . .	65
§ 9. Filozofia iluminismului în Franța . . . . .	69
<b>Capitolul II. ESENȚA ȘI PARTICULARITĂȚILE</b>	
<b>ILUMINISMULUI ÎN MOLDOVA . . . . .</b>	<b>89</b>
§ 1. Conceptul iluminismului: modalități de definire . . . . .	89
§ 2. Formarea gândirii iluministe: trăsături specifice . . . . .	101
§ 3. Etape în evoluția iluminismului . . . . .	119
§ 4. Ionică Tăutu . . . . .	133
§ 5. Gheorghe Asachi . . . . .	140
§ 6. Alexandru Hîjdeu . . . . .	151
§ 7. Constantin Negruzzi . . . . .	172
§ 8. Alecu Russo . . . . .	180
§ 9. Vasile Alecsandri . . . . .	190
§ 10. Mihail Beideman . . . . .	196
<b>Capitolul III. FILOZOFIA CLASICĂ GERMANĂ . . . . .</b>	<b>206</b>
§ 1. Immanuel Kant . . . . .	209
§ 2. Estetica lui Kant . . . . .	218
§ 3. Johann Fichte și Friedrich Schelling . . . . .	249
§ 4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel . . . . .	252
§ 5. Estetica lui Hegel . . . . .	261
§ 6. Ludwig Feuerbach . . . . .	308

<b>Capitolul IV. GÎNDITORI MOLDOVENI DIN A DOUA JUMĂTATE A SEC. XIX-ÎNCEPUTUL SEC. XX . . . . .</b>	<b>313</b>
§ 1. Constantin Stamati-Ciurea și Bogdan-Petriceicu Hașdeu . . . . .	313
§ 2. Zamfir Ralli-Arbore, Nicolae Zubcu-Codreanu, Victor Crăsescu, Mihail Negrescul . . . . .	329
<b>Capitolul V. FILOZOFIA EUROPEANĂ CONTEMPORANĂ . . .</b>	<b>347</b>
§ 1. Caracteristici generale ale filozofiei contemporane occidentale . . . . .	347
§ 2. La începuturile orientării antropologice . . . . .	353
§ 3. Filozofia științei . . . . .	361
3.1. Pozitivismul și neopozitivismul . . . . .	362
3.2. Postpozitivismul . . . . .	371
3.3. Neokantianismul . . . . .	387
3.4. Neorealismul . . . . .	401
3.5. Realismul critic . . . . .	409
§ 4. Problema culturii în filozofie . . . . .	414

## FILOZOFIA EUROPEANĂ ÎN sec. XVII–XVIII

### § 1. Francis Bacon

Orientarea nouă a cugetării filozofice în Epoca modernă începe cu Francis Bacon (1561–1626). Alcătuiindu-și sistemul său filozofic, Bacon pornește de la convingerea că concepțiile filozofice ale trecutului trebuie părăsite și înlocuite cu altele, al căror fundament să fie o nouă metodă de interpretare a naturii. Această convingere el și-o formează din cauza că filozofia naturii în sec. al XVI-lea trece printr-o perioadă de criză și comparativ cu științele naturale se află într-o stare deplorabilă. Științele naturale, din contra, înregistrează un șir întreg de descoperiri, care au schimbat radical viziunea oamenilor de știință asupra lumii. Progresele științei nu numai că au lărgit brusc orizontul cunoștințelor lor, dar au trezit în ei și mari speranțe. Faptul că știința a reușit să ajungă la asemenea rezultate, pe care gânditorii antici și medievali nici măcar nu și le închipuiau, îi făcea să creadă în puterea rațiunii și a științei. Pătruși de optimism, ei se așteptau la noi descoperiri, care urmau să schimbe din temelie tabloul lumii. Față de această orientare spre viitor a mentalității savanților din Epoca modernă, orientarea spre trecut a filozofiei din Epoca Renașterii nu putea să nu pară învechită. Bacon a sesizat acest contrast și îl exprimă clar în opera sa *“Noul Organon”*. Ar fi o rușine pentru omenire, scrie el, ca atunci când suma cunoștințelor a crescut atât de mult, lumea intelectuală să mai rămână închisă în limitele înguste ale antichității. Gânditorii antici credeau că lumea se sfârșește la stâlpul lui Hercule, dincolo de care nimeni nu poate să trăiască. Aceste hotare au fost însă depășite de îndrăzneții navigatori și oamenii vor merge, desi-

gur, din ce în ce mai departe nu numai în descoperirea ținuturilor necunoscute, ci și în înțelegerea lumii în general.

Pentru a ilustra această idee, coperta primei ediții a “Noului Organon” purta o gravură alegorică, reprezentând un vas cu pînzele umflate ce trece prin coloanele lui Hercule cu deviza “Mulți le vor străbate și știința va crește”.

Așadar, în timp ce filozofia naturii continua să rămînă într-o stare deplorabilă, științele naturii au realizat succese importante. Rezultatele științei îi făceau pe savanți să-și pună întrebarea despre cauza succeselor științei și a insucceselor filozofiei. Răspunsul la această întrebare, scrie Bacon, poate fi numai unul. Dacă oamenii de știință au ajuns la rezultate mai bune, apoi aceasta se datorește faptului că ei s-au servit de metode mai bune decît filozofii. Dacă filozofia vrea să realizeze și ea progrese asemănătoare celor din știință, ei nu-i rămîne decît să adopte metodele științei. Astfel, filozofia modernă începe cu problema metodei.

Această problemă și-au pus-o, aproape în același timp, filozoful englez F. Bacon și filozoful francez R. Descartes. Primul credea că filozofia trebuie să adopte metoda științelor naturii, adică inducția; cel de-al doilea reprezenta metoda științelor matematice, adică deducția.

Bacon a sesizat bine faptul că oamenii în trecut făceau deseori descoperiri ingenioase în știință mai mult întîmplător. Ei așteptau norocul întîmplării, întrucît nu cunoșteau acele metode și procedee, care ar fi dat muncii lor un caracter mai sistematic, iar descoperirilor – un caracter logic. Descoperirile făcute de știința contemporană lui Bacon au demonstrat că ele se bazează pe anumite legi. Aceste legi oamenii le utilizează pentru a produce unele efecte ce erau de folos și care nu se produc de la sine în natură. Invențiile ce urmau (tunurile, praful de

pușcă, busola etc.) nu erau decît aplicarea practică a unor legi ale naturii. Deci, pentru a face invenții utile omul are nevoie de a cunoaște legile naturii. Nu putem porunci naturii decît numai supunîndu-ne ei. Căci natura nu se lasă să fie învinsă decît numai de cei ce știu să cunoască și să aplice legile ei.

Pornind de la această premisă, Bacon pune temelia acelei concepții, care avea să fie denumită mai tîrziu *pozitivism*. El înaintează vestita formulă: “Puterea omului stă numai în știință”. Pentru a stăpîni natura el trebuie să cunoască legile și să prevadă printr-însele cursul fenomenelor ei. Aceasta este concepția pe care Bacon a înaintat-o în pragul Epocii moderne. Dacă toată puterea omului este numai în știință, atunci este evident, că atît putem cît știm. De aici rezultă, că atît știm cît putem. Valoarea științei constă deci în puterea pe care o dă omului asupra naturii. Această putere este garanția ultimă a justetei cunoștințelor noastre despre lume. Cunoștințele ce nu ne ajută să influențăm asupra fenomenului “cunoscut”, ce nu se verifică în aplicare, nu pot fi considerate ca fiind adevărate. Acest criteriu, spune Bacon, ne demonstrează zădărnicia sistemelor filozofice ale antichității, ale Evului mediu și ale Renașterii. Ele toate tindeau să dea cunoștința adevărată a naturii, dar nici una nu dădea posibilitatea de a influența asupra ei, de a prevedea cursul fenomenelor ei și de a le modifica. De aceea ele rămîneau în mare măsură doar niște simple închipuiri subiective. Iar cauza consta în aceea că în trecut filozofii nu studiau natura în realitatea ei concretă, ci se mîrgineau la deducții scolastice. Unica salvare este de a ieși din izolarea în care trăiau cîndva filozofii, disprețuind contactul cu natura și așteptînd ca toate modificările sociale să fie generate de rațiunea lor. Ei credeau că însăși rațiunea le poate da cunoștința naturii. Prin aceasta, filozofii antici și cei medievali se aseamănă cu painjenii care scot din ei firul cu care își țes pînzele. Trebuie, spune Bacon, să încetăm de a

mai privi rațiunea ca un oracol atotștiutor. Dacă vrem să cunoaștem natura, trebuie s-o studiem pe ea însăși. Studiarea directă a naturii este deci acea cale nouă, pe care Bacon a deschis-o filozofiei în pragul Epocii moderne.

După această caracterizare a punctului de plecare al lui Bacon ne putem da seama de transformarea adâncă ce sa produs în spirite la sfârșitul Renașterii și la începutul timpurilor moderne. Nu întâmplător Bacon era comparat de către filozofii care l-au urmat cu un Prometeu modern. Știința modernă adaugă astfel lui **Homo sapiens** o nouă dimensiune: **Homo faber**. O cauză esențială a dezvoltării insuficiente a științei, scrie Bacon, este reprezentarea eronată a savanților despre **obiectul și scopul** științei. Obiectul științei, spune el, poate fi numai **natura**, iar scopul ei – cunoașterea și stăpânirea fenomenelor naturii.

Bacon își elaborează sistemul său filozofic pornind de la premisa că pentru a studia natura trebuie mai întâi să determinăm precis categoriile de fenomene, pentru a nu le amesteca unele cu altele. Această topografie a naturii este o clasificare a științelor. După ce această clasificare este făcută, aplicînd metoda inductivă, trebuie să observăm direct fenomenele ce alcătuiesc domeniul ei, să observăm cazurile în care ele se produc; să observăm cazurile în care, în împrejurări analoge, nu se produc; să observăm, în sfârșit, cazurile în care se produc cu intensități diferite. Observările acestea să le înregistrăm în trei liste diferite de cazuri – liste pe care el le numea tabele. Să stabilim mai întâi o tabelă a prezenței pentru cazurile pozitive; să stabilim apoi o tabelă a absenței pentru cazurile negative. Să stabilim, în sfârșit, o tabelă a gradelor pentru variațiile de intensitate cu care se produc fenomenele. Aceste trei tabele sunt primele forme rudimentare ale celor trei metode inductive pe care avea să le formuleze mai precis



John Stuart Mill, adică metoda concordanței, metoda diferenței și metoda variațiilor concomitente.

Problema metodei, după cum vedem, ocupă în filozofia lui Bacon un loc central. Metoda are o mare importanță științifică și practică, ea devine o forță transformatoare foarte puternică, deoarece orientează just activitatea omului, mărește eficiența ei. Metoda este comparată de Bacon cu un felinar, care luminează cercetătorului drumul înainte. Indicînd calea cea mai scurtă și cea mai justă spre noi descoperiri, metoda întărește dominația omului asupra naturii: “Chiar și un olog ce merge pe un drum bine bătătorit va ajunge la scopul dorit mult mai lesne, decît un om sănătos ce merge pe un drum anevoios”. De aceea alegerea dreaptă a metodei are o importanță deosebită. Bacon se pronunță împotriva metodei deductive, care domina în filozofia scolastică și știința contemporană lui. Deducția, spunea el, are la bază silogismele, iar acestea constau din propoziții, propozițiile din cuvinte, iar cuvintele sunt niște simboluri, semne ale noțiunilor. De aceea, dacă noțiunile sunt formulate greșit ori nu sunt destul de clare, bine determinate, apoi tot lanțul silogismelor se prăbușește, devine lipsit de sens.

Metodei deductive Bacon îi opune metoda inductivă a cunoașterii. Această metodă, spune el, este mai aproape de natură, de aceea este și unica formă justă de argumentare.<sup>1</sup>

Adeptii cei mai de nădejde ai cunoașterii științifice autentice sunt experiența și inducția. Dar nu orice experiență este de nădejde. Metoda experimentală pe care o folosesc astăzi

---

<sup>1</sup>Aceasta nu înseamnă că Bacon neagă totalmente valoarea silogismului, a metodei deductive. Da, spune el, silogismul de care se servește rațiunea nu este un mijloc de descoperire a adevărului, cu el nu inventăm nimic, dar valoarea lui nu este nulă. El poate fi utilizat cu succes în științele de pur raționament, cum sunt matematicile.

savanții, scrie Bacon, este oarbă, lipsită de sens. În cercetările lor experimentale oamenii trec de la un fenomen întâmplător la altul, ei rătăcesc între mulțimea de fenomene cercetate. Minte nu reușește în acest caz să se rupă din sfera hazardului. Experiența spontană nu ne duce la cunoștințe autentice științifice, iar dacă și le căpătăm, apoi numai din întâmplare. Pentru a cunoaște nu este de ajuns să aduni cât mai multe fapte, materiale. Savantul empirist, care adună multe fapte și se mulțumește doar cu aceasta, se aseamănă cu o furnică, care adună multe și le strânge la grămadă, fără a le sistematiza. Cunoștințele savantului empiric pot fi enorme, dar foarte precoce, nesistematizate, nelegate între ele. Filozoful trebuie nu numai să adune, dar și să prelucreze, să sistematizeze, să generalizeze. Un savant autentic nu se aseamănă nici cu școlăști raționaliști (porecliți “painjeni”), nici cu empiricii ce fac exces de zel adunând fapte (porecliți “furnice”), ci mai degrabă sunt ca niște albine ce adună nectar din floare în floare și, prelucrând-ul, produc mierea. Pornind de la experiență, aplicând metoda inductivă, savantul trebuie să meargă pas cu pas pe calea generalizării raționale a materialului empiric. Aplicarea metodei raționale la prelucrarea datelor căpătate pe cale empirică este cerința principală a lui Bacon față de știința autentică. Experiența trebuie să fie dirijată de rațiune. Deci, cunoașterea merge nu de la experiență la experiență, cum procedează “empiriștii tîrîtori”, și nu de la idee la idee, cum procedează silogiștii-sofiști, ci de la fapte, cu ajutorul metodei, la axiome și teorii, și invers. Calea de la experiența veche la cea nouă trece prin generalizarea teoretică a faptelor, care are menirea de a orienta cunoașterea de mai departe.

Pentru a reface tot edificiul științei trebuie scoase la iveală acele cauze, care au împiedicat dezvoltarea ei. În acest scop este nevoie de un mare lucru de pregătire. Este imposibil ca filozofia nouă să elaboreze ceva nou fără să se ducă un

lucru anevoios de distrugere a stereotipurilor învechite ce stau în calea cunoașterii.

Bacon vorbește despre un șir de piedici, care făceau ca filozofia și știința din vremea lui să rămână înapoiate, să dea niște cunoștințe pretinse, lipsite de soliditate. Prima și cea mai importantă piedică, spune el, este că oamenii nu au o închipuire justă despre **obiectul de studiu** al științei și **scopul ei**. Unicul obiect de studiu al științei, declară el, este **natura**. Orice sferă a existenței, orice fenomen al naturii și societății sunt demne de a fi studiate. Ceea ce este demn de a exista, este demn și de a fi cunoscut. Valoarea adevărului nu este determinată de obiect, doar “soarele pătrunde și în palate, și în cocioabe și nu se murdărește”. Scolastica, ce se concentra exclusiv asupra silogismelor și a metodei deductive, a ignorat natura ca obiect de studiu și metoda inductivă, de aceea a rămas “foarte roditoare în cuvinte goale, dar seacă de tot în fapte”. Anume de aceea știința și filozofia în mare măsură s-au compromis. Scopul științelor este stăpânirea fenomenelor naturii.

Dacă natura e principalul obiect de studiu, apoi filozofia naturii și fizica trebuie să devină principalele științe. Filozofia trebuie să intre într-o “conviețuire legitimă” cu științele naturii și numai atunci va deveni o știință adevărată. Anume prin aceasta se explică faptul că în sistemul filozofic al lui Bacon rolul central îl ocupă problemele filozofiei naturii și a științei.

O altă cauză a înapoierii științei sunt așa-numiții “idoli”, care însoțesc cunoașterea și se răsfrîng neaktiv asupra ei. “Idolii”, sau “fantomele” spiritului, s-au înrădăcinat, spune Bacon, ca niște buruieni otrăvitoare în intelectul omenesc, punând stăpânire pe el. Așa cum îi descrie Bacon, idolii nu apar numai ca niște idei false, ci în primul rând ca niște structuri mintale defectuoase, ca moduri de a gândi neadecvat sau ca

mentalități vicioase, individuale și colective<sup>1</sup>. Bacon enumeră patru tipuri de idoli: “idolii tribului” (idoli de neam), “idolii peșterii”, “idolii pieței” și “idolii teatrului”.

“*Idolii tribului*” își au originea lor în însăși natura umană, în imperfecțiunea minții și simțurile omului. Sub influența acestor idoli omul tinde să privească natura doar în raport cu sine, făcând analogie cu “eu-l” său. De aceea nu este întîmplător aforismul lui Protagoras: “Omul este măsura tuturor lucrurilor”. Sub influența voinței și a afectelor mintea privește lucrurile în mod subiectiv. “Oamenii cred mai lesne în cea ce lor le place”, – spune Bacon, – ei susțin prin orice metode ceea ce au acceptat deja și caută prin orice mijloace să argumenteze ceva în ce sunt ei cointeresați. Cît ar fi de multe argumentele ce mărturisesc contrariul, ei se uită la ponderea lor, le ignorează și caută să le denatureze. Mintea omului este asemănătoare cu o oglindă strîmbă. Ea adaugă natura sa la natura lucrurilor și le reflectă într-o formă neadecvată.

Tot la acest tip de idoli Bacon raportează și tendința intelectului omului de a presupune în lucruri mai multă ordine, armonie și unitate, decît ele conțin de fapt. De aici mulțimea teoriilor artificiale care inundează știința și filozofia împiedicîndu-le mersul înainte. Prin aceeași factură naturală, intelectul omenesc are predispoziția de a născoci corespondențe și relații inexistente între lucruri, de a căuta pretutindeni dovezi fictive pentru opinii preconceptuate, de a se impresiona de ce este neobișnuit, de a se avînta în generalizări

---

<sup>1</sup> E interesant faptul că noțiunea de *idol* Bacon o împrumută din filozofia lui Epicur, care afirmă că de la obiecte se desprind “idolii” (imagini), asemeni obiectelor și, mișcîndu-se în spațiu, nimeresc pe organele de simț, provocînd imagini asemeni obiectelor. Bacon schimbă semnificația termenului “idol”: dacă la Epicur idol înseamnă imagine adevărată, la Bacon, din contra, înseamnă imagine neadevărată, de care trebuie să curățim mintea noastră.

pripite, de a se lăsa influențat de voință și afecte. La toate acestea se mai adaugă slăbiciunea și iluziile simțurilor, care deseori sunt doar ca niște “martori mincinoși”. “Idolii tribului” sunt cei mai puternici și practic nu pot fi înlăturați.

Al doilea tip de idoli sunt *“idolii peșterii”*. În afară de defectele specifice naturii omenești, mai sunt un tip de defecte proprii fiecărui individ în parte. Anume ei sunt numiți “idolii peșterii”. La ei se raportă caracterul și temperamentul individual, adică structura sufletească și corporală a fiecărui om în parte, așa cum le-a moștenit prin naștere sau și le-a format prin educație, prin deprinderi, prin lecturi etc. Totuși acești factori îi formează omului o viziune proprie doar lui, irepetabilă, asupra lumii. El privește lumea din “peștera” sa, care iarăși denaturează natura lucrurilor. Oamenii sunt foarte diferiți: unii caută în lucruri ceea ce le deosebește, alții, din contra, ceea ce le este comun; unii respectă tradiția, sunt conservatiști, alții sunt mereu în căutarea noului; unii atrag atenția mai mult la mărunțișuri, alții – la esențial etc.

“Idolii peșterii” deformează esențial natura lucrurilor, acțiunea lor, fiind deopotrivă cu cea a “idolilor tribului”; ei nu pot fi înlăturați definitiv, însă influența lor negativă poate fi eludată.

Al treilea tip sunt *“idolii pieței”*. Aceștia sunt cuvinte care circulă, din gură în gură, ca mărfurile pe piață, din mână în mână. Instrumentele strict necesare de comunicare a ideilor între oameni – cuvintele – sunt formate, din nefericire, cu nepricepere de mulțimea ignorantă, astfel că, în cel mai bun caz, ele sunt lipsite de conținut, vorbe goale ținând loc de idei, atunci când nu sunt de-a dreptul false. Se înțelege că cunoașterea, care ia naștere din asemenea creaturi denaturate, nu poate fi adevărată și, deci, nu poate produce nici un fel de rezultate valabile. Nume de lucruri care nu există sau de luc-

ruri eronat concepute și rău definite, cum erau majoritatea care circulau în filozofia medievală și în știința din vremea lui Bacon, nu pot produce decât teorii globale, false și sterile.

O altă cauză a neputinței minții omenești sunt **“idolii teatrului”**. Ei sunt provocați de credința oarbă în autoritate. “Idolii teatrului” sunt dogmele diferitor școli filozofice, ori a unor gânditori aparte, născocite și prezentate pe scena lumii ca la teatru, pentru a provoca aplauze și adeziuni. Datorită tradiției care le-a înrădăcinat, credulității care le-a impus fără control și neglijenței acelor care le-au impus, unele din ele au dobândit o autoritate uzurpantă, care le face atotputernice, deși în realitate sunt false și inaplicabile în practică.

Deci, “idolii teatrului” sunt închipuirile împrumutate în mod necritic de către oameni din diferite sisteme filozofice. Fiecare sistem este un fel de “teatru filozofic” și prezintă o lume născocită. Câte sisteme filozofice au existat, atâtea comedii au fost jucate: “Nu sunt asemenea nerozii, care n-ar putea fi găsite în lucrările filozofice”. Se cere ca o mulțime sănătoasă să aibă o atitudine critică față de aceste învățături. Un savant adevărat trebuie să țină minte că “adevărul este un fiu al timpului, și nu al autorității”.

Această depistare migăloasă a cauzelor de eroare a minții omenești are o mare importanță nu atât în plan critic pentru demascarea concepțiilor sterile, scolastice, contemporane lui, cât în plan pozitiv. Prin această învățătura despre idoli el ne previne de pericolul antropocentrismului și subiectivismului, de înclinația minții noastre de a urma tradiția și de a crede orbește în autoritate.

Desigur, moștenirea filozofică, lăsată de F. Bacon, este mult mai bogată. În cele spuse mai sus și-a găsit oglindirea numai o foarte mică parte din ea, de aceea vom recomanda

cititorului amator să studieze de sine stătător lucrările cele mai valoroase din opera baconiană. În primul rând, vom menționa lucrarea principală *“Noul Organon sau îndrumări metodice despre interpretarea naturii și despre stăpânirea ei de către om”* (1620). Filozofia politică o putem găsi în *“Noua Atlantidă”*, un roman istoric destul de interesant despre posibilitățile de organizare, sub egida statului, a cercetării științifice și a cugetării filozofice. Reflexii referitor la politică, educație orală și pedagogie găsim în *“Eseurile”* lui Bacon, scrise într-o formă destul de atrăgătoare. Două lucrări: *“Despre înțelepciunea anticilor”* și *“Despre principii și origini după fabulele lui Cupidon și ale cerului”* ne fac o interesantă excursie în mitologia antică, arătând totodată semnificația ei filozofică. Ele conțin concepții filozofice personale, mai cu seamă privind etica și politica.

## § 2. Thomas Hobbes

Thomas Hobbes (1588–1679), continuatorul filozofiei lui Bacon, a sistematizat și a dezvoltat în concepția sa filozofică tezele de bază ale materialismului, inaugurat de predecesorul său, impunându-i un caracter metafizic și mecanicist.

Hobbes este original prin combinarea empirismului cu matematica. El a fost un admirator nu numai al matematicii pure, ci și al aplicațiilor ei, în special al mecanicii, care îi impresiona pe contemporanii săi prin eficiența ei practică. Credința în atotputernicia legilor mecanice l-a făcut pe Hobbes să atribuie acestor legi un caracter universal, explicând cu ajutorul lor întreaga diversitate a fenomenelor, inclusiv a celor psihice, sociale, politice etc. Anume de aceea materialismul lui poartă un caracter vădit mecanicist: mișcarea e privită doar ca o deplasare în spațiu, însușirile corpurilor sunt reduse la însușirile lor mecanice: masă, greutate, suprafață etc.

Totodată secolul lui Hobbes se caracterizează printr-o accelerare nemaipomenită a dezvoltării științelor naturii. Fiecare dintre ele își fac drept obiect de studiu anumite fenomene ale naturii, se concentrează asupra cercetării lor în detalii și, respectiv, se izolează de celelalte științe. Metoda analitică devine principala metodă de cercetare, deoarece științele se găseau în fața sarcinii de a clasifica ceea ce, într-un fel sau altul, intră în obiectul lor de cercetare: minerale, plante, animale. Acumulând material faptic, știința desfăcea fenomenul compus în părți mai simple, spărgea o unitate, pătrunzând în interiorul ei și analizându-i părțile componente. Astfel, materialismul acestui secol scapă din vedere interacțiunea dintre laturi, fenomene, care este o sursă a mișcării și dezvoltării. Ideea dezvoltării este ignorată. Materialismul acestui secol adaugă ideii veșniciei materiei convingerea că nimic nu se dezvoltă; ceea ce este acum, a existat așa dintotdeauna. Veșnicia materiei e interpretată în sensul veșniciei formelor ei. Astfel, materialismul capătă un caracter metafizic.

Sistemul filozofic al lui Hobbes este scris în formă de triologie, cuprinzând trei mari sfere de cercetare: natura, omul, societatea. Fiecare grup de fenomene constituie obiectul unei părți a sistemului său filozofic, cercetat fiecare într-o lucrare specială. Cercetării naturii îi este consacrată lucrarea *“Despre corp”*, omului – lucrarea *“Despre om”*, statului – *“Despre cetățean”* și *“Leviathan”*. E de menționat că multe din ideile de știință și de filozofie a naturii, elaborate de Hobbes, sunt fatal depășite, de aceea ne vom opri asupra lor foarte puțin – doar pentru a urmări evoluția materialismului său spre metafizică și mecanicism și pentru a simți atmosfera laboratorului său de gândire. În schimb, ideile politice și sociale sunt mult mai originale.

Ca și Bacon, Hobbes pornește de la convingerea că știința amplifică puterea omului. Orice cercetare se termină cu o



acțiune ori cu un act de producere care le este oamenilor de mare folos. Aceasta se referă nu numai la științele exacte și cele naturale, dar și la filozofie, etică, la științele politice și juridice, care ne arată îndatoririle noastre cetățenești și prin aceasta ne ajută să evităm o mulțime de neînțelegeri și ciocniri în viața socială, să evităm nenorociri și războaie.

Hobbes merge pe aceeași cale, pe care mergeau materialiștii mecaniciști din epoca sa. Cu toate deosebirile dintre ei, toți materialiștii din această epocă defineau materia străduindu-se să elimine toate determinările ei care nu păreau esențiale și să aleagă dintre însușirile, care pretindeau s-o caracterizeze, numai pe cele neschimbătoare. Astfel, Descartes va ajunge să identifice materia cu întinderea, iar Hobbes – cu corpul, reducându-l pe acesta la determinări cantitative și însușiri mecanice.

În natură, scrie Hobbes, nu există nimic necorporal, imaterial, ideea de “substanță necorporală” (de mare circulație în idealismul medieval și în filozofia lui Descartes) este inconsistentă. Înșiși termenii “substanță” și “necorporal” se exclud reciproc. Obiectele ori sunt substanță, adică materiale, corporale, iar atunci nu există nimic necorporal, ori sunt necorporale, și atunci nu există nici un fel de substanță. “Substanța necorporală” este un absurd echivalent cu noțiunea “corp necorporal”. De aici Hobbes face concluzii ateiste: “Spiritele ori sunt corpuri, ori nu au realitate, fiind, în acest ultim caz, doar produsul fanteziei”. Deci, pentru a exista, spiritele trebuie să fie corpuri.

Respingând ideea substanțelor necorporale, Hobbes folosește argumentele nominalismului. Materia, “materia primă” cum o numește Hobbes, este doar un nume, util pentru știință, dar totuși nume ce desemnează corpul în general, corpul fără formă, lipsit de accidente, corpul care posedă doar mărime și

întindere, precum și capacitatea de a lua o formă și a avea accidente. Real, însă, nu există nimic în afară de corpurile individuale. Prin acest nominalism Hobbes oferă argumente pentru idealismul subiectiv, care ia amploare în Anglia în secolul următor. În spiritul substanțialismului materialist Hobbes susține că calitățile sensibile – culoarea, căldura, sunetul etc. – sunt doar o imaginație a noastră. Calitățile senzoriale nu aparțin deci obiectelor, ci apar în noi (teză dezvoltată mai târziu în învățătura despre “calitățile secundare” a lui Locke). Rămânând același, corpul se prezintă simțitor sub diferite forme (accidente), dând naștere unor reprezentări pur subiective care nu desemnează obiectiv decât mișcarea. Mișcarea, deci, este obiectivă și veșnică, anume ea produce accidente corpurilor și varietatea calitativă a lumii materiale. Varietatea fenomenelor, ca și varietatea percepțiilor, depinde de diversitatea mișcărilor. Cauza mișcării poate fi doar mișcarea. Nici un corp nu iese din starea de repaus sau nu-și schimbă mișcarea decât ca urmare a altei mișcări. Prin această afirmație Hobbes confirmă, de fapt, transcendența inițială a mișcării.

În ceea ce privește spațiul, Hobbes consideră că acesta nu rezidă în corpuri, căci, dacă ar fi așa, corpul care se mișcă ar duce spațiul cu sine. Vidul nu există, iar spațiul nu este identic cu întinderea. Corpurile posedă întindere, în timp ce spațiul este însăși întinderea care conține toate corpurile. Nu putem spune că spațiul este infinit. Însăși noțiunea de *infinit* Hobbes o consideră foarte controversată, și chiar absurdă. Ideile noastre, spune el, sunt finite, de aceea o știință a infinitului este imposibilă.

La fel judecă Hobbes și despre problemele timpului. În afara corpurilor naturale nu poate surveni reprezentarea timpului. Mișcarea face posibilă distingerea reală a trecutului de prezent și viitor.

Pînă aici raționamentele lui Hobbes despre mișcare, spațiu și timp sunt pe deplin materialiste. Mai departe, însă, el face un șir de cedări în favoarea concepției subiectiv idealiste, la fel ca atunci cînd el vorbește despre accidente (calitățile senzoriale) ale corpurilor. Hobbes deosebește corpul de senzația pe care acest corp o produce în noi. Astfel, el rupe legătura dintre obiect și senzația obiectului. Una este corpul real și cu totul alta – felul lui de a ni se prezenta în senzație (aici este anticipat felul kantian de a trata această problemă). La fel judecă Hobbes despre spațiu și timp. Corpul are o întindere reală și e plasat într-un spațiu obiectiv. Acest spațiu obiectiv acționează asupra noastră și ne provoacă senzația de spațiu. Această senzație de spațiu este subiectivă, ea ne prezintă un spațiu imaginar. Timpul obiectiv de asemenea provoacă o senzație subiectivă de timp.

Parțial Hobbes are dreptate, deoarece nu totdeauna există o coincidență între senzație și obiect. Obiectiv, culoarea, de exemplu, și există, și nu există. Ea e determinată obiectiv de lungimea de undă a fotonilor în mișcare, iar senzația subiectivă de culoare se datorează subiectului care o percepe. Deci există totuși decalajul acesta între ceea ce există real și ceea ce vedem. Anume despre acest decalaj vorbește Hobbes. Ținînd cont de aceasta, ar fi greșit dacă am califica gîndurile lui Hobbes despre spațiu și timp ca fenomenalism. Pentru fenomenaliști spațiul și timpul sunt doar forme subiective ale sensibilității. Hobbes, însă, numind spațiul și timpul “imagini ale conștiinței” le consideră determinate de un spațiu și un timp real, obiectiv. Și totuși, făcînd această deosebire între spațiul și timpul real și cel “imaginar”, Hobbes pregătește terenul pentru apariția idealismului subiectiv.

În teoria cunoașterii Hobbes încearcă fără succes să îmbine senzualismul cu raționalismul. Vorbind despre rolul senza-

țiilor în cunoaștere, el se manifestă ca senzualist și e convins că nu există nici o noțiune în mintea omului care să nu se fi născut inițial – în întregime sau parțial – în organele de simț. Subliniind rolul senzațiilor în cunoaștere, Hobbes insistă, totodată, asupra faptului că obiectul și imaginea lui nu sunt unul și același lucru.

Rațiunea nu este o treaptă calitativ deosebită de cunoaștere. Dacă cunoașterea senzorială este explicată mecanicist (senzația fiind doar un rezultat al presiunii lucrurilor asupra organelor de simț), cea rațională este explicată matematic. Prin cunoașterea rațională Hobbes înțelege un simplu calcul, o simplă adunare și scădere. Aritmetica adună și scade numere, geometria – figuri, logica – noțiuni. Rațiunea este ansamblul calculelor cu date senzoriale, aducerea lor la un numitor comun. Astfel, Hobbes ignorează elementul calitativ nou care apare în cunoașterea prin rațiune. Iată cum ilustrează Hobbes această raționare ca adunare. Dacă cineva observă de departe ceva, fără să poată spune ce anume, își dă totuși seama că are în față un lucru și îl va numi corp. Dacă se apropie și observă că lucrul acela apare când într-un loc, când în alt loc, într-un mod anumit, câștigă o nouă imagine și va numi lucrul acela corp însuflețit. Dacă se apropie și mai mult și observă forma, aude vocea și alte manifestări, constată că are în față o ființă rațională. Și, în sfârșit, vede de-aproape, în întregime ființa pe care o determină acum în aceeași ordine în care a luat cunoștință de ea: corp însuflețit, rațional sau, într-o singură denumire, om. Invers, dacă ne îndepărtăm de un om, treptat noi pierdem trăsăturile acestuia, semnele rațiunii; apoi vedem doar un corp însuflețit; apoi un corp ... pînă ce nu mai vedem nimic. Cunoașterea ne apare în primul caz ca o adunare, în al doilea – ca o scădere și, deci, în amîndouă cazuri – ca un calcul. Căci nu numai cifrele pot fi obiect de calcul, ci și mărimile, mișcările, timpurile, acțiunile, noțiu-

nile, raporturile, propozițiile și cuvintele. A gândi, a raționa înseamnă a calcula, a pune în relație prin adunare sau scădere cele menționate mai sus.

Latura cea mai bine elaborată a sistemului lui Hobbes (și aceea căreia el însuși îi atribuia cea mai mare însemnătate) este teoria statului, doctrina politică.

Statul, numit de Hobbes *Leviathan*, este una din cele mai mărețe creații ale omului. El este comparat cu omul. Sufletul statului este puterea supremă, încheieturile – organele judiciare și executive, nervii – premierile și pedepsele, memoria – consilierii, rațiunea – dreptatea și legile, sănătatea – pacea civică, boala – rebeliunea, moartea – războiul civil.

Apariția statului a fost precedată de “starea naturală”. Premisa de la care Hobbes pornește este că toți oamenii sunt egali de la natură după capacitățile fizice și intelectuale. Egalitatea capacităților îi face egali și în tendința de a realiza scopurile pe care ei le urmăresc. În “starea naturală” nu există proprietatea privată și deosebirea dintre “al meu” și “al tău”. Întrucât omul nu este prin natura lui social, ci un egoist, urmărind doar să-și realizeze interesele sale, iar pe ceilalți să-i domine, între oameni apare o ciocnire reciprocă, o stare de luptă a tuturor împotriva tuturor. Nimeni în această luptă nu este inechitabil, deoarece fiecare are dreptul “natural” la orice. Unul pe dreptate atacă, altul, tot pe dreptate, se apără. Această luptă nu se va termina niciodată, deoarece cei ce intră în luptă sunt egali după forțele lor. Astfel, egalitatea totală provoacă starea totală de luptă.

Hobbes totodată este convins că oamenii de la natură nu sunt răi. Rea este nu tendința oamenilor de a-și satisface necesitățile, ci acea stare obiectivă, care se formează în rezultatul acțiunilor acestor oameni.

Starea de luptă totală face imposibilă conviețuirea oamenilor. Toți sunt amenințați de a fi nimiciți. De aceea eliberarea totală și egalitatea totală se transformă într-un sunet gol. Dreptul egal la viață este însoțit de teama permanentă pentru viață. Teamă de moarte îi face pe oameni să tindă spre pace. Pentru a supraviețui, oamenii aflați în stadiul prestatat întocmesc un pact, renunță la dreptul natural pe care îl au și îl transmit unui suveran (formînd monarhia), unei adunări a reprezentanților tuturor păturilor sociale (formînd republica) ori reprezentanților unei pături sociale (formînd aristocrația). Deoarece oamenii transmit statului toate drepturile lor naturale, statul capătă înputerniciri nemărginite în vederea menținerii ordinii. Puterea statului devine absolută. Supunerea oamenilor puterii de stat este condițională. Cine se abate de la legile morale, acceptate în societate, se privează pe sine însuși de beneficiile societății civile.

### § 3. René Descartes

Dacă Bacon este întemeietorul empirismului modern și al metodei inductiv-experimentale, apoi Descartes (1596–1650) este întemeietorul raționalismului și al metodei inductiv-raționale. Raționalismul cartezian<sup>1</sup> constă în considerarea rațiunii drept facultate principală de cunoaștere și instanță supremă a adevărului. Desigur, Descartes nu neagă totalmente rolul simțurilor și al experienței în cunoaștere, dar consideră că ele sunt subordonate rațiunii, capabile să ne ofere cunoștințe veridice.

Descartes începe scrierile sale cu un tratat despre metodă – *“Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului”*, tratat care a rămas neterminat și a

---

<sup>1</sup> Lucrările în limba latină autorul le semna – Renatus Cartesius. În latină el scrie numai câteva lucrări adresate savanților și teologilor. În rest, Descartes scrie pentru marele public în limba franceză.

apărut abia în 1701; a continuat cu *“Tratatul despre lume și despre lumină”*, terminat în 1634, dar tot nepublicat; în 1637 a publicat o carte care conține trei părți: *“Geometria”*, *“Dioptrica”* și *“Meteorii”* avînd ca prefață *“Discurs asupra metodei”*. În 1641 scrie lucrarea sa metafizică *“Meditații despre prima filozofie”*, publicată împreună cu cele șase (apoi șapte) grupuri de obiecții și cu răspunsul său la obiecții. În 1644 Descartes publică o expunere sistematică a filozofiei sale, intitulată *“Principiile filozofiei”*, iar în 1649, cînd pleacă în Suedia, el publică principala sa lucrare etică *“Pasiunile sufletului”*.

La fel ca și Bacon, Descartes își pune scopul de a reface din rădăcini și în întregime toate științele. El își dădea seama de greutatea acestei sarcini, de aceea nu se oprește decît la analiza principiilor acestei reforme. Pentru început, însă, el consideră că este absolut necesar să ne formăm o închipuire exactă despre întregul ansamblu al științelor. Descartes compară filozofia<sup>1</sup> cu un arbore, a cărui rădăcină este metafizica, tulpina este fizica, iar principalele ramuri sunt mecanica, medicina și morală. Așa cum fructele unui arbore se află nu în rădăcini, nici pe tulpină, ci abia la terminațiile ramurilor, așa și fructele cunoașterii – acelea prin care devenim “stăpîni și posesori ai naturii” – ne sunt oferite nu de metafizică, nici de fizică, ci de mecanică, medicină și morală. Dar, la fel cum ramurile unui arbore nu pot produce fructe fără rădăcini și tulpină, ramurile arborelui cunoașterii nu pot produce roadele lor fără fizică și metafizică. La baza edificiului cunoașterii stă metafizica; de siguranța ei depinde trăinicia întregului edificiu. De aceea Descartes încearcă să elaboreze o metafizică

---

<sup>1</sup> Trebuie să menționăm că prin termenul de filozofie Descartes înțelegea, însă, ansamblul științelor teoretice, care se prezintă ca un sistem unitar, organic.

sigură, care să aibă aceeași certitudine ca și matematica. Ideile metafizice de pînă la el, Descartes le consideră incerte și confuze, și ca atare nici una dintre ele nu poate servi ca temei al metafizicii certe de care este nevoie. Filozoful este convins, prin urmare, că este necesar să se reînceapă totul de la temelie, eliberîndu-se de vechile opinii acceptate pînă atunci. Acest lucru poate fi făcut numai în conformitate cu o metodă sigură de cercetare. De aceea problema metodei în filozofia lui Descartes, ca și în filozofia lui Bacon, este problema centrală.

În lucrarea “Discurs asupra metodei” Descartes scrie că adevărul nu poate fi găsit la întîmplare, că a cerceta fără metodă e ca și cum, vrînd să descoperi o comoară, ai bate drumurile căutînd vreuna pierdută din întîmplare de vreun trecător. Metoda este condiția indispensabilă a cercetării științifice: știința autentică nu este posibilă fără metodă. Utilizarea metodei bune ne duce cu siguranță la descoperirea adevărului și, totodată, face să dispară o mulțime de dispute inutile și divergențe de păreri, care provin doar din faptul că oamenii își conduc rațiunea pe căi diferite. Pe de altă parte, metoda face ca știința să devină folositoare vieții umane, ajutîndu-ne să ajungem, cum scrie Descartes, “stăpîni și posesori ai naturii”. Asemănarea în această privință între poziția lui Descartes și cea a lui Bacon este evidentă. Dar tot aici ea și se termină.

Metoda propusă de Descartes este construită după modelul matematicii. După expresia lui Gilson, filozofia carteziană este mai întîi de toate un efort de a extinde peste întregul “corp al cunoștințelor umane metoda matematică”. Entuziasmat de metoda aplicată în matematică, Descartes este convins de posibilitatea unei metode generale, aplicabile în orice domeniu al cunoașterii, indiferent de natura acestuia. Filozoful își dă, firește, seama că nu poate fi vorba de a strămuta



mecanic metoda matematică în celelalte domenii ale cunoașterii. El consideră, însă, că rațiunea umană este aceeași, indiferent de domeniul la care ea se aplică. De aceea dacă vom urmări activitatea ei în domeniul în care ea a obținut rezultatele cele mai bune, a dobândit cunoștințele cele mai sigure, vom putea descoperi condițiile generale ale cunoașterii adevărului, valabile pentru oricare alt domeniu. Astfel, Descartes ajunge la ideea unei metode generale, pornind de la matematică.

În lucrarea “*Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții și cercetarea adevărului*” (prima lucrare metodologică) Descartes își propusese să elaboreze 36 de reguli, dar, întrucât n-a terminat lucrarea, a prezentat numai 21 de reguli, ultimele 3 fiind doar enunțate, fără a fi explicate. Considerând, însă, că numărul mare de reguli e mai mult dăunător decât util, în “Discurs asupra metodei” el le reduce la 4. Cea dintâi este **regula evidenței**, care constă în “a nu accepta niciodată ceva ca adevărat, dacă n-am cunoscut aceasta în mod evident”. Conform acestei reguli, criteriul adevărului este evidența. O idee este adevărată doar atunci când ea este clară și distinctă. Procedeele de cunoaștere prin care dobândim idei clare și distincte sunt intuiția și deducția.

A doua regulă este **regula analizei**. Ea constă în “a împărți fiecare dintre dificultățile pe care le cercetăm în atâtea părți în câte s-ar putea și de câte ori ar fi nevoie pentru a le rezolva mai bine”. În cercetarea unui lucru complex trebuie să începem prin a-l descompune în părțile lui componente, acestea, la rândul lor, urmînd a fi divizate în părți și mai mici, pînă cînd ajungem la părțile cele mai simple. Încercarea de a cunoaște direct un lucru compus, fără a-l reduce în prealabil la “naturile simple” din care el este alcătuit, este sortită eșecului.

După ce am înfăptuit diviziunea sau analiza se impune un alt procedeu – **sinteza**, în care principiul este respectarea ordi-

nii. Regula a treia constă în “a aduce în ordine gândurile, începînd cu cele mai simple și mai ușor de cunoscut, pentru a ne ridica puțin cîte puțin, ca pe niște trepte, pînă la cunoașterea celor mai complexe și presupunînd că există ordine chiar între acele părți care nu se succed în mod natural unele după altele”. Așa cum nu poți sări direct de la temeliea unei case pe acoperișul ei, ci trebuie să urci cu răbdare treptele unei scări, în cunoaștere trebuie respectată cu strictețe ordinea ideilor, fiecareia revenindu-i un anumit loc în lanțul din care face parte. Regula a treia stabilește, de asemenea, că în deducție trebuie să pornim totdeauna de la ideile cele mai simple, clare și distincte, ridicîndu-ne progresiv la ideile complexe, a căror cunoaștere depinde de cunoașterea celor dintîi. Într-o problemă științifică obișnuită ordinea ideilor se impune în mod natural. Există însă și situații în care ordinea trebuie imaginată de noi.

A patra regulă este cea a *enumerării complete*: “a face peste tot enumerări atît de complete și revizuiți atît de generale, încît să fii sigur că n-am omis nimic”. Adevărul fiecărei judecăți ne este garantat, potrivit primei reguli, de evidența ei. Dar evidența nu ne poate garanta evidența unui lung lanț deductiv, cum este o demonstrație. Enumerarea constă în a parcurge treaptă cu treaptă lanțul judecăților, asigurîndu-ne de conținutitatea și adevărul lui. Pentru ca enumerarea să fie valabilă, ea trebuie să respecte ordinea cerută de a treia regulă și să fie completă, adică să nu omită nici o verigă a lanțului deductiv.

Astfel concepută, metoda asigură, după Descartes, progresul nelimitat al cunoașterii. Încredințat de atotputernicia ei, filozoful afirmă că, aplicînd-o, “nu pot exista lucruri, oricît de îndepărtate, la care să nu ajungem și oricît de ascunse, pe care să nu le descoperim”.

Fiind o expresie caracteristică a raționalismului modern, concepția carteziană a metodei reprezintă o antiteză a senzu-

alismului și empirismului. Ea privilegiază cunoașterea rațională, rolul hotărîtor în cunoaștere atribuindu-l procedeelor raționale, intuiției și deducției. Totodată, metoda carteziană ridică la nivelul universalului un model cognitiv particular, cel matematic. Deși, cum am menționat deja, chestiunea nu trebuie înțeleasă în mod simplificator, este clar că avem de-a face cu extrapolare, a cărei legitimitate poate fi contestată. Descartes este convins că din cauza faptului că filozofii nu dispuneau de o asemenea metodă ideile metafizicii de pînă la el rămîneau incerte și confuze. Filozofia poate fi reabilitată numai dacă ea va fi eliberată de vechile opinii. Modalitatea acestei eliberări este îndoiala. Nici una din ideile sigure, care au pătruns în filozofie, nu poate fi acceptată ca adevărată. De aceea îndoiala devine punctul de plecare obligatoriu al noii metafizici. “Eu mă îndoiesc în totul,- *spune Descartes*, – eu nu mă îndoiesc numai în faptul că eu mă îndoiesc”. Principiul îndoielii are un caracter antiscolastic, însă Descartes nu afirmă aceasta direct, pentru a evita conflictul cu scolastica oficială și cu autoritatea bisericească și cea civilă. Descartes vorbește despre principiul îndoielii ca despre un principiu personal, ca despre o experiență proprie, lăsînd totuși să se înțeleagă, că fiecare om măcar o dată în viață trebuie să se hotărască a supune examenului opiniile pe care le are. Îndoiala carteziană este un principiu metodologic, și nu unul gnoseologic, adică este o condiție de a ajunge la adevăr, și nu orientează spre cunoaștere. Astfel, îndoiala este egal răspîndită peste toată suma cunoștințelor. Filozoful își dă seama că încercarea e grea și plină de primejdie. În locul certitudinii – aparente ori nu, a luminilor – înșelătoare ori nu – de pînă acum, spune el, noi ne hotărîm să înfruntăm întunericul. Vom putea oare ieși la capăt și dacă da, apoi cum am putea-o face? Cu aceasta se termină prima meditație din lucrarea “*Meditații despre prima filozofie*”.

Îndoiala universală, pe care a atins-o autorul odată cu

sfârșitul primei meditații, nu vroia să fie decît provizorie. Meditația a doua începe prin a căuta tocmai calea îndărăt – spre cunoștințe și lumea fizică. De această dată – însă spre cunoștințe sigure și spre o lume pe care nici un act al minții noastre să n-o mai poată pune la îndoială. Un punct bine statornicit, un singur lucru neîndoielnic este de ajuns ca punct de plecare pentru a reface îndărăt calea străbătută. Dar cum putem noi găsi un asemenea punct, dacă noi înșine am pus totul și toate la îndoială? În timp ce ne îndoim de toate, ne dăm seama că nu ne putem îndoii de propria noastră existență anume datorită îndoielilor noastre. Presupunem că suntem înșelați intenționat, dar noi, cei înșelați, trebuie să fim ceva, de vreme ce asupra noastră se exercită înșelăciunea. Rămîne numai să determinăm, ce trebuie să înțelegem prin afirmația: suntem, existăm. Nici unul din atributele corporale nu poate constitui existența noastră; dintre cele sufletești, de asemenea, nu întîlnim vreunul care ar constitui ființa noastră, afară de faptul gîndirii. A gîndi e singurul lucru care-mi aparține cu adevărat. Deci, sunt atîta vreme cît gîndesc, cuget – înseamnă că exist. Cugetarea, deci, este unicul lucru pe care mintea noastră îl poate stabili în modul cel mai distinct.

Astfel, Descartes ajunge la concluzia că cea dintîi certitudine rezidă în însăși această îndoială. De un singur lucru nu ne putem îndoii: de faptul că ne îndoim. Dacă ne-am îndoii și de aceasta, atunci îndoiala noastră s-ar suprima ea însăși și ar dispărea. Și dacă suntem siguri că ne îndoim, atunci suntem siguri că gîndim, deoarece îndoiala este o atitudine a cugetării. Prin urmare, suntem siguri că există în noi cugetarea. Dar atunci suntem siguri că existăm ca ființe cugetătoare: “Mă îndoiesc, înseamnă că cuget; înseamnă că exist” (“*Dubito ergo cogito, cogito ergo sum*”).

Așadar, înăuntrul îndoielii metodice Descartes găsește pri-

ma certitudine, care este: eu care gîndesc exist. Evident, acest punct de plecare este foarte important, dar insuficient. Metoda deductivă presupune, spre a se putea întrebuița, o pluralitate de axiome, pentru că este nevoie de fiecare dată de cel puțin două premise, care să fie amîndouă certe pentru ca concluzia să fie sigură, și cu un singur adevăr nu putem face nici un pas.

De existența cugetării noastre suntem convinși; nu suntem însă siguri de existența obiectelor ei. Cum putem găsi aici certitudinea? Printre obiectele pe care le gîndim, spune Descartes, se găsește unul de care putem fi siguri că există pentru că avem intuiția că trebuie să existe. Acesta este Dumnezeu. De unde vine ideea de Dumnezeu? Pe calea simțurilor n-o putem avea, fiindcă conținutul ei nu este compatibil cu această origine. Ideea de Dumnezeu este ideea unei ființe infinite și perfecte. O asemenea ființă infinită și perfectă n-am fi putut-o percepe niciodată cu simțurile noastre, care sunt finite și imperfecte. De asemenea nu ne putem închipui că mintea noastră ar fi putut crea, cu propriile ei mijloace, ideea de Dumnezeu, întrucît ea depășește puterile limitate ale minții noastre.

Mai sus am văzut că criteriul certitudinii este claritatea și distincția. Dacă aplicăm acest criteriu la originea ideii de Dumnezeu, apoi ne convingem că mintea noastră nu poate crea singură această idee. Este un principiu evident prin el însuși și deci adevărat în virtutea criteriului pe care l-am găsit, că din nimic nu poate să apară nimic, adică fiecare lucru trebuie să aibă o cauză. Conform acestui principiu, efectul nu poate să cuprindă mai mult decît cauza sa și nu trebuie să cuprindă mai mult decît realitatea sau perfecțiunea, fiindcă atunci ar fi ceva care s-ar naște din nimic. Deci, rezultă că ideea noastră de Dumnezeu nu poate să fie creată de mintea noastră. Dacă ea ar fi produsul minții noastre, efectul ar cuprinde mai mult decît cauza. Un asemenea efect ar trebui să

aibă o cauză deopotrivă cu el. Ideea de Dumnezeu trebuie să fie creată de o cauză infinită și perfectă.

Dumnezeu singur a fost în stare să creeze această idee. Iar mintea noastră a primit-o de-a dreptul de la el și o are din naștere. Ideea de Dumnezeu este o idee înăscută. O asemenea idee este inevitabil adevărată, deoarece adevărată este acea idee, căreia îi corespunde un obiect adevărat. Ideea de Dumnezeu ne demonstrează prin însăși existența ei în mintea noastră că există Dumnezeu în afară de noi. Dacă noi n-o putem crea singuri, atunci ea nici n-ar fi fost creată de Dumnezeu. Ca s-o creeze, însă, Dumnezeu a trebuit să existe. Existența efectului dovedește existența cauzei, ceea ce ne-o garantează principiul evidenței.

Al doilea argument al lui Descartes, care are menirea de a demonstra că Dumnezeu există, este întemeiat pe propria noastră existență. Noi explicăm existența noastră prin faptul că părinții noștri ne-au dat naștere. Ei, la rândul lor, au fost procreați de părinții lor. Dar dacă străbatem cu această explicare tot șirul generațiilor omenești, ajungem la o prima generație, pe care nu ne-o putem explica în același mod, fiindcă prima generație n-a putut fi precedată de alta. Primii oameni n-au putut fi procreați de părinții lor care n-au existat.

Dacă am presupune că primii oameni s-au creat singuri, apoi nu este clar de ce acești oameni nu s-ar crea și astăzi. Mai mult ca atât, dacă noi avem ideea perfecțiunii și ideea atotputerniciei, dar rămânem imperfecti și slabi, atunci nu e clar de ce ne-am fi creat așa cum suntem. Rămîne să credem că am fost creați de o ființă, care ne-a creat așa cum suntem, fiindcă așa a voit, care ne-a putut crea, fiindcă a fost atotputernică și a pus în noi ideea perfecțiunii, fiindcă a fost perfectă. Ființa aceasta a fost Dumnezeu. Existența noastră, deci, demonstrează existența lui Dumnezeu. Existența creaturilor

dovedește existența Creatorului, ceea ce ne garantează de asemenea criteriul evidenței, adică al cugetării clare și distincte.

Din faptul existenței lui Dumnezeu putem deduce existența lumii de care prin simțuri nu ne putem convinge. Dacă există Dumnezeu și el este perfect, trebuie să existe de asemenea și lumea, căci Dumnezeu, fiind perfect, nu poate să ne înșele. Lumea, deci, trebuie să fie anume așa cum o percepem.

Astfel, Descartes ajunge la *trei certitudini: este cert că eu exist; este cert că există Dumnezeu; este cert că lumea obiectelor există*. Aceste trei certitudini îi servesc ca punct de plecare pentru deducțiile sale.

După cum vedem, Descartes este nevoit să recunoască existența lui Dumnezeu pentru a se asigura de posibilitatea veridicității cunoștințelor noastre. Prin recunoașterea existenței lui Dumnezeu este înlăturat argumentul geniului rău, care în mod special ne-ar înșela, făcând să pară clare și distincte ideile false. Totodată, Dumnezeu de la naștere ne înzestrea cu anumite adevăruri, de aceea unele idei ale noastre sunt înnăscute. Teoria ideilor înnăscute ocupă un loc important în filozofia carteziană, iar mai târziu ea a fost dezmințită de John Locke.

Urmărind pînă aici felul lui Descartes de a pune și rezolva problema metodei în filozofie, ne-am putut convinge că acest compartiment al filozofiei sale poartă un caracter pronunțat idealist. Nu trebuie să uităm că filozoful a fost totodată și un mare savant; un savant care gîndea filozofic știința și un filozof care făcea știința. Aceasta a determinat faptul că filozofia lui Descartes se împarte în două părți relativ independente *fizica materialistă și metafizica idealistă*. Anume de aceea el a intrat în istoria filozofiei ca filozof dualist. Descartes este convins că există două substanțe radical deosebite: *substanța spirituală*, care are ca atribut principal capacitatea

de a gândi și *substanța materială*, atributul principal al căreia este întinderea.

Filozoful este convins că fără a recunoaște existența independentă a substanței materiale nu ne-am putea explica lumea fizică. Toate proprietățile materiei sunt doar moduri ale întinderii. Materia există obiectiv, constă din particule mici, care, spre deosebire de atomi, sunt divizibile pînă la infinit. Spre deosebire de atomiști, Descartes neagă existența vidului, care în concepția atomistă era o condiție a mișcării. Vidul, deci, nu există, dar mișcarea e posibilă, deoarece corpurile se substituie unul pe altul din locurile pe care le ocupă (ca în filozofia lui Aristotel cînd orice mișcare implică alta simultană). Această consecință e implicată în teoria vîrtejurilor prin care Descartes explică geneza sistemului solar. Cosmogonia carteziană este construită pe ideea mișcării ca însușire generală a materiei și pe ideea dezvoltării: lumea înconjurătoare a devenit ceea ce este de sine stătător în procesul evoluției. Materialismul lui Descartes rămîne însă în esență metafizic și mecanicist.

Cele două substanțe se întîlnesc și se leagă reciproc (datorită lui Dumnezeu) în ființa umană. Prin corpul său omul e integrat naturii mecanice, iar prin suflet – substanței spirituale. Prin instalarea spiritului (principal străin întinderii în spațiu) și includerea lui într-un sistem de mișcare mecanic, Descartes sugera o încheiere monistă a dualismului său.

După cum am menționat, pe lîngă faptul că a fost un filozof de seamă, Descartes a fost în același timp și un mare om de știință. Pe lîngă crearea geometriei analitice, el are și alte merite în domeniul matematicii, printre care menționăm doar introducerea mărimilor variabile, care anticipează calculul infinitezimal. În fizică, pe lîngă crearea unuia dintre sistemele materialist-mecaniciste ale epocii moderne, Descartes desco-



peră legea refracției luminii și legea conservării cantității de mișcare. În cosmologie anticipează ideea evoluției Universului (deși afirmă că Dumnezeu a creat lumea, dar ea mai apoi se dezvoltă pe baza unor legi proprii). În biologie, pe lângă ideea animalului-mașină, Descartes a studiat funcțiile inimii și a dat prima descriere, apreciată de fiziologi, a arcului reflectoriu.

Orientarea raționalistă, inițiată de Descartes, va fi continuată de mulți gânditori moderni, cum au fost Malebranche, Spinoza, Leibniz. Opoziția dintre raționalism și empirism va conduce mai târziu la sinteza lor în criticismul kantian.

#### **§ 4. Baruh (Benedict) Spinoza**

Filozof olandez ce provenea dintr-o familie de negustori evrei, refugiați din Portugalia în Olanda în urma persecuțiilor religioase, Benedict Spinoza (1632–1677), alături de Rembrandt, este cel mai de seamă reprezentant al culturii olandeze din secolul al XVII-lea. S-a format ca filozof îndeosebi sub influența filozofiei lui Descartes, de la care a preluat raționalismul, dar supune criticii dualismul cartezian. Pentru libera cugetare în 1656 a fost acuzat de erezie de sinagoga portugheză din Amsterdam și excomunicat de mozaism. Sentința a fost următoarea: “De aici înainte toți sunt înștiințați prin cele rostite să nu mai aibă nici un fel de legătură cu omul acesta. Nimeni să nu-l mai ajute; nimeni să nu mai locuiască sub același acoperiș cu el; nimeni să nu-i stea mai aproape de patru pași; și nimeni să nu mai citească ceva scris de mîna lui sau dictat din gura lui”. Astfel, excomunicarea religioasă înseamnă de fapt și ostracizarea socială. Reputația sa de ateu l-a îndepărtat în egală măsură și de comunitățile evreiești și de cele creștine. Leibniz, de exemplu, se ferea să se întâlnească

public cu Spinoza. Sortit la o viață izolată, filozoful își câștigă existența din șlefuirea lentilelor pentru aparatele optice. În timpul vieții Spinoza a publicat numai două lucrări: *“Principiile filozofiei lui René Descartes”* (1663) și *“Tratatul teologico-politic”* (1670). Acest tratat poartă un caracter vădit ateist și a stârnit nemulțumirea reprezentanților bisericii prin faptul că el întreprinde o critică științifică a “Cărilor Sfinte”. Spinoza scoate la iveală contradicțiile din Biblie, demonstrând că ea nu este de origine divină, ci e scrisă de oameni. Pe baza analizei critice, istorice, filologice și filozofice a textelor biblice Spinoza dezvăluie rădăcinile superstițiilor religioase, apropiindu-se de înțelegerea surselor și funcțiilor sociale ale religiei. Celelalte lucrări ale lui Spinoza au fost publicate postum: *“Tratat scurt despre Dumnezeu, despre om și fericirea lui”* *“Tratat politic”* și *“Etica”*, lucrarea fundamentală a lui Spinoza.

Noțiunea de bază a filozofiei lui Spinoza este cea de “substanță”. Prin substanță el înțelege ceea ce este conceput prin sine, adică acel lucru care nu are nevoie de conceptul altui lucru din care ar trebui să fie format. Pentru el substanța este de fapt identică cu Dumnezeu: “Prin Dumnezeu înțeleg existența absolut infinită, adică substanța” (*Etica*, def. 6). Identificându-l pe Dumnezeu cu substanța (ori natura), concepția lui Spinoza capătă un caracter panteist. După conținut ea este materialistă, iar prin forma sa – panteistă. Mai bine spus, panteismul este o modalitate istoricește determinată de a promova materialismul. În concepția lui Spinoza, substanța este cauza sa proprie (cauza sui), adică ea nu are nevoie de a fi produsă de cineva (ori de altceva), nu poate avea o cauză exterioară, ci este propria sa cauză. Sensul antiteologic al acetsei idei este evident: natura trebuie explicată fără a

recurge la intervenția forței divine.

Substanța este unică, necreată, eternă și infinită. Ea posedă o înfinitate de atribute. Prin atribut Spinoza înțelege “ceea ce intelectul percepe în substanță ca alcătuindu-i esența”, adică o însușire inseparabilă a substanței fără de care ea nu poate nici să existe, nici să fie concepută. Din înfinitatea atributelor substanței noi cunoaștem numai două: *întinderea* și *cugetarea* (gândirea). Dacă în filozofia lui Descartes întinderea și cugetarea sunt considerate două substanțe separate, independente una de alta, apoi la Spinoza ele sunt atribute ale uneia și aceleași substanțe. Substanța cugetătoare și cea întinsă sunt una și aceeași substanță. Astfel, Spinoza depășește dualismul cartezian și propune un monism substanțialist cu vădit caracter materialist. Considerând însă gândirea ca atribut infinit al substanței, el se întoarce la varianta de filozofie hילוзоистă, răspândită în perioada renescentistă. Pentru a evita această dificultate el afirmă, totuși, că numai omul este “lucru cugetător”, celelalte existențe manifestându-se doar ca “lucruri întinse”. Substanța și atributele ei se manifestă printr-o înfinitate de moduri. Modul este o modificare a substanței. Tot ceea ce există este mod al substanței. Modurile sunt finite și infinite. Moduri finite sunt toate lucrurile particulare și trecătoare. Corpurile sunt moduri ale substanței sub atributul întinderii, iar sufletele sunt moduri ale substanței sub atributul cugetării. Modurile infinite se împart în mijlocite și nemijlocite. Prin moduri infinite nemijlocite sunt înțelese mișcarea și repausul. Totodată, Spinoza distinge în natură două părți: **natura născătoare** (*natura naturans*), prin care se înțelege forța mișcătoare, generatoare, creatoare a naturii și **natura născută** (*natura naturata*), care este pusă în mișcare de forța

generatoare. Natura conține deci în sine forța mișcătoare a ei.

Identificînd natura cu Dumnezeu, Spinoza spune că e tot atît de imposibil să-l concepem pe Dumnezeu ca neacționînd, ca și cum l-am concepe ca nefiind. Spinoza însă nu concepe mișcarea ca atribut al materiei, ci doar ca un mod infinit nemijlocit al substanței. Anume pentru aceasta el a fost criticat de Toland (1670-1722). Totodată, Spinoza concepe mișcarea doar ca o simplă deplasare în spațiu, ideea dezvoltării fiindu-i necunoscută.

Împreună cu atributele și modurile sale substanța reprezintă unica realitate. Această realitate este guvernată de legi obiective și necesare, care exclud orice întîmplare. Astfel, Spinoza formulează o concepție deterministă, pe care o orientează împotriva finalismului teologic. Cauza prejudecăților finaliste, spune Spinoza, constă în faptul că oamenii presupun că toate lucrurile în natură acționează la fel ca și ei, urmărind un anumit scop. Ba și mai mult, ei susțin că însuși Dumnezeu a făcut totul pentru om, iar pe om ca să-l slăvească. Finalismul, deci, își are originea în antropomorfism (în compararea naturii cu chipul și asemănarea omului) și în antropocentrism (în convingerea că toate lucrurile sunt create spre folosul omului). Natura, însă, scrie Spinoza, nu-și are un scop dinainte fixat și cauzele finale nu sunt decît închipuiri omenești. Întreaga realitate se prezintă ca un lanț de cauze și efecte, toate fenomenele sunt legate între ele, fiecare avînd o anumită cauză, aceasta, la rîndu-i, avînd o altă cauză, față de care ea este deja efect, și așa pînă la infinit. Această idee deterministă este de o valoare netrecătoare, însă Spinoza o exagerează și ajunge la concluzia greșită că în lume nimic nu este întîmplător. La fel ca și Democrit, el e convins că oame-

nii declară ceva ca fiind întâmplător atunci când nu cunosc cauza fenomenului, adică din ignoranță.

O problemă aparte, dar care ține tot de acest context, este problema necesității și libertății. Oamneii nu sunt “ca un stat în stat”, ei sunt un element al întregului, tot așa cum sunt și o parte a naturii, de aceea ei se înșeală atunci când cred că sunt liberi în acțiunile lor. Ei pur și simplu nu-și dau seama în acest caz de cauzele care le determină acțiunile. Fiind o parte a naturii, omul nu poate să iasă de sub influența necesității naturale. Libertatea voinței ar fi posibilă doar dacă omul ar fi ceva mai mult decât natura. Rămânând însă o parte a ei, voința lui mereu va fi condiționată de cauze externe, de aceea libertatea voinței este iluzorie. Fiind, însă, dialectician, Spinoza nu face concluzia că libertatea omului este imposibilă. Ea este posibilă, dar numai ca rezultat al înțelegerii necesității, ca necesitate cunoscută. De aceea soluția problemei libertății este cunoașterea. Prin aceasta Spinoza anticipează modul hegelian de abordare a raportului dintre necesitate și libertate.

La fel ca și Descartes, Spinoza este raționalist în domeniul teoriei cunoașterii. Criteriul adevărului este și pentru el claritatea și distincția ideilor. Justețea unei idei clare și distincte este evidentă și fără a mai solicita raportarea ei la obiect. Fără îndoială, ideea adevărată trebuie să corespundă obiectului său, dar întrucât substanța cugetătoare și substanța întinsă sunt una și aceeași substanță, înlănțuirea ideilor în substanța cugetătoare este în mod necesar identică cu ordinea lucrurilor în substanța întinsă. Astfel, Spinoza anticipează cunoscutul principiu gnoseologic materialist, potrivit căruia între legile existenței și legitățile gândirii există o identitate dialectică. Această identitate, fondată ontologic în teoria substanței,

asigură adecvarea deplină la obiect și astfel – adevărul ideilor clare și distincte, fără a mai fi necesar controlul lor empiric.

De fapt, preocuparea principală a lui Spinoza a fost elaborarea unei etici noi, care s-o înlocuiască pe cea teologică tradițională. Filozoful își dădea bune seama că sarcina aceasta nu putea fi realizată fără reconstrucția întregii filozofii și că nu putea începe pur și simplu cu etica. De aceea lucrarea sa capitală, “Etica”, începe cu ontologia, continuă cu gnoseologia, examinează apoi natura sufletului omenesc, pentru ca abia în ultimele trei părți să-și justifice titlul. Spinoza expune teoria sa etică, la fel ca și întreaga filozofie, într-o formă riguros deductivă, după modelul matematicii, știință care atunci se bucura de un prestigiu deosebit datorită succeselor ei. Autorul începe cu definiții, stabilește axiome, enunță propoziții care sunt demonstrate cu ajutorul definițiilor, axiomelor și propozițiilor anterioare, deduce din ele corolare etc.

Locul central în etica lui Spinoza îl ocupă noțiunea de afect. Afecte sunt sentimentele, emoțiile, pasiunile umane. Ele apar în mod necesar atât din propria noastră natură, cât și din faptul că omul este o parte a marelui tot, a naturii și suferă influențele acesteia. În loc să condamne afectele și acțiunile oamenilor, filozoful își pune scopul să le înțeleagă, să le cerceteze “după procedeul geometric”, aplicându-le aceleași metode ca oricăror altor fenomene naturale. Filozoful este convins că “calea pe care cunoaștem natura lucrurilor, oricare ar fi ele, trebuie să fie una și aceeași”. De aceea eu voi privi, spune el, acțiunile și poftele omenești ca și cum ar fi vorba de linii, suprafețe și corpuri. La fel cum corpurile tind să persiste în starea dată, omul tinde să-și mențină ființa. Năzuința fundamentală a fiecărui om este autoconservarea. Când este

raportată numai la suflet, ea se numește voință. Când este raportată deopotrivă la suflet și la corp, ea se numește poftă. Poftea împreună cu conștiința de sine sau pofta conștientă se numește dorință. Deoarece conștiința de sine îi este caracteristică omului, rezultă că primul afect fundamental este tocmai dorința. Al doilea afect fundamental este bucuria, pe care Spinoza o definește drept trecere a omului de la o perfecțiune mai mică la una mai mare. Bucuria nu este însăși perfecțiunea, spune filozoful. Dacă omul s-ar naște perfect în sens absolut, el ar fi lipsit de bucurii. Bucuria este actul trecerii la o perfecțiune mai înaltă. Al treilea afect fundamental este tristețea, înțeleasă ca trecere de la o perfecțiune mai mare la alta mai mică, deci ca o regresivitate spirituală. Ca și în cazul bucuriei, esența ei este actul de trecere însuși, avînd de această dată sens descendent. Acestea sunt, după Spinoza, afectele fundamentale. Toate celelalte derivă din ele. Astfel, voluptatea este raportarea afectului de bucurie, concomitent la suflet și la corp. Iubirea este bucuria însoțită de ideea cauzei externe; ura este tristețea însoțită de ideea cauzei externe. Iubirea este, deci, o specie a bucuriei, iar ura – o formă a tristeții. Filozoful analizează cu o minuțiozitate de juvaier al spiritului lumea pasiunilor umane. El remarcă existența pasiunilor polare: iubire-ură, speranță-disperare, curaj-teamnă etc., condiționarea lor reciprocă, transformarea unui afect în contrariul său, dincolo de anumite limite. Aceste analize sunt remarcabile prin finețea lor dialectică. Chiar noțiunile etice fundamentale capătă la Spinoza sensuri noi. Binele este înțeles drept ceea ce este folositor, iar răul drept ceea ce știm sigur că ne dăunează: “noi nu năzuim, nu poftim, nici nu rîvnim un lucru fiindcă îl socotim bun, ci, dimpotrivă, noi

socotim că un lucru este bun fiindcă năzuim, poftim și râvnim acel lucru”. Criteriile transcendente heteronome ale moralității sunt astfel negate, în locul lor fiind așezate criterii care țin de însăși natura umană.

Spinoza este convins că scopul eticii este de a-l învăța pe om să se elibereze de sub tirania afectelor care-i fac sufletul să sufere. De aceea el consideră că e foarte important să facem deosebire între afectele care întăresc corpul și sufletul și cele care-l slăbesc, pentru a elibera omul de sub puterea afectelor distrugătoare. Virtutea constă în stăpânirea omului asupra propriilor afecte și nicidecum în înlăturarea lor care este imposibilă, deoarece afectele au cauze naturale, legice. Filozoful este convins că un afect este cu atât mai mult stăpânit de noi și sufletul suferă cu atât mai puțin din cauza lui, cu cât îl cunoaște mai bine. Prin cunoașterea afectelor sale omul devine liber: libertatea, deci, este doar necesitatea concepută. Foarte semnificativ în acest sens este intitulată ultima parte a “Eticii”: *“Despre puterea intelectului sau despre libertatea omului”*.

Cunoașterea este, așadar, soluția problemei libertății omului sub ambele ei aspecte, atât ca libertate în raport cu natura, cât și ca libertate în raport cu propriile sale afecte. Cunoașterea îl readuce pe om la contopirea cu natura înconjurătoare, a cărei parte integrantă el este. Numai reîntregindu-se conștient cu marele tot al naturii omul poate dobândi liniștea sufletească și fericirea. La acest nivel superior al său, cunoașterea se identifică cu iubirea. Ideea dată este pe cât de simplă, pe atât și de profundă. La nivelul ei cel mai înalt cunoașterea devine iubire, obiectul ei fiind marele tot al realității, substanța, natura, identică cu Dumnezeu. Iată sensul celebrei



idei a lui Spinoza despre “iubirea intelectuală pentru Dumnezeu”. Această idee coincide pe deplin cu spiritul panteist al filozofiei sale. Iubirea intelectuală a întregii existențe, a naturii, a oamenilor asigură liniște sufletului și adevărata fericire. Căci fericirea este virtutea însăși, nu răsplata virtuții. Cei ce așteaptă răsplată pentru faptele lor bune în lumea de dincolo nu sunt oameni virtuoși. Înțeleptul se gândește mai puțin decît la orice la moarte, gîndul său e orientat mereu spre viață, năzuind să-i cunoască tainele, să se identifice cu ea. Filozofia lui Spinoza este astfel o imensă apologie a vieții, a omului, a valorilor spirituale superioare, a cunoașterii și a iubirii.

## § 5. Gottfried Wilhelm Leibniz

Filozof german, spirit enciclopedic de tip renesantist, care a îmbinat cu un succes deosebit preocupările filozofice cu cele științifice, alături de Newton, Leibniz (1646–1716) este creatorul calculului diferențial și integral și, totodată, precursor al logicii matematice moderne și al ciberneticii; numeroase idei fecunde a elaborat în fizică. Contribuții remarcabile a adus în științele istorice, politice și juridice. A scris peste o sută de lucrări filozofice, de regulă de proporții reduse, dintre care putem menționa: “*Despre arta combinatorie*”, “*Discurs de metafizică*”, “*Despre reforma filozofiei prime și despre noțiunea de substanță*”, “*Teodiceea*”, “*Monadologia*”, “*Noi eseuri asupra intelectului uman*”. Cum se vede din titlu, această din urmă lucrare este o replică de pe poziții raționaliste la “Eseu asupra intelectului uman” al filozofului empirist englez John Locke și, totodată, principala operă de teorie a cunoașterii a lui Leibniz.

Filozofia lui Leibniz se axează pe ideea fundamentală: teoria monadelor și armonia prestabilită. Teoria monadelor este, de fapt, pivotul filozofiei lui Leibniz, deși el însuși a considerat astfel armonia prestabilită, numindu-se pe sine “autorul sistemului armoniei prestabilite”. Termenul “monadă”<sup>1</sup> nu era necunoscut pînă la Leibniz, însă filozoful german îi conferă un sens special.

Teoria monadelor este, mai întîi de toate, o încercare de a soluționa o anumită problemă ontologică, anume aceea a substanței. Fiind o teorie a substanței, monadologia leibniziană se delimitează de alte tipuri de substanțialism, mai ales de cel cartezian. Leibniz pornește de fapt de la Descartes, dar concepția gânditorului francez îi pare nesatisfăcătoare. Teoria, după care întinderea și cugetarea, corpul și sufletul ar fi două substanțe complet separate, independente, cu alte cuvinte dualismul cartezian, genera dificultăți pe care urmașii lui Descartes au încercat să le depășească. Spinoza a înlocuit, după cum am văzut, dualismul cu un monism al substanței, dotate cu atributele întinderii și ale gândirii. Leibniz respinge și el dualismul suflet-corp, considerînd că acete două atribute se contopesc la nivelul substratului ontologic, ele fiind identice. Dacă, însă, la Spinoza întinderea și cugetarea se identifică ca atribute ale unei substanțe unice, la Leibniz contopirea lor se petrece la nivelul unei infinități de unități substanțiale, care sunt de fapt monadele. Astfel, spre deosebire de dualismul cartezian și de monismul lui Spinoza, ontologia lui Leibniz poartă un caracter pluralist. Deosebindu-se substanțial una de alta, monadele sunt substanțele ce stau la baza realului, pluralismul monadologic fiind înainte de toate o ontologie.

---

<sup>1</sup> Termenul *monadă* îl foloseau încă pitagorienii și înseamnă în limba greacă “unitate”, ori ceea ce este unu. Acest termen îl întîlnim la Platon și la platonienii medievali. Imediat înaintea lui Leibniz acest termen l-au folosit filozofii Renașterii, în special Giordano Bruno.

Dacă am admite împreună cu Descartes, spune Leibniz, că întinderea este proprietatea esențială, substanța corpurilor, apoi în planul fizicii apar un șir de probleme. În primul rând, ar fi imposibil să explicăm un fenomen mecanic de cea mai mare însemnătate, inerția, adică însușirea naturală a corpurilor de a-și păstra starea de mișcare sau de repaus în care se află, atîta timp cît nu sunt supuse unei acțiuni externe. Într-adevăr, dacă esența corpurilor ar fi întinderea, aceasta ar trebui să fie absolut independentă față de mișcare sau de repaus, iar atunci cînd un corp în mișcare îl întîlnește pe altul în repaus, ele ar trebui să pornească amîndouă după ciocnire cu întreaga viteză a celui dintîi. Experiența, însă, ne convinge că nu se întîmplă așa. Cu cît corpul în repaus e mai mare, cu atît el micșorează viteza celui în mișcare și cu atît mai greu poate fi mișcat el însuși. Faptul simplu că un corp în mișcare nu poate antrena cu sine un corp în repaus fără a-și încetini el însuși mișcarea, nu poate fi explicat prin referință la întindere. Pornind de la fenomenul inerției trebuie, deci, să luăm în considerare forța corpurilor de a se opune acțiunilor ce tind să le schimbe starea. În acest caz substanța lucrurilor trebuie socotită a fi forța, iar unitățile forței sunt monadele. Monadele sunt, deci, substanțe active, principii substanțiale și, totodată, dinamice. Concepția atomistă antică și modernă, spune Leibniz, nu corespunde adevărului, deoarece “fiecare porțiune a materiei este nu numai divizibilă la infinit, dar și divizată actual fără sfîrșit”. Astfel, atomul material al atomiștilor este el însuși format din părți mai mici, fiecare parte divizîndu-se, la rîndu-i, și așa mai departe; de aceea atomul nu poate fi socotit elementul ultim al corpurilor. Concepția infinitului actual implică la Leibniz ideea că nu există părți ultime ale materiei, de vreme ce oricare parte a materiei, oricît de mică, e formată, la rîndu-i, din părți și mai mici, diviziunea neavînd capăt. Temeiul ultim al corpurilor nu poate fi, atunci, o substanță materială, cum au susținut atomiștii, și nu poate fi

nici întinderea, cum a susținut Descartes (căci întinderea e divizată la infinit), ci trebuie să fie una incorporeală. De aici concluzia lui Leibniz că substanța lumii ar fi incorporeală. Aceste substanțe incorporale sunt monadele. Monadele sunt în ordine metafizică ceea ce sunt atomii în ordine fizică și punctele în plan matematic; ele sunt “puncte metafizice” ale Universului, caracteristice prin faptul că sunt complet dematerializate, absolut incorporale. Concepția monadelor ca “substanțe incorporale” este contradictorie în sine, dacă avem în vedere că pentru Leibniz corpurile sunt agregate din monade, adică din substanțe incorporale. Dar nu mai puțin dificultăți provoacă, după cum am văzut, și convingerea că corpurile sunt alcătuite din atomi (dificultăți, pe care Leibniz tinde să le explice, dar se ciocnește de altele nu mai puțin complicate).

Conform concepției lui Leibniz, monada este o substanță simplă fără nici un fel de părți. Neavând părți, substanțele simple nu au întindere și, în consecință, nu sunt divizibile. Dacă nu au părți, monadele nu se pot naște și nu pot pieri în mod natural. Ele au fost create de divinitate și dacă vor pieri cumva, aceasta se va petrece prin anihilarea lor de către divinitate. Căci nașterea și pieirea naturală presupun compunere și descompunere, procese ce pot avea loc doar acolo unde există părți. Monadele nu pot fi în nici un fel influențate de factori exteriori, nu pot fi alterate, transformate, în genere nu se poate produce nici un fel de mișcare sau schimbare în interiorul lor, care să aibă cauze externe. Căci posibilitatea unei modificări interne, determinate de factori externi, există numai acolo unde există compoziție. Cum se exprimă Leibniz, “monadele n-au ferestre”, prin care să comunice cu lumea înconjurătoare, să sufere sau să exercite vreo acțiune asupra acesteia. Izolarea lor absolută, perfecta impermeabilitate, în raport cu mediul exterior, reprezintă o determinare fundamentală a monadelor. Aceasta, însă, nu înseamnă că monadele ar

fi lipsite de calități. Dimpotrivă, ele trebuie să aibă calități specifice. Argumentarea lui Leibniz este următoarea: în lume nu există vid și, drept urmare, mișcarea înseamnă înlocuirea unui corp cu altul. Dacă monadele n-ar avea calități specifice, înlocuirea unei monade prin alta n-ar scimba cu nimic starea existentă, iar în lume nu s-ar observa nici un fel de modificare; pretudindeni ar domni uniformitatea. Dar dacă în lume observăm mișcări și schimbări variate, atunci trebuie să conchidem că monadele au calități specifice. Mai mult, fiecare monadă se deosebește de oricare alta substanțial, în lume neexistând două monade identice. Aici devine mai clară deosebirea dintre concepția lui Leibniz și cea a lui Spinoza. Dacă la Spinoza se vorbește despre o substanță universală, unică, la Leibniz găsim o multiplicitate de substanțe absolut distincte. Prin această idee Leibniz încearcă să salveze varietatea reală a fenomenelor lumii, în timp ce “dictatul” spinozist al monismului substanțial nu lasă nici un loc diversității reale a modurilor, topindu-le în unitatea substanței.

Concepția despre monade ca substanțe absolut simple, perfect izolate de lumea înconjurătoare implică dificila problemă a comunicării între ele. Dacă monadele nu au părți, ele nu pot să acționeze unele asupra altora și de aceea comunicarea prin interacțiune este exclusă. Filozoful trebuie, totuși, să găsească o explicație a acordului dintre monade și o formulează în teoria armoniei prestabilite (cea de-a doua idee de bază a filozofiei sale). Acordul între monade, conform acestei teorii, a fost stabilit în momentul creației de către Dumnezeu, menținându-se de atunci încoace în mod natural. Pentru a-și ilustra ideea, Leibniz ne oferă exemplu a două orologii sincronizate și puse în mișcare la un moment dat. Cele două orologii vor arăta mereu aceeași oră; uitându-ne la unul vom putea spune ce oră arată celălalt. Deci fiecare va oglindi starea celuilalt, fără a exista cea mai mică influență

între ele (astfel, fiecare monadă poate fi o oglindă vie a Universului). Așa stau lucrurile și cu lumea în ansamblu; ceasornicarul divin a sincronizat, a armonizat fenomenele la început de timp și de atunci ele corespund unele altora, înfățișându-ni-se ca o totalitate ordonată, armonioasă și plină de frumusețe. O altă ilustrare sugestivă a teoriei leibniziene este exemplul a două orchestre, care ar executa, urmînd aceleași note, aceeași melodie, absolut independent una de alta. Tot așa Regizorul Suprem a distribuit monadelor rolurile lor (ca, de altfel, și oamenilor), iar acestea își joacă rolul ascultînd numai de textul deja scris, și nu de îndemnul său ori de constrîngerii exterioare.

Armonia prestabilită este o încercare de a explica acordul monadelor, în condițiile în care este exclusă interacțiunea causală dintre ele. Totodată, ea propune o anumită soluție a problemei raporturilor dintre suflet și corp. Problema aceasta, pusă încă de Descartes, n-a putut căpăta o rezolvare satisfăcătoare în cadrul ontologiei dualiste a filozofului francez. Considerînd corpul și sufletul drept manifestări ale unor substanțe complet independente, dualismul nu putea explica faptul empiric al acordului dintre dorințele sufletului și mișcările corpului, adecvate lor. Pentru a explica acest acord Leibniz introduce teoria armoniei prestabilite. Armonia prestabilită este una din ideile care l-au adus pe Leibniz la gîndul că lumea actuală este cea mai bună dintre lumile posibile. În momentul creației, Dumnezeu putea să aleagă între o multitudine de lumi posibile și, dacă a ales-o tocmai pe aceasta, înseamnă că a avut motive temeinice; anume în ea se putea realiza cel mai bine ideea divină de perfecțiune și, deci, ea este cea mai bună dintre cîte sunt posibile (idee asupra căreia ironizează Voltaire în lucrarea “Candid” și pe care Hegel o numește “gînd schiop”). Desigur, lumea nu este perfectă în sens absolut, dar are gradul de perfecțiune cel mai înalt posibil în domeniul

finitului. Leibniz nu neagă existența răului; în “Teodiceea” el analizează pe larg această problemă sub cele trei aspecte ale ei: răul metafizic, răul fizic și răul moral. El consideră, totuși, că existența răului nu contravine principiului său, căci, dacă lumea aceasta nu ar fi cea mai bună dintre lumile posibile, nu ar fi existat o rațiune suficientă, un temei al alegerii ei de către Dumnezeu și, prin urmare, ea n-ar fi fost creată.

Astfel, filozofia lui Leibniz este o concepție pluralistă asupra existenței, un idealism obiectiv, individualist și dinamist cu momente valoroase de dialectică și cu un pronunțat accent teologic. În teoria cunoașterii el a fost un adept al raționalismului și adversar al empirismului. În Germania filozofia lui Leibniz a fost sistematizată și popularizată de către Christian Wolff. Raționalismul leibnizo-wolffian a dominat gînirea filozofică germană pînă la Immanuel Kant.

## § 6. John Locke

Filozof englez, John Locke (1632–1704) a fost părintele empirismului modern. Lucrările filozofice principale sunt: “*Încercare asupra intelectului omenesc*”, “*Cugetări despre educație*”, “*Raționalitatea creștinismului expus după Scriptură*”, “*Gînduri asupra vieții creștine*”.

După cum ne-am convins, Bacon și Descartes au fost autorii ideii unei noi metode la începuturile filozofiei moderne. Ei, însă, nu și-au pus problema validității cunoștințelor, deoarece presupuneau că scopul cunoașterii este realizabil. Unica problemă care rămînea era problema mijloacelor. Spre deosebire de ei, Locke pune problema scopului însuși al cunoașterii și prin aceasta transferă centrul de greutate al problemelor filozofice în domeniul gnoseologiei. Din acest punct de vedere Locke poate fi socotit ca precursor al lui Kant.

Înainte de a ne angaja în cunoașterea problemelor care stau în fața noastră, spune Locke, este necesar să examinăm propria noastră capacitate și să vedem care sunt obiectele accesibile minții noastre și care nu sunt accesibile înțelegerii noastre. Atunci când gândirea noastră întâlnește un obstacol, ea trebuie să se întoarcă asupra sa sub forma unei probleme; în loc să ne ocupăm de natura obiectelor înțelegerii noastre, e nevoie să examinăm intelectul însuși, să-l transformăm în obiect al gândirii. Astfel, Locke pune problema cunoașterii în felul următor: înainte de a rezolva enigmele lumii externe, trebuie să încercăm puterea instrumentului nostru de cercetare și numai după aceea să judecăm despre răspîndirea cunoștințelor noastre și gradul lor de veridicitate. Cît și ce cunoaștem, care sunt limitele cunoașterii și ce valoare au cunoștințele noastre? Acestea sunt problemele, pe care Locke le pune. Răspunsul la aceste probleme este de mare importanță: cunoașterea puterilor noastre de a cunoaște, spune Locke, ne vindecă de dogmatism și tot ea ne ferește de scepticism. Scopul principal al criticismului lockian este, însă, de a orienta mintea numai spre lucrurile care nu depășesc puterea noastră de înțelegere.

Aceste probleme sunt strîns legate de întrebarea despre originea cunoștinței noastre. Opoziția între izvorul empiric și cel rațional al cunoașterii era veche, Locke însă dă acestei opoziții un caracter specific. Întrucît fundamentul cunoștințelor sunt ideile, Locke își pune întrebarea: în ce măsură au dreptate filozofii care susțin că o parte a ideilor noastre sunt înnăscute? Răspunsul său aici este categoric: idei înnăscute nu există. Pentru a demonstra acest lucru filozoful aduce un șir de argumente care au menirea să orienteze cunoașterea pe o cale dreaptă, spre experiență. Credința în existența ideilor înnăscute, spune Locke, a dezorientat esențial mintea cercetătorilor care, în loc să ia calea firească a experienței, s-au antrenat în discuții pur deductive de tip scolastic. Astfel,



mințile oamenilor au fost abătute de la studiul direct al naturii. Dacă vrem să orientăm știința și filozofia pe calea experienței, trebuie să înlăturăm credința greșită despre existența ideilor înnăscute. Iată de ce “Încercarea asupra intelectului omenesc” începe cu demonstrația că nu există idei înnăscute.

Dacă cunoștințele înnăscute ar exista, scrie Locke, atunci ele ar trebui să aibă două trăsături: 1) ele ar trebui să fie primare față de cunoștințele simple, neînnăscute; 2) trebuie să le aibă toți oamenii și toți ei ar trebui să cadă de acord referitor la justetea lor. Primul tip, spune Locke, este imposibil, deoarece popoarele ce s-au reținut în dezvoltarea lor nu au multe cunoștințe, pe care le au popoarele înaintate. Aceasta ne convinge că cunoștințele sunt adunate prin cunoaștere și experiență. Tipul al doilea la fel este imposibil. Despre aceasta ne convinge și faptul că principiile practice de comportare la diferite popoare, în diferite epoci istorice și la diferite grupuri de oameni sunt nu numai diferite, dar adeseori chiar diametral opuse. Totodată, ar fi naiv să credem că ar exista principii practice de conduită, asupra cărora absolut toți oamenii ar cădea de acord. De aceea este imposibil să vorbim despre universalitatea principiilor morale, idee atît de mult vehiculată între diferite categorii de filozofi și teologi.

În special Locke se oprește asupra ideii de Dumnezeu, pe care neoplatonicienii, iar mai tîrziu Descartes și adepții ideologiei creștine o considerau înnăscută. Dacă ea ar fi înnăscută, ar trebui nu numai s-o aibă toți oamenii, fără deosebire, dar și să o aibă toți la fel, în aceeași formă. Dar dacă vom compara ideea despre divinitate la diferiți filozofi, vom vedea că ea diferă esențial de la unul la altul. Urmărind evoluția acestei idei de la Anaxagora, Platon, Aristotel și pînă la filozofii contemporani ne putem lesne convinge de acest lucru. Nu există uniate de păreri în acest sens nici între teologi; existența dife-

ritelor religii e o mărturie că ideea de Dumnezeu nu e înnăscută și nu e identică la toate popoarele.

S-ar putea crede că ideea de Dumnezeu, ca o cauză creatoare a Universului, o au toți oamenii deopotrivă, indiferent de forma credinței. Chiar dacă sub această formă o asemenea idee există în mintea tuturor oamenilor, aceasta încă nu este o dovadă că ideea dată este înnăscută, fiindcă ar trebui să credem că este înnăscută orice idee pe care o au toți oamenii. Noi toți avem idei de foc, pământ, aer, dar ele provin din experiență și nu sunt înnăscute.

Dacă așa este, atunci de unde provine credința că există idei înnăscute? Posibil, aceasta se explică prin faptul că oamenii încep să se gândească la originea ideilor lor doar atunci când ajung la maturitate intelectuală. Atunci, însă, ideile lor sunt formate în întregime, și de aceea își închipuie că le-au avut totdeauna sub această formă. De fapt, însă, toate ideile, pe care oamenii le au, iau naștere în timpul vieții. La naștere mintea omului este ca o foaie curată, tabula rasa, goală de orice conținut și nu cuprinde nici o idee. Toate ideile provin, deci, din experiență, în cursul căreia percepțiile înscriu pe această tabula rasa semnele lor. Aici se cere să menționăm, totuși, că Locke este departe de a socoti că spiritul ar fi lipsit de orice putere, inițiativă sau impulsivitate proprie: analogia făcută nu se referă decât la conținutul cunoștințelor provenite din exterior. Astfel, opoziția empirism–raționalism se transformă în opoziția căpătat–înnăscut. (Leibniz mai târziu (1765) va face un alt accent: există, scria el, idei ce ne vin din experiență și idei care ne vin cu ocazia experienței. Kant va preciza definitiv opoziția a priori și a posteriori).

După ce a combinat teoria ideilor înnăscute, Locke încearcă să dea răspuns la întrebarea: prin ce mecanism se formează în mintea noastră ideile? Filozoful ajunge la concluzia

că ideile noastre provin pe două căi: prin simțuri și prin reflexie. Simțurile sunt unica verigă de legătură dintre om și mediu, de aceea se poate spune că “nu există în rațiune nimic, în afară de ceea ce a fost dat anterior în senzații”. Asumează pentru afirmația dată filozofia lui Locke a fost caracterizată prin epitetul de senzualistă. Ar fi însă o nedreptate să ne oprim la această afirmație, deoarece Locke înțelege prin experiență nu numai perceperea lumii externe, a aspectului sensibil al lucrurilor materiale, dar și perceperea propriilor noastre manifestări sufletești care au loc cu ocazia percepției externe. Astfel, vechea opoziție între lumea psihică și cea fizică a luat, în concepția lui Locke, o formă gnoseologică și psihologică: la Descartes – două substanțe, la Spinoza – două atribute, la Locke – două izvoare de cunoaștere: sensibilitatea și reflexia. Prin reflexie Locke înțelege orice proces intern de conștiință, un fel de simț intern (fără a-și închipui că acesta se efectuează printr-un anumit organ senzorial). Reflexia este capacitatea de a oglindi propriile noastre operații sufletești. Nu există decât aceste două căi de experiență, iar bogăția ideilor noastre este în funcție de contactul sufletului cu lumea externă și de variația operațiilor noastre sufletești. Prioritate, cel puțin temporară, o are izvorul extern, adică observarea cu ajutorul simțurilor a ceea ce se petrece în afară de noi. Cunoștințele căpătate pe această cale constituie temelia întregii noastre cunoașteri despre lume. Această sursă a cunoașterii începe a funcționa mai devreme, de aceea este și în timp prima formă pe care o ia cunoașterea. Copiii, de exemplu, la început, văzând multe, nu sunt în stare încă să reflecteze ca un om experimentat asupra informației date de simțuri. Pe calea aceasta se formează în mintea noastră ideile simple: de întindere, formă, culoare, gust etc.

Fiind trezită de stimulul exterior și urmînd în timp după cunoașterea senzorială, reflexia are o anumită prioritate față de aceasta în sensul profunzimii sale. Pe calea reflexiei noi ajun-

gem la formarea ideilor complexe, cum este, de exemplu, ideea de infinit. Infinitul nu poate fi perceput cu simțurile, ideea lui noi ne-o formăm prin reflexie. Noi percepem cu simțurile porțiuni mărginite de întindere, dar înțelegem cu mintea că aceste porțiuni se continuă una pe alta și la ele oricând mai putem adăuga alte porțiuni, fără a întâlni careva limite în spațiu. Astfel ia naștere prin reflexie ideea infinitului.

Dacă cunoașterea noastră își are originea în simțuri și reflexie, este inutil să mai pornim în cunoaștere de la așa-zisele idei înnăscute. Faptul că gândirea filozofică a urmat această cale este singura cauză a insucceselor ei de pînă acum. Trebuie să ne reîntoarcem, cum indică Bacon, la calea experienței – iată concluzia din cele relatate pînă aici, pe care o face Locke. De aceea prima parte a lucrării sale “Încercare asupra intelectului omenesc” are ca titlu afirmația categorică că “Nu există idei înnăscute”. După rezolvarea acestei probleme mai apare, însă, spune Locke, o altă întrebare: ce valoare au ideile noastre, căpătate prin simțuri și reflexie? Sunt oare ele o reflectare adecvată a realității ori nu? S-ar putea crede că ideile simple, pe care ni le dau simțurile, sunt o reflectare adecvată a calităților obiective ale lucrurilor. Încrederea noastră în existența calităților obiective ale lucrurilor provine din informația pe care o căpătăm prin senzație. Când avem, de exemplu, senzația de căldură, afirmăm că aerul exterior este cald și, dimpotrivă, când avem senzația de răceală, afirmăm că aerul exterior este rece. Ar fi bine, însă, să examinăm aceste senzații subiective ale noastre și să le comparăm cu calitățile obiective, pe care, în baza lor, le atribuim aerului, ca să vedem dacă ele sunt de aceeași natură.

Evident, și senzația de căldură, și cea de răceală sunt, în cazul menționat, pozitive (adică le simțim ca ceva ce real există, avînd o formă subiectivă și fiziologică de manifestare). Senzația de căldură exprimă o stare pozitivă a sensibilității

organismului, care se manifestă prin anumite fenomene fiziologice ce pot fi determinate precis. Așa sunt, de exemplu, dilatarea capilarelor, roșeața epidermei, distrugerea nervilor ce provoacă moleșeala etc. Senzația de răceală exprimă, de asemenea, o stare pozitivă a sensibilității, care se manifestă în contractarea vaselor sangvine, însoțită de contractarea epidermei (ea devenind rece și palidă), într-un tremur caracteristic etc. Astfel, senzația de căldură și cea de frig se prezintă amîndouă ca pozitive, iar pe baza lor noi credem că și calitățile obiective, pe care le atribuim corpului exterior (aerului, în exemplul nostru), sunt de asemenea pozitive. De fapt, însă, pozitivă este numai căldura; răceala este o simplă stare negativă, ea este pur și simplu lipsa căldurii. După cum vedem, există un dezacord între senzațiile noastre subiective și calitățile obiective ale lucrurilor. Și acest dezacord se produce mai la fiecare pas. Senzațiile de lumină și de întuneric, de exemplu, sunt amîndouă pozitive; obiectiv, însă, întunericul nu este altceva decît lipsa luminii. La fel senzațiile de mișcare și repaus sunt ambele pozitive, noi numai le atribuim lucrurilor ca fiind egale în realitatea lor. De fapt, însă, o calitate pozitivă a corpurilor este numai mișcarea, pe cînd repausul este doar o stare negativă, el este pur și simplu lipsa mișcării.

Din faptul că senzațiilor noastre nu le corespund totdeauna calități pozitive ale lucrurilor, Locke face concluzia că toate calitățile, pe care le atribuim lucrurilor, trebuie împărțite în două categorii: calități primare și calități secundare. Calitățile primare aparțin lucrurilor totdeauna, sunt obiective, indiferent de felul nostru de a le percepe, iar cele secundare nu aparțin lucrurilor decît atunci cînd le percepem și variază în dependență de starea în care se găsesc ele cînd le percepem și de modul cum le percepem. Dacă luăm, de exemplu, întinderea, spune Locke, apoi ea aparține corpurilor totdeauna, oricare ar fi starea lor și oricum le-am percepe. Apa, bunăoară, în stare lichidă este în-

tinsă, întrucît ocupă un spațiu. Acest spațiu poate să ia o formă sau alta, întrucît apa lichidă nu are o formă proprie, ci ia forma vasului în care se află, dar ocupă totdeauna un spațiu. Dacă apa îngheață, ea totuna rămîne întinsă și continuă să ocupe un spațiu, avînd de această dată o formă proprie. În stare de vapori ea de asemenea ocupă un spațiu. Spațiul acesta poate fi mai mare ori mai mic, în dependență dacă vaporii se împrăștie liber în atmosferă ori sunt închiși într-un recipient, dar nu lipsește niciodată. Deci, și în formă gazoasă apa posedă calitatea întinderii. Aceasta ne permite să facem concluzia că întinderea aparține corpului indiferent de starea sa fizică și de forma pe care o ia. Tot așa este, spune Locke, cu toate obiectele din natură; corpurile își păstrează întinderea și atunci cînd își pierd forma și atunci cînd trec dintr-o stare fizică în alta și chiar atunci cînd își schimbă constituția chimică.

Tot așa, menționează Locke, corpurile își păstrează întinderea, oricum le-am percepe noi cu simțurile noastre. De aceea calitățile, pe care corpurile le păstrează totdeauna, oricare ar fi starea lor și oricum le-am percepe, sunt, spune Locke, calități “primare” ale lor. Asemenea calități primare sunt întinderea, forma, impenetrabilitatea, masa, mișcarea etc. Într-adevăr, un corp nu poate ocupa un spațiu fără să aibă o anumită formă sau figură. La fel e și cu impenetrabilitatea, adică rezistența opusă de corpurile întinse atunci cînd alte corpuri voiesc să pătrundă în spațiul pe care îl ocupă ele. Această impenetrabilitate nu lipsește niciodată. Apa, de exemplu, în stare lichidă pare penetrabilă, fiindcă putem trece un corp prin masa ei lichidă, dar dacă o comprimăm cu o pompă hidraulică, ea opune o rezistență enormă, lucru de care ne convinge un simplu tun de apă ori o pompă hidraulică de presiune mare. În stare gazoasă apa pare și mai penetrabilă, deoarece putem trece cu ușurință un corp prin vaporii de apă. Dar aceasta se întîmplă numai în cazul cînd vaporii găsesc în

jur spațiul liber și caută aiurea o compensație, ocupînd o altă porțiune de spațiu decît aceea din care sunt alungați de un corp străin. Dacă, însă, închidem acești vapori ca ei să nu mai poată căuta un alt spațiu, în care să se refugieze în fața corpurilor ce vor să pătrundă în spațiul pe care îl ocupă, atunci vom vedea că vaporii de apă opun și ei o rezistență considerabilă. Acești vapori pot mișca o locomotivă, o navă etc. Deci, independent de starea fizică a corpurilor (solidă, lichidă sau gazoasă) ele își păstrează totdeauna impenetrabilitatea, de aceea calitatea dată este primară. La fel este și mișcarea, care se păstrează indiferent de felul cum o percepem noi.

Însă, în afară de aceste calități, care aparțin corpurilor totdeauna și, deci, sunt inerente lor, mai sunt și alte calități, care nu le aparțin decît în raport cu noi. Acest soi de calități variază după modul cum percepem noi aceste corpuri și după starea în care se găsesc ele atunci cînd le percepem. Culoarea apei, de exemplu, se schimbă în dependență de starea ei fizică (lichidă, gazoasă ori solidă), în dependență de cantitatea ei (cu toate că ea e incoloră), de mediul care o înconjoară cînd o privim etc. Perceperea culorii obiectelor depinde mult și de puterea noastră de a vedea, de starea fiziologică a noastră. Pentru un om normal și un daltonist, de exemplu, culorile par diferite. Folosirea instrumentelor optice ne convinge că noi putem vedea culorile și altfel, decît cum le vedem. Deci, dacă puterile noastre vizuale ar crește pînă la nivelul aparatelor optice, noi am vedea culorile altfel. Mai mult ca atît, nu toate ființele văd la fel aceeași culoare. De aici Locke face concluzia că culoarea nu este o calitate care aparține totdeauna lucrurilor: ea variază după starea în care se găsesc lucrurile și după modul cum le percepem.

Calitățile, care nu aparțin lucrurilor totdeauna, dar care le aparțin numai în raport cu noi, sunt, spune Locke, calități secundare sau, adaugă el, derivate. Asemenea calități sunt: mirosul, gustul, temperatura, sonoritatea, calitățile tactile ale sup-

rafețelor corpurilor. Aceste calități se numesc secundare sau derivate, deoarece aparțin corpurilor numai întrucît le percepem noi. Cînd mirosim, de exemplu, un trandafir, noi spunem că mirosul este o calitate a trandafirului. Mirosul trandafirului ne produce totdeauna și senzația de plăcere, dar ar fi absurd, scrie Locke, să credem că senzația de plăcere există tot în trandafir, și nu în noi, la fel cum ar fi absurd să spunem, atunci cînd ne înțepăm în același trandafir, că durerea există nu în degetul nostru, ci în trandafir. Atunci care este coraportul dintre senzația noastră afectivă și mirosul însuși? Acest coraport e greu de stabilit. Desigur, și mirosul, și durerea din exemplul dat au o cauză obiectivă, dar senzația noastră afectivă depinde mult de noi. Că este o bază obiectivă, este incontestabil, că doar nu putem avea senzația mirosului de trandafir atunci cînd el nu este, și nu putem ignora senzația de durere atunci cînd ea este provocată obiectiv. Dar, totuși, de aici nu rezultă că mirosul și durerea există în afară de noi și nu în noi înșine.

Astfel, calitățile secundare ale corpurilor nu există în corpurile, ci în noi înșine. Aceste calități sunt numai formele pe care le iau calitățile primare ale corpurilor atunci cînd intră în raport cu sensibilitatea noastră, deci, calitățile secundare sunt derivate, fiindcă derivă din calitățile primare ale corpurilor, care sunt, de fapt, cauzele lor obiective. Culorile, mirosurile, sonoritatea, calitățile tactile, temperaturile corpurilor nu sunt altceva decît modul cum calitățile lor primare lucrează asupra senzațiilor noastre.

Din cele menționate pînă aici rezultă că la întrebarea, dacă ideile noastre (așa cum ni le dă experiența) ne arată lucrurile așa cum sunt în realitate, Locke răspunde parțial afirmativ și parțial negativ. Ideile noastre ne arată în parte lucrurile așa cum sunt ele în realitate; ni le arată ca fiind întinse, ca avînd formă sau figură, ca avînd impenetrabilitate și mișcîndu-se. În rest, însă, ideile noastre ne arată lucrurile numai așa cum ne apar, cum sunt în raport cu noi, ne arată numai



felul calităților primare de a se prezenta sensibilității noastre.

Această dualitate (de fapt bine argumentată și justificată a filozofiei lui Locke) a influențat mai târziu două linii diferite, ori, mai bine spus, diametral opuse în filozofie: pe de o parte – idealismul subiectiv, reprezentat de Berkeley, care absolutiza învățătura lockeană despre calitățile secundare, considerînd că toate calitățile obiectelor sunt secundare (simple forme ale sensibilității), pe de altă parte – senzualismul de tip materialist al lui Diderot. Adică și Berkeley, și Diderot își pornesc învățătura lor din teoria calităților primare și secundare a lui Locke.

Și, în sfîrșit, întrucît aprecierea învățăturii lui Locke de către exegeți în sens de apartenență la linia materialismului sau a idealismului este contradictorie, ținem să mai facem o ultimă precizare. În lucrarea “Încercare asupra intelectului omenesc” Locke propune cititorului cîteva întrebări, răspunsul la care ar explica viziunea sa asupra raportului dintre materie și conștiință:

- 1) da, oare, materia naștere mișcării?
- 2) da ea, oare, naștere conștiinței?
- 3) poate, oare, materia să conțină de la bun început senzația, percepția și capacitatea de a cunoaște?
- 4) poate, oare, fi veșnică o ființă materială?
- 5) poate, oare, fi creată materia de o ființă veșnic cugetătoare?

Evident, rezolvarea de pe poziții materialiste a problemei apariției conștiinței este posibilă doar cu condiția că răspunsul la prima întrebare este pozitiv: adică, dacă mișcarea ar fi un atribut al materiei. Materia ce nu se mișcă nu poate da naștere conștiinței.

Răspunsul afirmativ la cea de-a doua întrebare ar însemna în mod automat materialism. Răspunsul pozitiv la întrebarea a treia ar însemna susținerea materialismului de tip hилоzoist, iar același răspuns la întrebarea a patra ar însemna un materialism de tipul materialismului lui Spinoza, adică panteism

materialist. Și numai răspunsul afirmativ la întrebarea a cincea ar invoca o poziție idealistă ori deistă.

La primele patru întrebări Locke dă un răspuns negativ: materia nu poate genera din interiorul său mișcarea, ea nu poate da naștere conștiinței; la fel, el respinge hилоzoismul și susține, la întrebarea a patra, că “ființa cugetătoare nu poate fi totodată și materială”. Numai la întrebarea a cincea Locke răspunde afirmativ: materia poate fi creată doar de o ființă veșnic cugetătoare. Tot ea dotează materia cu impulsul mișcării. Astfel, Locke ocupă o poziție idealistă.

Cum se raportează materia și conștiința? Această întrebare, spune Locke, se află peste posibilitățile noastre de cunoaștere: “Noi avem în interiorul nostru ceva ce gândește, dar nu știm ce prezintă acest ceva”. E la fel de probabil că substanța cugetătoare e materială și nematerială. De aceea întrebarea: este, oare, gândirea un atribut al materiei ori este dată de Dumnezeu, rămîne irezolvabilă. Una este cert: sufletul e nemuritor și, deci, numai o ființă spirituală (Dumnezeu) poate fi veșnică, netrecătoare.

Aceste raționamente încă o dată ne conving că poziția filozofică a lui Locke este foarte controversată și de aceea nu întîmplător ea este nu numai diferit apreciată, dar și a generat linii atît de contradictorii în filozofia de mai târziu.

## § 7. George Berkeley

Filozof de origine engleză, născut în Irlanda (1655–1753). Lucrările principale: “*Tratat asupra principiilor cunoașterii umane*”, “*Încercare cu privire la o nouă teorie asupra vederii*”, “*Trei dialoguri între Hylas și Philonous*” și a. Scopul filozofiei sale Berkeley îl vede în distrugerea materialismului și a ateismului, pe de o parte, și în apărarea religiei și a credinței cu argumente filozofice, pe de altă parte. Berkeley pornește învățătura sa de la empirism și de la senzualismul lui Locke,

dar folosește, totodată, și învățătura nominalismului medieval despre aceea că abstracțiunile, noțiunile generale nu au dreptul la existență, neînsemnând nimic și fiind doar un sunet deșert.

După cum am avut ocazia să ne convingem, cu toate că noțiunea de *idee* rămîne un termen ambiguu în filozofia lui Locke, acesta totuși făcea deosebire între obiectul corporal și idee. Berkeley va suprima această distincție și anume prin aceasta filozofia devine originală, însemnând constituirea idealismului subiectiv (în forma sa extremă) în filozofia modernă. Subiectivismul, însă, n-a fost conceput de către Berkeley decît ca un pas spre realizarea obiectivului său principal: refundamentarea ateismului.

Berkeley consideră că Locke are dreptate atunci cînd susține că toate ideile noastre provin din experiență și că punctul de plecare al tuturor cunoștințelor noastre despre lume îl formează datele simțurilor. Dacă, însă, simțurile sunt temelia întregii cunoașteri, spune el, apoi ele trebuie cercetate mai profund, mai minuțios pentru a ne convinge în ce măsură ele reflectă lumea adecvată. În lucrarea “Încercare cu privire la o nouă teorie a vederii” Berkeley încearcă să stabilească care este relația dintre obiectele văzului și obiectele pipăitului. Molyneux pusese odată lui Locke următoarea problemă: dacă un om născut orb ar căpăta vederea, ar putea el numai prin văz să deosebească un cub și o sferă, obiecte cu care el luase mai înainte contact doar prin pipăit? Molyneux a răspuns la propria sa întrebare negativ, iar Locke îl susținu. Berkeley era de aceeași părere cu ei, dar din motive mai fundamentate. Dacă întinderea ar fi o idee comună văzului și pipăitului (așa cum susține Locke), atunci forma pătrată vizibilă trebuie să fie la fel cu forma pătrată tangibilă (tactilă). Dacă ar fi așa, atunci omul născut orb, de îndată ce poate vedea, ar trebui să fie în stare să distingă între un pătrat vizibil și un cerc vizibil și să identifice această deosebire cu deosebirea dintre pătratul

și cercul deja cunoscute prin pipăit. Dacă el nu este în stare să procedeze astfel, înseamnă că nu există nimic comun între obiectul vizibil și cel tangibil. Anume acesta este punctul de plecare al lui Berkeley: obiectele văzului și pipăitului formează două șiruri de idei, care diferă mult unele de altele. Ba și mai mult: obiectele (sau ideile) văzului nu au nimic comun cu obiectele pipăitului: legătura dintre văz și pipăit este arbitrară și dobândită numai prin experiență. Un om născut orb, scrie Berkeley, căpătînd darul vederii, “nu va avea la început nici o idee de distanță prin văz. Soarele și stelele cele mai îndepărtate, ca și obiectele cele mai apropiate, îi vor părea că sunt toate în ochii săi, sau mai curînd în spiritul său”.

Astfel, vederea nu ne dă perceperea spațiului cu trei dimensiuni. Ea ne dă senzația de lumină, întuneric, culoare și trebuie să intervină alte simțuri: simțul tactil în primul rînd, spune Berkeley, precum și memoria, cu imaginile senzațiilor anterioare, pentru ca din contopirea acestor senzații și imagini cu senzațiile vizuale să rezulte perceperea distanțelor la care se află de noi obiectele, precum și perceperea dimensiunilor lor în lungime, lățime și adîncime, adică, cu alte cuvinte, ceea ce numim perceperea spațiului cu trei dimensiuni. Deci, ideea spațiului, așa cum rezultă din contopirea unei sume de senzații, nu numai disparate, dar și eterogene, nu este, după Berkeley, un dat original al experienței, ci un produs derivat al activității noastre intelectuale.

Obiectul acestei idei, adică spațiul, nu este un obiect real, care ar exista în afara noastră, fiindcă, dacă ar fi așa, ar trebui ca acest obiect real să poată fi perceput în mod direct, printr-un simț determinat, cum sunt percepute, ceea ce Locke numește calități primare ale lucrurilor. Locke credea că întinderea este o calitate a corpurilor, pe care noi o percepem direct prin simțul vederii și obținem astfel ideea simplă de întindere.

De fapt, însă, lucrurile stau cu totul altfel: noi nu luăm

cunoștință de spațiu în mod direct cu ajutorul vederii. Ideea spațiului este un produs al activității noastre intelectuale; la elaborarea lui participă o sumă de senzații, nu numai disparate, dar și eterogene: văzul, auzul, simțurile tactile și chiar olfactive. De aceea spațiul nu este un obiect real, ci numai un produs al minții noastre și nu există decît în mintea noastră. Spațiul, însă, în concepția lui Locke, nu este altceva decît întinderea. Și, dacă spațiul nu există decît în mintea noastră, ca un produs al ei, atunci întinderea nu mai este o calitate primară a lucrurilor, cum credea Locke, deoarece ea nu aparține lucrurilor obiectiv, în afară și independent de noi. Prin urmare, deosebirea pe care o făcea Locke între calitățile primare și cele secundare nu este întemeiată. Nu se poate, deci, spune că așa-numitele calități primare există în mod obiectiv, pe cînd cele secundare sunt doar subiective.

Berkeley respinge deosebirea stabilită de Locke între calitățile primare și secundare cu scopul de a înlătura ideea abstractă a materiei din filozofie. Felul său de a pune întrebarea este următorul: pe ce se întemeiază definitiv deosebirea pe care o face Locke între calitățile primare și secundare? După modul în care noi luăm cunoștință de ele, calitățile primare și secundare nu se deosebesc defel: noi știm despre ele prin simțuri. Despre întinderea corpurilor noi aflăm tot așa cum aflăm despre culoarea lor. Astfel, din punctul de vedere al modului cum luăm cunoștință de calitățile primare și cele secundare, nu există nici o deosebire. Și calitățile primare, și calitățile secundare nu există pentru noi decît numai întrucît le percepem. Iar din faptul că corpurile prezintă totdeauna calități primare cînd le percepem nu trebuie să conchidem că ele posedă aceste calități și atunci cînd nu le mai percepem. Noi nu putem ști cum sunt corpurile atunci cînd nu le mai percepem; nu putem, deci, să știm dacă ele posedă sau nu calități primare.

Pentru conștiința noastră, deci, corpurile nu sunt altceva

decît complexe de calități sensibile. De aceea atît calitățile primare, cît și cele secundare sunt, după Berkeley, deopotrivă de subiective: ele nu există decît întrucît le percepem. De aici și formula lui Berkeley: a exista înseamnă a fi percept. Însă ce percepem noi dacă nu propriile noastre senzații? Deci, senzațiile sunt pentru noi unica realitate, iar lucrurile sunt doar un ansamblu de senzații ale subiectului. Dacă senzațiile sunt unica realitate pentru subiectul cunoscător, apoi obiectul și senzația sunt identice. Existența obiectelor este determinată de perceperea lor. Adică nici nu putem afirma că există careva obiecte în afara senzațiilor. Toată multiplicitatea obiectelor nu este decît o totalitate de senzații ale subiectului.

Împotriva acestei idei este posibilă, spune Berkeley, următoarea obiecție: corpurile sunt nu numai complexe de calități sensibile, ci mai sunt și substanțe. Adică corpurile mai cuprind, pe lîngă ansamblul de calități sensibile pe care le percepem cu simțurile, încă ceva, și anume: o substanță, în care și prin care există calitățile sensibile. Astfel, întinderea nu există fără ceva întins, culoarea – fără ceva colorat etc. De aici urmează concluzia: deși calitățile corpurilor nu au decît o existență subiectivă, aceste corpuri există, totuși, obiectiv prin substanțele în care și prin care există calitățile lor sensibile. Această concluzie, spune Berkeley, este neîntemeiată, deoarece dacă este adevărat principiul fundamental al empirismului, că toate cunoștințele noastre au ca punct de plecare datele simțurilor, atunci reale sau întemeiate sunt numai acele cunoștințe care ne sunt date în simțuri. Noi, însă, nu percepem nicidecum cu simțurile o substanță care ar forma legătura ascunsă a calităților sensibile ce ni se prezintă totdeauna împreună. De aceea, ceea ce noi numim substanță nu este decît un nume, pe care îl dăm noi faptului că anumite calități sensibile apar mereu împreună. Deci, substanța nu există ca o realitate obiectivă, ea este un simplu nume. Dacă încercăm să facem din ideea de

substanță ceva obiectiv, creăm o fantomă a minții noastre.

Această argumentare îi aparține de fapt lui Locke, dar Berkeley o preia în întregime. Dar dacă obiectele nu sunt substanțe, ele rămân simple colecții de calități, iar aceste calități sunt subiective, nu există în afară de noi. Astfel reiese că lucrurile sunt subiective, ele există doar întrucât le percepem.

În aceste raționamente ale lui Berkeley se observă cum unește el empirismul cu nominalismul, dându-le o orientare idealist-subiectivă. Totodată, el se declară adversar neîmpăcat al materialismului și ateismului, străduindu-se să demonstreze inconsistența lor. Filozofia, spune el, a progresat atât de lent, fiindcă ea s-a servit totdeauna prea mult de abstracții. O astfel de abstracție dăunătoare este noțiunea de materie. Această noțiune trebuie înlăturată din filozofie, “deoarece toate sistemele monstruoase ateiste și antireligioase au la baza lor învățătura despre materie. Dacă această piatră unghiulară va fi scoasă din temelii acestor învățături, ele se vor dărâma complet în cele din urmă. De aceea toți prietenii religiei și ai credinței trebuie să dorească distrugerea materialismului”. La fel ca și noțiunea de substanță, noțiunea de materie nu este decît o ficțiune. Dacă obiectele concrete (ca ansamblu de calități) pot fi percepute, apoi materia propriu-zisă, “materia în general” n-a fost și nu va fi cîndva percepută de nimeni, tot așa cum în afara fructelor concrete nu există un “fruct general”. Cînd spunem “culoare”, avem în vedere o idee abstractă, creată de mintea noastră, și nicidecum ceva real existent. Realmente există diferite culori, pe cînd culoarea în general nu e nici roșie, nici verde, nici galbenă etc. De aceea noțiunea de culoare este goală de orice înțeles, ea este doar un cuvînt. Tot așa și noțiunea generală de triunghi, cu care operează geometria. Concret, triunghiul este ori echilateral, ori isoscel, ori dreptunghic, pe cînd “trunghiul general” este lipsit de formă și de orice determinare. Noțiunile “substanță”, “materie”, “culoare”, “trunghi” etc. sunt de natură

gîndită și anume de aceea sunt lipsite nu numai de conținut, dar și de sens. Nu este culoare care ar sta în afara obiectelor colorate. La fel nu este materie care ar sta în afara obiectelor concrete. De aceea ideea de materie ca substrat nedeterminat al lucrurilor, lipsit de calități, dar putînd să ia orice calitate, este dăunătoare. Ea nu este decît o ficțiune, deoarece n-o putem percepe și nu avem, deci, nici o bază pentru a afirma că ea există. În felul în care ea există, ea reprezintă totdeauna ceva concret, determinînd o totalitate de lucruri pe care le percepem ca pe o sumă de calități sensibile. Lumea, deci, este doar o totalitate de senzații ale subiectului, și nimic mai mult. Aici, însă, apare următoarea întrebare: dacă nu există nimic obiectiv, dacă percepțiile noastre sunt strict subiective, atunci care este cauza lor, cum iau naștere ele? În varianta materialistă răspunsul era simplu: cauza senzațiilor noastre sunt corpurile care acțiunează asupra simțurilor. Felul lui Berkeley de a privi lumea doar ca un ansamblu de senzații ale subiectului lichidează acest suport obiectiv al empirismului materialist. Și atunci el propune varianta sa de răspuns la această întrebare: prin puterea voinței noastre noi putem face ca senzațiile noastre să varieze (închidem ori deschidem ochii alternînd senzația de lumină cu cea de obscuritate, ne îndepărtăm ori ne apropiem de un tablou pentru a vedea mai bine etc.). Dar, dacă noi putem face să varieze senzațiile noastre, noi le putem și crea. O dovadă e și faptul că noi avem puterea nu numai de a percepe lucrurile, dar și de a le gîndi. Un sistem filozofic este deja creat, gîndit de noi, și pur și simplu perceput. Adică, noi avem în noi două categorii de acțiuni, care produc senzațiile și ideile: acțiunea de a percepe și acțiunea de a gîndi.

Acțiunea, însă, presupune ceva activ. Există, deci, în noi o putere care efectuează acțiunile de a percepe și de a gîndi. Acesta este spiritul nostru: anume el este cauza senzațiilor și a ideilor noastre. Astfel, pornind de la empirism, Berkeley ajun-



ge la idealism subiectiv, dar nu s-a putut opri aici, fiind silit să meargă mai departe. Cauza este următoarea: dacă sufletul nostru ar fi unica cauză a percepțiilor noastre, atunci noi liber am putea alege senzațiile, pe care vrem să le avem și pe care nu. Dacă nu putem alege, atunci trebuie să presupunem că spiritul nostru nu este unica cauză a percepțiilor noastre; trebuie să existe în afară și independent de noi o altă cauză, care să producă percepțiile noastre și ordinea lor, care ne impune în anumite condiții anumite percepții. Acest spirit, mult mai puternic ca al nostru, este Dumnezeu. Deci, ultima și adevărată cauză a percepțiilor noastre este Dumnezeu. Și dacă între noi și Dumnezeu nu există o lume materială, care să ne despartă de el, atunci noi trăim și gândim în Dumnezeu, deoarece gândurile noastre sunt doar gândurile lui Dumnezeu în sufletul nostru. În măsura în care simțim și cugetăm, în acea măsură ne apropiem de Dumnezeu. Astfel, pornind de la empirism și acceptând poziția idealismului subiectiv, Berkeley ajunge la refundamentarea ateismului, făcând, totodată, o cedare esențială idealismului obiectiv.

## § 8. David Hume

S-a născut în Scoția, la Edinburg (1711–1776). Lucrările filozofice principale: *“Tratat despre natura umană”*, *“Cercetări asupra intelectului uman”*, *“Istoria naturală a religiilor”* etc. În opera sa filozofică D. Hume continuă analiza procedurilor cunoașterii, începută de Locke și Berkeley. Odată cu el empirismul englez devine mai riguros, mai consecvent. Prin D.Hume filozofia criticistă prekantiană atinge forma ei maximă de dezvoltare. Într-un pasaj cunoscut din *“Prolegomene”*, Kant scria că *“Hume l-a trezit din somnul dogmatic”* și apoi în repetate rânduri îl citează ca pe precursorul său cel mai important.

Dacă gânditorii englezi, aproape toți fără excepție, manifestau o evidentă repulsie pentru ipoteze abstarcte și construcții

a priori și erau foarte prudenți atunci cînd părăseau domeniul faptelor concrete, apoi Hume poate fi considerat chiar cel mai empirist dintre englezi. La fel ca Bacon și Locke, Hume e convins că originea tuturor cunoștințelor noastre, de la cele mai simple și concrete pînă la cele complexe și abstracte, este experiența. Ideile, care nu provin din experiență, sunt false. De obiectele reale, însă, nu putem lua cunoștință în mod adecvat decît numai întrucît le percepem cu simțurile. Aici, credem noi, Hume este de acord cu poziția lui Berkeley. Analizînd ideile noastre, însă, observă Hume, este foarte dificil a deosebi care dintre ele provin din experiență și care nu. Pentru aceasta e nevoie de a stabili un criteriu care ar determina proveniența și, deci, veridicitatea ideilor noastre. Este evident că o idee poate fi adevărată numai atunci cînd îi corespunde un obiect real, cu care ea este adecvată. De acest obiect real, însă, putem lua cunoștință numai prin simțuri, în experiență. Dar anume experiența adeseori ne duce în eroare, creîndu-ne impresii false despre lucruri și legătura lor. Drept exemplu ne poate servi ideea cauzalității, de care noi ne servim în știință și filozofie. Această idee este complexă și se descompune în trei idei simple diferite:

- 1) *ideea succesiunii*; cînd spunem că un fenomen A este cauza fenomenului B, înțelegem că aceste două fenomene se succed, adică apariția fenomenului A este urmată de apariția fenomenului B;
- 2) *ideea constanței succesiunii*; adică suntem convinși că aceste fenomene la fel s-au succedat totdeauna în trecut și se vor succeda și în viitor;
- 3) *ideea activității eficiente*; adică convingerea că fenomenul A este cauza fenomenului B.

Examinînd aceste trei idei, ne putem convinge că nu toate corespund criteriului veridicității despre care am vorbit mai sus, adică nu sunt copii exacte ale stării lucrurilor. Numai ideea succesiunii este copia unei stări reale, pe cînd ideea constanței

sucesiuni este fictivă, deoarece nu e sigur că fenomenele, pe care le considerăm ca stînd în legătură cauzală, s-au succedat totdeauna în trecut și se vor succeda totdeauna în viitor. Ideea activității eficiente la fel este fictivă, deoarece noi vedem fenomenele doar succedîndu-se, dar nu vedem nicidecum activitatea eficientă prin care presupusa cauză produce presupusul efect.

Din cele menționate putem face concluzia că ideea cauzalității este o creație fictivă a minții noastre, care nu provine din experiență. Dar dacă știința și filozofia se bazează pe principiul cauzalității, atunci ele devin imposibile, fiindcă este fictiv principiul cauzalității. În conformitate cu același criteriu analizează Hume și ideea de substanță, pentru a demonstra că filozofia este imposibilă. Filozofii, spune el, își închipuie substanța ca pe un substart care există în fiecare lucru și care formează suportul tuturor calităților lui. Toate calitățile, schimbătoare în timp și în spațiu, ale unui corp sunt manifestări ale acestui substrat invariabil, care este substanța lui. Această idee se întemeiază pe faptul că în experiență anumite calități se prezintă totdeauna împreună, și de aceea spunem că ele formează unități, cărora le dăm denumirea de corpuri. Din această impresie, care este reală, că anumite proprietăți se prezintă totdeauna împreună, filozofii fac concluzia că ele se prezintă astfel datorită existenței unei substanțe care le ține totdeauna împreună. Calitățile corpurilor ne dau impresii reale, substanțele lor, însă, noi nu le percepem niciodată; prin urmare, și ideea substanței este fictivă. De aceea, cînd filozofii caută substanța lucrurilor și o descriu într-o formă sau alta în sistemele lor, ei operează cu idei fictive și din această cauză nu ajung niciodată la rezultate sigure. Nu în zadar fiecare filozof își închipuie substanța în felul său și n-au putut să ajungă niciodată să se înțeleagă între ei. Altfel nici nu putea fi, deoarece substanțele fenomenelor sunt construcții subiective ale minții noastre, pe care fiecare și-o închipuie în felul său. Prin urmare, în acea parte a sa, unde se

preocupă de căutarea substanței, filozofia este fictivă, pentru că lucrează cu un material fictiv, și anume – cu ideea de substanță.

Astfel, știința și filozofia sunt imposibile, de aceea este inutil să ne ocupăm de ele, întrucât nu putem ajunge decât la rezultate fictive – iată concluzia agnostică la care ajunge Hume.

Fidel tradiției empirismului englez, Hume susține metoda experimentală a lui Bacon și Locke. Totodată, la fel ca și Berkeley, el reiese din faptul că senzațiile subiectului sunt unica sursă a cunoașterii. Hume, însă, nu mai este solidar cu Berkeley, care susținea că Dumnezeu este forța ce produce senzațiile noastre. Nici un fel de experiență, spune el, nu ne poate demonstra existența lui Dumnezeu. Anume aceasta îl face să se pronunțe împotriva religiei și să declare că teologia, la fel ca și filozofia, este imposibilă. Pe de altă parte, Hume nu aderă nici la materialști, care susțin că sursa senzațiilor este lumea materială. În această întrebare Hume preferă să rămână pe pozițiile agnosticismului. Minte noastră are de-a face numai cu percepții și imagini. De aceea senzațiile nu pot stabili nici un fel de legătură între imagine și obiect. “Cu ajutorul căror argumente am putea noi demonstra că percepțiile noastre sunt condiționate de obiectele materiale, și nu de însuși sufletul nostru, de acțiunea unui spirit invizibil și necunoscut, ori de o oarecare altă cauză necunoscută de noi, – scrie Hume. – Cum am putea noi rezolva această problemă? Numai cu ajutorul experienței. Însă aici experiența tace și nu ne poate ajuta cu nimic”. De aici Hume consideră că toate raționamentele materialiştilor despre realitatea obiectivă sunt lipsite de temei. Noi nu putem ști nici dacă există obiectul, nici dacă el poate fi cunoscut. De aceea sarcina filozofiei este doar de a sistematiza și de a analiza senzațiile și percepțiile căpătate de om pe calea experienței.

Ar fi o nedreptate, însă, dacă l-am considera pe Hume un agnostic integral, deoarece el crede ferm în valoarea de adevăr

a matematicii și a științelor exacte. În această privință sunt semnificative cuvintele lui din “Cercetări asupra intelectului uman”: “Dacă, pătrunși de aceste principii, inspectăm bibliotecile, câte diversități ar trebui să facem. Dacă luăm în mâini un volum oarecare de teologie sau de metafizică, de exemplu, ne vom întreba: Conține raționamente abstarcte referitor la cantitate sau număr? Nu. Conține raționamente referitor la fapte experimentale? Nu. Atunci aruncați-l în foc, căci nu poate conține decât sofisme și iluzii”. După cum vedem, scopul lui Hume este doar de a zdruncina siguranța filozofilor dogmatici, care speculau fără rezultat asupra absolutului, materiei, substanței etc.

Oricare ar fi obiecțiile care pot fi făcute empirismului lui Hume, ideile sale sunt de o profunzime rară și au deschis drumul filozofiei criticiste a lui Immanuel Kant.

## § 9. Filozofia iluminismului în Franța<sup>1</sup>

Unitatea iluminismului ca direcție de cugetare este asigurată de un anumit fond de idei prezente la toți reprezentanții săi. Printre ele: 1) încrederea în puterea rațiunii și în capacitatea ei de a asigura progresul umanității; 2) lupta pentru autonomia gândirii și pentru eliberarea ei de sub autoritatea dogmei; 3) respingerea intoleranței religioase și a superstițiilor de orice fel; 4) apărarea libertății și a demnității omului împotriva opresiunii și aservirii; 5) critica instituțiilor statale feudale și a religiilor pozitive; 6) pentru filozofii–ilumiști nevoia de a cunoaște nu e dictată numai de o simplă curiozitate,

---

<sup>1</sup> Iluminismul nu este un fenomen pur francez. La el și-au adus contribuția de gândire mai multe țări din Europa: Anglia, Germania, Italia, Spania, România etc. În dependență de ritmul de dezvoltare social-economică și culturală epoca Luminilor în fiecare țară ocupă perioade istorice diferite, fapt ce condiționează și o cronologie variabilă a mișcării iluministe și impune cu preferință termenul de *epocă a Luminilor* față de termenul *secol al Luminilor*.

ci în primul rînd de necesitatea de a folosi practic cunoștințele pentru a transforma sistemul relațiilor sociale feudale. Ei înțeleg că eliberarea socială și descătușarea religioasă sunt imposibile fără un nou fel de gîndire și fără moravuri noi. Anume de aceea ei consideră știința și cultura înaintată ca principala forță eliberatoare și se străduie să le asigure o răspîndire cît mai largă în sînul maselor. Totodată, filozofii-iluminiști înțeleg că piedica cea mai mare în calea realizării acsetui scop sunt filozofia scolastică speculativă, intoleranța instituțiilor religioase și sistemul de relații sociale învechite. Aceasta a și condiționat lupta lor de neîmpăcat împotriva acestor instituții.

Iluminismul francez trece în evoluția sa prin mai multe perioade. Premisele lui sunt pregătite de o **perioadă de tranziție** (1688-1715), avîndu-l ca reprezentant principal pe Pierre Bayle, renumit prin scepticismul antimetafizic și antiteologic. A doua este **perioada iluminismului vechi** (1715-1750), avîndu-i ca personalități reprezentative pe Voltaire și Montesquieu și care în plan filozofic nu depășesc pozițiile deismului. Perioada **afirmării depline a iluminismului** cuprinde anii 1750-1789 și se caracterizează prin înțrîrirea orientării filozofice materialiste promovate de Diderot, Lamettrie, D'Holbach, Helvețius etc. Tot în această perioadă se afirmă gîndirea critică radicală a lui Jean-Jaques Rousseau.

**Pierre Bayle (1647-1706)**. Lucrările principale: “*Dicționar istoric și critic*”, “*Răspunsuri la întrebările unui provincial*” etc. Bayle a intrat în istoria gîndirii filozofice prin scepticismul antimetafizic și antiteologic. Bayle este convins că religia nu este unicul garant al moralității individului și că poate exista o societate cu moravuri perfecte, compuse din atești. Un ateist, deci, tot poate fi un om cu moralitate curată. Pentru a confirma această afirmație Bayle aduce exemple de puritate morală a filozofilor-atești: Epicur, Lucrețiu, Pliniu,

Vanini, Spinoza etc.

**Voltaire (1694-1778)**, reprezentant tipic al iluminismului francez, marele merit al căruia constă nu atât în elaborarea unor concepții noi și originale, cât în atașamentul față de gândirea înaintată a timpului și în capacitatea de a o asimila, argumenta și difuza cu mijloacele cele mai variate și mai convingătoare. Lucrările filozofice principale sunt: *“Scrisori filozofice”*, *“Tratat de metafizică”*, *“Elementele filozofiei lui Newton”*, *“Dicționar filozofic”*, *“Chestiuni asupra Enciclopediei”* etc. Întreaga operă a lui Voltaire este pătrunsă de filozofie, iar problemele filozofice l-au preocupat nu o singură dată, în trecut, ci întreaga sa viață. Filozofia este prezentă în starea difuză în întreaga sa operă: povestiri, piese de teatru, tratate de istorie sau de morală, corespondență, articole etc. Voltaire este unic prin varietatea acestor mijloace de propagandă filozofică, varietate care împiedică existența unui sistem, dar care nu dăunează nicidecum unității profunde a gândirii sale.

“Scrisorile filozofice”, scrise în perioada exilului în Anglia (1726-1728), sunt pătrunse de un profund respect față de gândirea filozofică engleză: Bacon, Locke, Newton. Voltaire este convins că “rațiunea s-a născut în secolul nostru, în Anglia”, de aceea vrea să facă cunoscute în țara sa realizările gândirii engleze. Empirismul lui Locke el îl folosește pentru a critica cartezianismul (“Descartes a descoperit erorile antichității, dar pentru a le înlocui cu ale sale”), iar teoria gravitației a lui Newton este utilizată pentru respingerea fizicii lui Descartes, în particular a teoriei vârtejurilor.

Voltaire premanent este preocupat de critica metafizicii: “Metafizica, – scrie el, – conține două lucruri: primul, ceea ce oamenii de bun simț deja știu; al doilea, ceea ce ei nu vor ști niciodată”. El ironizează asupra disputelor inutile ale filozofilor și recomandă o studiere exactă a faptelor. Spiritul uman

are anumite limite care-i sunt naturale, iar problemele metafizicii se studiază dincolo de aceste limite. Nu are sens să ne chinuim asupra unor lucruri inexplicabile, scrie Voltaire, ci mult mai chibzuit este să ne mulțumim cu ceea ce poate fi explicat în conformitate cu experiența științifică.

Cînd este vorba despre existența lui Dumnezeu, Voltaire se situează pe pozițiile deismului fără a ajunge la ateism. Dumnezeu este cauza primă a lumii și, totodată, cauza ei finală. El este creatorul Universului, al originii și armoniei acestuia, al legilor care-l guvernează, fără a mai interveni, însă, după creație, în desfășurarea fenomenelor sale. Totodată, filozoful susține utilitatea morală și socială a credinței în Dumnezeu: “Este clar că pentru morală are mai mult sens și e mai de preț recunoașterea existenței lui Dumnezeu, decît negarea acesteia. Este în interesul omenirii ca să existe Dumnezeu, care ar pedepsi lumea pentru răul pe care nu sunt în stare să-l suprimă legea și judecata. Principalul nu constă ca să putem argumenta teoretic existența lui Dumnezeu, ci să ne convingem dacă e folositor pentru omenire să recunoaștem existența unui Dumnezeu miluitor și răzbunător, care servește concomitent și ca mîngîiere și ca frîu, ori trebuie să aruncăm aceasta și să rămînem la greu fără speranță, iar în caz de se comit crime – fără muștrări de conștiință”. Voltaire consideră că ideea de Dumnezeu este necesară pentru a ține masele în supunere. Tendința maselor de a repartiza egal bunurile și averea, spunea el, este periculoasă și poate avea consecințe distrugătoare pentru societate. De aceea apărarea prin legi a proprietății private trebuie completată cu credința că încălcarea legilor va fi pedepsită și de către Dumnezeu. Reproșîndu-i lui Bayle, care afirmase că teismul și ateismul sunt indiferente pentru moralitate și că o societate formată din atei ar putea fi virtuoasă, Voltaire scrie că “dacă Bayle ar fi avut sub conducerea sa cîteva sute de țărani, el n-ar fi evitat să le



spună că există Dumnezeu cel miluitor și răzbunător”. O societate virtuoasă, compusă numai din atei, ar fi posibilă, spune el, numai în cazul când toți membrii ei ar fi filozofi, nu însă și pentru oamenii obișnuiți. Credința într-un Dumnezeu care răsplătește și pedepsește, precum și cea în nemurirea sufletului sunt indispensabile pentru poporul simplu. Astfel, Voltaire ajunge la afirmația celebră că, dacă Dumnezeu nu ar exista, el ar trebui inventat și se pronunță împotriva ateismului și a urmărilor sale coruptibile. Dumnezeu, ca judecător suprem, nu lasă nepedepsită nici o faptă criminală, de aceea el este un frâu de nădejde pentru marii demnitari, deoarece asupra lor, spre deosebire de săraci, nu are putere nici un fel de lege, chiar dacă crimele lor sunt colosale și le fac în văzul și cu știrea tuturor. Numai Dumnezeu este în stare să-i oprească de la fărădelegi pe asupritorii poporului. Ba și mai mult, Voltaire este convins că marii demnitari săvârșesc nedreptăți și crime din cauza că nu cred în Dumnezeu, fiindcă sunt atești. “Ateismul, –*scrie el*, – totdeauna a fost filozofia oamenilor dotați cu putere, care își petrec viața lor în acel cerc vicios de crime, pe care proștii îl numesc politică ori artă de a conduce. Aleșii Domnului pe pământ își aduc sie în jertfă tot ce doresc ori pe toți acei care le stau în cale”.

O altă problemă care l-a preocupat pe Voltaire a fost aceea a existenței răului în lume. El scrie romanul filozofic “*Candide*”, în care combate forma sistematică a optimismului, propagată de Leibniz și Wolff. Încercările tragice, prin care trece tânărul Candide, vin să ne convingă definitiv că lumea aceasta nu este nicidecum “cea mai bună dintre lumile posibile”, cum susținea învățătorul său Panglos, adept al optimismului lui Leibniz și Wolff, și că răul este o realitate care nu poate fi exclusă ori contestată.

**Lametrie (1709-1751)** este adevărat întemeietor al

materialismului francez din secolul al XVIII-lea. Lucrările principale: “*Omul-mașină*”, “*Istoria naturală a sufletului*”, “*Anti-Seneca*” etc. Lamettrie începe cu observația că toate sistemele filozofice se reduc în fond la două: *materialism* și *idealism*. Unica filozofie autentică pentru el este materialismul, deoarece numai el este compatibil cu dezvoltarea științelor: “A fi filozof, – scrie el, – înseamnă a profesa materialismul”. Dacă filozofia materialistă își pune scopul de a studia natura, apoi religia se întemeiază pe revelație și, ca atare, nu poate avea nimic comun cu filozofia: “una se termină acolo unde începe cealaltă”. Religia are o funcție esențialmente socială: alături de morală și de drept, ea este un produs al politicii, fiind împreună cu acestea menită să asigure respectarea normelor de conviețuire în societate. Nu adevărul, ci protejarea convențiilor sociale față de tendința de a le încălca este scopul ei. Acesta fiind rolul social al religiei în condițiile existente, scrie el, n-ar trebui să credem că aceasta înseamnă, totodată, și o legitimare a ei, căci “lumea nu va fi niciodată fericită, dacă nu va deveni atee”. Pentru căutarea adevărului existența credinței nu are nici un fel de justificare. Opoziția dintre filozofie și religie este, pentru el, totală și ireconciliabilă. Morala ce sprijină religia este morală socială, convențională, căreia i se opune morală filozofică sau naturală: “busola uneia este religia, iar a celeilalte – plăcerea”. În condițiile în care religia era încă ideologie dominantă, Lamettrie e nevoit să atenueze cumva aceste idei, spunând că, deși sunt opuse, filozofia nu dăunează religiei, politicii și moralei, de vreme ce domeniile, mijloacele și scopurile lor sunt diferite. Afirmația filozofului că filozofia nu poate dăuna moravurilor, credințelor și convențiilor în vigoare ni se pare, însă, a nu fi doar o modalitate de atenuare a opoziției, ci chiar o convingere a filozofului, lucru de care ne vom adevăra în cele ce urmează. Acestea fiind spuse, ne abatem de la intenția de a demonstra

caracterul materialist al filozofiei lui Lamettrie (vom face acest lucru analizând concepția altor materialişti francezi, care ocupă aceeași poziție în aceste probleme) și trecem la expunerea concepției sale etice.

Trăsătura caracteristică principală a concepției etice a lui Lamettrie este inconsecvența și contrarietatea ei. Aproape pe fiecare problemă el expune gânduri contrare. O tendință rămîne, însă, permanentă: cea de a împăca stoicismul cu epicureismul. Teza inițială de la care pornește Lamettrie este că există o lege morală naturală, înnăscută atât oamenilor, cât și animalelor, care constă în următoarele: 1) capacitatea de a deosebi binele și răul fără o pregătire aparte; 2) simțul, ce ar trebui să nu facem, dacă nu dorim să ni se facă același lucru; 3) simțul recunoștinței cînd ni se face un bine și mustrarea de conștiință atunci cînd răspunzi cu un rău la binele făcut. Printr-un șir de exemple Lamettrie încearcă să demonstreze că aceste sentimente sunt comune oamenilor și animalelor.

Teza a doua, diametral opusă celei dintîi, constă în afirmația că virtutea este un rezultat al educației: “Oamenii se întorc inevitabil în direcția, încotro bate vîntul educației”. Astfel, filozoful devine un adept al teoriei educaționismului, care susține că educația hotărăște totul.

Piatra de temelie a concepției etice a lui Lamettrie (și în general a materialismului francez din sec. al XVIII-lea) este următoarea: bun, virtuos este tot ceea ce este de folos societății. Interesul social devine un criteriu al conștiinciozității. Cine contribuie la bunăstarea comună, contribuie, totodată, la bunăstarea sa. În același timp, Lamettrie se contrazice cînd spune că cine jertfește fericirea personală doar pentru a fi apreciat de societate, face o mare prostie. Omul trebuie eliberat, spune el, de “mustrarea de conștiință”. Conștiința nu este ceva înnăscut (cum susține anterior). Cine are remușcări de

conștiință, acela cade sub puterea superstițiilor. Aceste remușcări trebuie lichidate, deoarece ele nu-i sunt omului de nici un folos. Ele nu-i fac pe oameni mai buni. Și în genere ideile oamenilor nu influențează conduita lor. Ei totdeauna spun una, dar fac alta, chiar dacă nu doresc acest lucru. De aceea nici un domnitor nu trebuie să se teamă că mintea unui popor poate fi formată după modelul învățăturii vreunui filozof. Filozofia nicidecum nu poate influența moravurile și credința oamenilor. Totodată, Lamettrie se grăbește să constate că fără filozofie schimbările în stat sunt imposibile, de aceea regii trebuie să fie un pic filozofi pentru a deosebi capriciul de lege.

Conștiința, afirmă filozoful, adeseori ne face nefericiți. Există chiar și un tip aparte de fericire: fericirea ticălosului. În lume sunt foarte mulți mișei fericiți, de aceea ar fi naiv să credem că bunătatea și fericirea se îmbină totdeauna. Mai des se întâmplă invers: oamenii virtuoși sunt de cele mai multe ori nefericiți, iar cei mai fericiți și norocoși sunt ticăloși. Adeseori averea, crima și fericirea se îmbină. De aceea cine poate să se elibereze de presiunea conștiinței și să înfrunte opinia publică, ignorînd-o, devine fericit. Totodată Lamettrie se grăbește să preîntîmpine că societatea trebuie să lupte permanent cu infractorii: să-i pedepsească crunt. “Teme-te de spînzurătoare și călău mai mult decît de conștiința proprie și Dumnezeu”, – scrie filozoful.

Inteligența și cunoștințele sunt de prisos pentru fericire, uneori chiar distrugătoare. Adeseori cei mai fericiți sunt proștii; ei suferă mai puțin. El vorbește despre un tip aparte de fericire: fericire animalică, porcească: “Mănîncă, bea, uită de trecut, veselește-te ... Dacă nu ai altă șansă de a fi fericit, urmează-o pe aceasta”. Lamettrie, totodată, suferă mult descriind asemenea varietate de fericire și insistă să fim mai presus de existența aceasta animalică. Normele morale în socie-

tate trebuie strict respectate. Dar ele pot fi respectate și fără credința în Dumnezeu. Adresându-se celor ce trebuie să facă ordine în stat, el scrie: “Eu salut legile voastre, chiar și religia voastră, dar, totodată, salut eșafodele și spânzurătorile”.

**Diderot (1713-1784).** Și-a înveșnicit memoria prin contribuția hotărâtoare, pe care a adus-o la editarea “*Enciclopediei*”. Lucrarea aceasta, potrivit proiectului inițial, trebuia să fie o simplă adaptare a unui dicționar enciclopedic englez, însă a devenit, sub conducerea lui Diderot și d’Alambert, “monumentul pentru eternitate” al secolului și simbolul gândirii libere din toate timpurile. Diderot a întocmit prospectul lucrării, a stabilit planul și metodele de lucru și, din 1759 pînă în 1772, cînd se încheie tipărirea celor optsprezece volume, a redactat sau revizuit un număr enorm de articole din cele mai variate domenii: literatură, istorie, geografie, chimie, fiziologie, economie politică, filozofie, metalurgie.

Datorită energiei sale inepuizabile și entuziasmului său, Diderot a știut să grupeze în jurul “Enciclopediei” cele mai ilustre personalități ale secolului. Astfel, “Enciclopedia” a devenit cauza comună a tuturor gânditorilor progresiști, iar opera lor a fost pe bună dreptate apreciată ca una dintre contribuțiile cele mai considerabile și mai semnificative ale filozofiei franceze din secolul al XVIII-lea la progresul rațiunii umane. Scopul lucrării, după cum scrie Diderot (art. “Enciclopedie”), “este acela de a aduna cunoștințele de pe întreg cuprinsul pămîntului, de a expune sistemul lor general oamenilor din jurul nostru și de a le transmite oamenilor de după noi, pentru ca truda valorilor trecute să nu rămînă nefolositoare veacurilor ce vor urma, pentru ca nepoții noștri, devenind mai învățați, să devină în același timp și mai virtuoși, și mai fericiți, iar noi să nu murim fără a fi binecuvîntați de omenire”. “Enciclopedia” oferă un tablou complet al stării științelor, meșteșugurilor și al

artelor către 1750, întocmit de cei mai buni savanți și specialiști. Contribuția lui Diderot la patrimoniul gândirii iluministe nu se reduce, însă, la munca sa de redactor al “Enciclopediei”. Scriitor critic de artă, teoretician al artei, estetician, el este, totodată, creatorul unei concepții filozofice de mare valoare. Drumul filozofic al lui Diderot este acela de la deism, prin scepticism, la materialism și ateism. Printre lucrările filozofice mai importante pot fi enumerate: “*Cugetări filozofice*”, “*Scrisoare despre orbi pentru învățăminte celor ce văd*”, “*Despre interpretarea naturii*”, “*Visul lui d’Alambert*”, “*Principii filozofice asupra materiei și mișcării*”.

Cu toate că conceptul de “substanță” a fost supus unui atac înverșunat din partea empiriștilor englezi (Locke, Berkeley, Hume), Diderot se întoarce la acest concept, elaborat în sens modern de Descartes. El respinge dualismul cartezian, considerînd absurdă ipoteza unei substanțe spirituale, a cărei legătură cu substanța materială nu poate fi nicidecum explicată. “În Univers, în om, în animal, – scrie Diderot, – nu există decît o singură substanță“. Afirmarea unicității substanței are la el un caracter materialist mult mai pronunțat decît la Spinoza. Dacă ultimul, prin identificarea substanței cu divinitatea, impunea ontologiei sale o formă panteistă, la Diderot substanța unică din Univers este materia și astfel ontologia sa este un monism materialist consecvent.

Diderot adoptă de asemenea ideea eterogenității substanței materiale. Ideea omogenității trebuie abandonată, spune el, pentru că, pe de o parte, ea face imposibilă explicarea corectă a mișcării, iar, pe de altă parte, ea nu poate explica varietatea calitativă, direct observabilă, a formelor existenței: “Mi se pare că este tot atît de imposibil ca toate ființele din natură să fi fost produse dintr-o materie perfect omogenă, cum ar fi să ni le închipuim că au una și aceeași culoare... Voi numi, deci,

**elemente** diferitele materii eterogene necesare pentru producerea generală a fenomenelor naturii și voi numi **natură** rezultatul general actual sau rezultatele generale succesive ale combinării elementelor”. La baza existenței se află, deci, materia, a cărei compoziție este eterogenă. Din materia universală eterogenă provin toate, inclusiv viața și conștiința. Elementele, adică materiile simple din care sunt alcătuite fenomenele naturii, trebuie să aibă între ele diferențe esențiale, deși nu știm nici câte asemenea elemente există, nici care sunt deosebiri esențiale dintre ele, nici pînă unde poate fi dusă diviziunea lor. Logic, divizibilitatea este nelimitată. Diderot admite totuși existența unei limite reale a diviziunii. În spiritul științei epocii sale Diderot consideră că moleculele sunt elementele ultime ale materiei.

Materia universală eterogenă, alcătuită din molecule ce se deosebesc calitativ între ele, se află în continuă mișcare. Mișcarea este un atribut al materiei, putem să ne imaginăm materia în repaus tot atît de puțin cît am putea să ne imaginăm în repaus focul. Mișcarea este absolută, repausul e doar relativ. Repausul absolut este un concept abstract, el nu există în natură. Mișcarea este tot atît de reală ca și lungimea, lățimea, adîncimea.

Diderot deosebește două tipuri de mișcare: mișcarea mecanică, ca deplasare în spațiu, și tensiunea internă a moleculelor. Ele corespund celor două tipuri de forțe: forța exterioară și forța interioară. Dacă forța exterioară ce acționează asupra corpurilor se epuizează și, corespunzător, mișcarea de translație încetează, forța interioară a moleculelor este inepuizabilă și ca atare tensiunea lor lăuntrică nu încetează niciodată. De aceea chiar atunci cînd un corp este în repaus din punct de vedere mecanic, el se află în mișcare în raport cu componenții săi moleculari. Acesta este argumentul hotărîtor pentru susțî-

nerea caracterului absolut al mișcării. Prin aceasta Diderot depășește concepția mecanicistă despre mișcare și confirmă ideea autodinamismului.

Nu mai puțin valoroasă este și ideea lui Diderot despre conexiunea universală. Totul în Univers se află într-o strânsă legătură, lumea prezentînd “un mare lanț” ce leagă toate lucrurile: “Totul se leagă în Univers, corpurile cerești acționează unele asupra altora; globul nostru este atras de ele și le atrage la rîndul său; fluxul și refluxul își au cauza în lună; rodnicia ogoarelor depinde de căldura soarelui, de umiditatea solului, de bogățiile sărurilor etc. Pentru ca un fir de iarbă să crească este nevoie să contribuie întreaga natură“. Aceeași înlănțuire domnește în ordinea fizică și în ordinea politică și în cea morală.

Conexiunea universală face ca în natură să nu existe nici un fel de granițe stabile. Ființele “circulă” unele în altele, separațiile rigide sunt anulate: “Orice animal este mai mult sau mai puțin om; orice mineral este mai mult sau mai puțin plantă; orice plantă este mai mult sau mai puțin animal. Nu este nimic precis în natură“. Constant rămîne numai întregul, totul. Nu există hotar rigid nici între materia moartă și cea vie. Separarea acestor regnuri nu este absolută, de aceea pentru apariția vieții nu este nevoie de intervenția unei cauze imateriale exterioare. De aici pornind, filozoful ajunge la concluzia că sensibilitatea este o însușire generală a materiei, la fel ca și mișcarea. E drept, însă, că uneori el ezită între a considera sensibilitatea “o însușire generală a materiei” și a o considera “un produs al organizării”, dar nu o consideră un produs al unui început imaterial. Filozoful e convins că materia vie ia naștere din cea moartă, că sensibilitatea apare în procesul acestei treceri, dar recunoaște că “îmi scapă legătura necesară a acestei treceri”. Totodată, el așteaptă de la știința timpului



dovada experimentală riguroasă a ideii că sensibilitatea este o însușire elementară a materiei sau un rezultat al organizării.

În teoria cunoașterii Diderot acceptă poziția empiristă, dar nu se limitează la ea. În “Scrisoare despre orbi...” el subliniază primatul cognitiv al senzațiilor, dar, totodată, accentuează dependența ideilor noastre și a modului de a gândi de percepțiile senzoriale. Absența unui organ de simț, sau prezența ipotetică a unuia în plus față de cele obișnuite, modifică esențial conținutul lumii noastre lăuntrice. Un orb percepe altfel lumea decît un om înzestrat cu vîz și, corespunzător, gîndește altfel despre ea. La el are loc redistribuirea funcțiilor perceptivă în absența vederii, crește însemnătatea simțului tactil în percepția senzorială și în sinteza ei intelectuală, se modifică alte funcții psihice. Modul în care un orb concepe lumea este influențat, totodată, de concepția despre lume a celor care vîd, în mijlocul cărora el trăiește. Astfel, crește importanța imaginației și a gîndirii abstracte în cunoaștere. Simțurile, deci, se pot relativ completa ori prin alte simțuri ori prin gîndirea abstractă. De aceea ipoteza senzualiștilor (Condillac) despre izolarea absolută a simțurilor este neîntemeiată.

Dacă gîndirea se bazează pe activitatea simțurilor, atunci teoria ideilor înnăscute este falsă: “nimic nu este înnăscut, în afară de facultatea de a simți și de a gîndi; toate celelalte sunt dobîndite. Înlăturați ochiul și veți înlătura cu aceasta toate ideile care se referă la vedere, înlăturați nasul și veți înlătura toate ideile care se referă la miros”. Tot așa se întîmplă cu gustul, auzul și pipăitul. Dacă înlăturăm, însă, toate aceste idei și simțuri, nu ne mai rămîne nici o idee abstractă, căci numai prin simțuri suntem conduși la abstract. Prin această metodă a eliminării treptate se ajunge de la om la scoică. Prin metoda opusă, pornind de la o masă informă dar sensibilă, perfecționîndu-i treptat organizarea și dezvoltîndu-i senzațiile

și cunoștințele, se ajunge de la scoică la om. Dependența gândirii de simțuri nu înseamnă, însă, anularea deosebirii dintre ele și identificarea lor. Diderot susține că Helvetius nu are dreptate când spune că “a simți înseamnă a judeca”, deoarece stupidul simte, dar nu judecă. Gîndirea presupune operații specifice.

Fiind un profund dialectician, Diderot rămîne în esență un gînditor empirist. Abstarctiile fără un corespondent empiric, oricît de îndepărtat, nu au valoare cognitivă: “noțiunile ce nu au un fundament în natură se pot asemăna cu pădurile din nord, ale căror arbori nu au rădăcini adînci. O slabă adiere de vînt e de ajuns ca să răstoarne o pădure întregă de arbori și de idei”. Totodată, Diderot nu justifică înclinațiile empiriste de a diminua rolul cognitiv al gîndirii abstracte și de a subordona cu totul experienței.

Concepția filozofică a lui Diderot încă o dată ne convinge că afirmarea primatului cognitiv al senzațiilor conținea în sine posibilitatea unor interpretări filozofice contradictorii. Empirismul lui Locke a fost în egală măsură sursa idealismului subiectiv al lui Berkeley și a materialismului francez, inclusiv a celui diderotian. Ontologia materialistă a lui Diderot îl situează în opoziție cu Berkeley atît în modul de a înțelege sursa senzațiilor, cît și, în plan mai larg, în modul de a interpreta empirismul. Totodată, el sesizează dificultatea combaterii idealismului lui Berkeley de pe pozițiile propriului său materialism, căruia ideea practicii i-a rămas străină. Iată cum caracterizează Diderot filozofia lui Berkeley: “Extravagant sistem, care nu putea, după părerea mea, să fie creat decît de niște orbi. Și acest sistem, spre rușinea minții omenești și spre rușinea filozofiei, e mai greu de combătut, deși e cel mai absurd”. Empirismul lui Diderot este, deci, în opoziție cu empirismul idealist al lui Berkeley, fiind un empirism materialist.

Ontologia materialistă și gnoseologia empiristă a lui Diderot au drept consecință firească ateismul său. La începutul activității sale filozoful considera că fără credință nu există virtute și admitea, în spiritul deismului, existența divinității. Cu timpul el se convinge de autonomia moralei față de religie și de incompatibilitatea științei cu religia. Diderot cercetează argumentele aduse pentru a dovedi existența divinității, mai ales a celor întemeiate pe ordinea și armonia naturii și pe ideea cauzelor finale și se convinge de lipsa lor de valoare. Ordinea actuală ar putea fi rezultatul unei dezordini inițiale și nu ne poate convinge că a existat o forță inteligentă, care a creat-o. Totodată, nu are nici o siguranță că această ordine nu e trecătoare. Plus la aceasta, lumea e plină de neajunsuri și nechibzuință.

Menționând incompatibilitatea științei și a religiei, Diderot ironizează: “Dacă rațiunea este un dar al cerului și dacă se poate spune același lucru și despre credință, atunci cerul ne-a făcut două daruri incompatibile și contradictorii”. Adresându-se unui suveran, Diderot scrie în termeni drastici: “Sire, dacă vreți să aveți preoți, atunci nu vă trebuie filozofi, iar dacă vreți să aveți filozofi, atunci nu vă trebuie preoți”.

Astfel, Diderot este un spirit de primă mărime al epocii și reprezentantul cel mai de seamă al materialismului francez.

**J.-J.Rousseau (1712-1778)** ocupă o poziție aparte în filozofia luminilor. Expune unele idei, care îl apropie mult de filozofia contemporană, dar în general rămîne pe pozițiile deismului fără să ajungă la materialism și ateism. Concepția sa social-politică este, însă, mult mai radicală decît cea a enciclopediștilor. Lucrările filozofice principale: “*Discurs asupra științelor și a artelor*”, “*Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*”, “*Noua Eloiză*”, “*Contractul social*”, “*Emil sau despre educație*”. Noi vom

analiza doar unele idei, expuse de el în cele două discursuri. “Discursul asupra științelor și a artelor” a fost scris în 1750 cu ocazia concursului anunțat de Academia din Dijon pentru premiul în domeniul moralei: “Dacă restabilirea științelor și artelor a contribuit la purificarea moravurilor”. Răspunsul lui Rousseau la întrebarea pusă era categoric negativ. Dacă enciclopediștii lăudau foarte mult ajunsurile civilizației, apoi Rousseau este primul care o caracterizează în termeni negativi, numind-o “o lume a aparenței, care disimilează și pervertește ființa autentică a omului”. În *Discursul* său Rousseau pune problema opoziției dintre “ființă” (omul așa cum el este) și “aparență” (omul ce poartă masca manierelor). Această problemă nu este nouă pentru filozofie. Meritul lui Rousseau constă aici în faptul că el utilizează această opoziție pentru a sublinia efectele distrugătoare ale civilizației moderne. Civilizația, scrie filozoful, aduce cu sine autonomizarea aparenței, constituirea ei într-o realitate deosebită și opusă ființei. Astfel, apare o nouă lume – lumea aparenței, care este uniformizată, standardizată. În ea sunt anulate distincțiile individuale, omul se depersonalizează: “Toate spiritele par eroice după același tipar”. Oamenii se orientează în conduita lor după obiceiuri, reguli generale, și nu după propria rațiune ori convingere. Conduita și faptele oamenilor devin, prin urmare, irelevante pentru caracterul individului. Normele lumii impersonale exercită o constrângere permanentă asupra indivizilor, tocindu-le individualitatea și determinându-i ca, situați în aceleași împrejurări, să acționeze în același fel. Societatea capătă în consecință caracterul unei “turme”, ea devine uniformizată și impersonală.

Realizările civilizației, scrie Rousseau, sunt niște podoabe cu funcție disimulatorie. Ele sunt niște măști, menite să ascundă ființa adevărată a omului. La fel cum bogăția veșmîntului este semnul opulenței, și nu al vigorii trupului, urbanita-

tea conduitei, decența exterioară sunt semne ale civilizației, dar nu și ale valorii morale. Expresia cea mai caracteristică și, totodată, condiția lumii aparenței este politețea. Politețea este în același timp un factor de uniformizare și de mișcare. Ea standardizează conduita, suprimă individualitatea. În același timp ea este un mijloc comod de a ascunde viciul sub masca virtuții. Menirea principală a politeței este anume de a ascunde viciul. Rolul ei disimulator se manifestă cel mai clar în ipocrizie. Filozoful este pe deplin de acord cu La Rochefoucault, care spunea că “ipocrizia este omagiul pe care viciul îl aduce virtuții”. Ipocrizia este o consecință a politeții; dar ea nu e un omagiu, ci un ultraj adus virtuții. Politețea profanează însemnătatea virtuții, o face greu de deosebit. Rousseau compară această situație cu situația unui hoț care îmbracă livrea slujitorului unei case pentru a putea fura în liniște. Dintr-o expresie a ființei, aparența devine un mod de disimulare a ei, profanându-i totodată semnele. În aceste condiții, ființa își pierde transparența inițială și devine opacă. Faptul este cu atât mai periculos cu cât aparența își păstrează aerul de a exprima autentic ființa. Uzurparea nu e vizibilă și e cu atât mai dăunătoare.

Până ca progresul civilizației să ducă la șlefuirea manierelor, moravurile, afirmă Rousseau, erau rustice, dar naturale. Ele exprimau direct ființa omului; “diferența conduitelor o anunța de la prima vedere pe cea a caracterelor”. Altfel spus, ființa era transparentă, conduita exprimând-o fidel: “Natura omului nu era mai bună, dar oamenii își găseau siguranța în ușurința de a se pătrunde reciproc; iar acest avantaj, prețul căruia noi nu-l mai simțim, îi cruța de multe vicii”. Coincidența aceasta dintre ființă și aparență, transparența ființei încetează în condițiile civilizației. Uniformizarea conduitei face ca ființa să nu mai poată fi recunoscută în aparență. Cele mai frumoase cuvinte și maniere pot ascunde gânduri și

intenții foarte urâte. Omul rămâne astfel dezorientat, el nu știe la ce să se aștepte. Siguranța de altădată este înlocuită prin nesiguranță, prin incertitudine în privința caracterului oamenilor. Consecința acestei incertitudini este apariția unui întreg cortegiu de vicii, până atunci necunoscute, caracteristice civilizației: suspiciunea, nesinceritatea, ura, trădarea. Astfel, moravurile își pierd puterea inițială. De aceea progresul civilizației nu poate constitui un criteriu al aprecierii moravurilor.

Standardizarea și uniformizarea, automatizarea aparenței, disimularea, pervertirea oamenilor, opacizarea ființei sunt, spune Rousseau, caracteristicile “ontologice” ale civilizației moderne. Instalarea dihotomiei ființă-aparență, deplasarea accentului ontologic de la ființă la aparență exprimă o existență alienată. Cauza acestei sciziuni, spune el, este progresul științelor și al artelor, care acoperă cu ghirlande de flori lanțurile ce-i împovărează pe oameni și înăbușă în ei sentimentul libertății originare, îi transformă în sclavi care-și iubesc servitutea. O cauză mai profundă a degradării moravurilor, spune el, este apariția și răspândirea proprietății private. Cercetarea ei face obiectul celui de-al doilea *Discurs*.

“Discursul asupra inegalității” a fost scris, ca și cel anterior, ca răspuns la o temă de concurs propusă de Academia din Dijon. Tema era de această dată următoarea: “Care este originea inegalității dintre oameni și dacă ea este îngăduită de legea naturală”. Rousseau în *Discursul* amintit se convinge că explicarea fenomenului alienării umane în societate și a degradării moravurilor prin dezvoltarea științelor și a artelor este insuficientă. Prima sursă a răului, spune el în cel de-al doilea *Discurs*, este inegalitatea, iar apariția inegalității este condiționată de instituirea proprietății private.

Rousseau preia în “Discursul asupra inegalității” ideea “stării naturale” și ideea “contractului social”, care erau răs-

pîndite în filozofia socială a secolelor XVII-XVIII, dar le dă o interpretare proprie, corespunzătoare aspirațiilor sale democratice și revoluționare. Ideea “stării naturale” îndeplinește o anumită funcție teoretică: ea oferă baza pe care se întemeiază explicația genetică a vieții sociale. Rousseau este conștient de caracterul ipotetic al acestei idei: “starea naturală” este o supoziție necesară pentru a explica situația actuală a omului, și nicidecum un fapt istoric propriu-zis”. Pentru el ideea stării naturale are un sens mai mult logic și metodologic, decât empiric. Societatea trece evoluția sa prin trei etape: 1) starea naturală; 2) constituirea primelor societăți omenești; 3) apariția societăților omenești bazate pe proprietatea privată.

După starea naturală, deci, urmează etapa de constituire a primelor societăți omenești. Rousseau respinge ideea lui Aristotel despre sociabilitatea înnăscută a omului și e convins că societatea apare și se dezvoltă după anumite legi obiective. Totodată, el se manifestă ca un mare dialectician, înțelegînd că progresul social nu este o ascensiune liniară, cum considerau contemporanii săi, grupați în jurul “Enciclopediei”. Perioada a doua este un progres, spune el, față de starea naturală, dar în ea apar deja primele semne ale decăderii. Progresele ulterioare, susține Rousseau, “au fost tot atîția pași în aparență spre perfecționarea individului, în realitate, însă, spre decăderea speciei”. Astfel, autorul *Discursului* descoperă caracterul contradictoriu al progresului social. Fără a nega progresul social, el sesizează laturile lui negative și atrage atenția asupra lor în mod special. Caracterul contradictoriu al progresului se observă cel mai bine în cea de-a treia etapă a istoriei – etapa apariției proprietății private. Izvorul inegalității, opinează filozoful, este proprietatea privată. Ea nu există în “stare naturală” și de aceea nu este justificată de legea naturală: “Primul om care, împrejmuind un teren, s-a încumetat să spună: “acesta este al meu” și care a găsit oameni

destul de proști ca să-l creadă, a fost adevăratul întemeietor al societății civile. Dar de câte crime, războaie, omoruri, de câte mizerii și orori ar fi scutit omenirea acel care, scoțind țăruii sau astupînd șanțul, ar fi strigat semenilor săi: “Feriți-vă să-l ascultați pe acest impostor; sunteți pierduți dacă uitați că roadele sunt ale tuturor și că pămîntul nu este al nimănui”. Apariția proprietății private duce la apariția conflictelor dintre oameni. Fiecare tinde să-și mărească avuția și intră în luptă cu ceilalți. Așa apar dominația și sclavia, violența și jaful. Acea “luptă a tuturor împotriva tuturor”, despre care vorbește Hobbes cu referire la starea naturală, caracterizează, dimpotrivă, după Rousseau, societatea în sînul căreia s-a născut proprietatea privată. Pentru a-și apăra avuția, cei bogați propun tuturor întemeierea statului, care ia naștere printr-un contract încheiat între oameni. Statul, deci, este o necesitate pentru cei bogați. Odată apărut, el aduce noi opresiuni pentru cel slab și noi puteri pentru cel bogat. Pentru a le apăra libertatea, popoarele își aleg împărați, dar aceștia cu timpul se transformă din ajutori ai statului în stăpîni lui. Abuzul conducătorilor statului culminează cu despotismul, care este treapta extremă a inegalității, “punctul final care încheie cercul și atinge punctul de la care am pornit: aici toți particularii devin egali, pentru că nu sunt nimic în raport cu despotul... aici totul ajunge să se rezume doar la legea celui mai mare și, prin urmare, la o nouă “stare naturală” deosebită de cea de la care am pornit prin faptul că una era starea naturală în puterea ei, iar cealaltă este fructul unui exces de corupție”. Astfel, Rousseau ajunge la ideea dialectică a negării negației cu aproape două decenii înainte de nașterea lui Hegel. Despotul, spune Rousseau, domină numai prin forță, de aceea el nu se poate plînge cînd e răsturnat prin forță. Răscoala este, deci, un act legitim al poporului.



## ESENȚA ȘI PARTICULARITĂȚILE ILUMINISMULUI ÎN MOLDOVA

### § 1. Conceptul iluminismului: modalități de definire

Epoca Luminilor a constituit o cotitură importantă în dezvoltarea spirituală a omenirii, o victorie semnificativă a rațiunii asupra concepțiilor mistico-religioase din Evul mediu. Luînd naștere în diverse țări, în diferite perioade de timp, această mișcare totdeauna a fost produsul unui mediu socio-istoric bine determinat. Ea a apărut ca o consecință necesară a dezvoltării relațiilor de producție capitaliste (fapt care a și determinat universalitatea ei), a acutizării contradicțiilor dintre burghezia în curs de formare și feudalitatea în descompunere, dintre cei exploatați, pe de o parte, și exploatatarii – pe de alta. Desigur, factorii interni foarte variați au generat și o anumită specificație a iluminismului de la țară la țară. Dar fenomenul acesta firesc de diversificare nu înlătură existența unui patrimoniu comun de idei, rezultat din înseși problemele fundamentale ale epocii. În toate manifestările concrete iluminismul se prezintă sub aspect general ca o ideologie și filozofie, care caută să realizeze noi forme de viață politică, socială și spirituală cu un caracter preponderent raționalist și antifeudal.

Mișcarea iluministă este cunoscută în diferite țări sub diferite denumiri. În Anglia, spre exemplu, ea poartă numele de “*Enlightenment*”, în Franța – “*Lumiers*”, în Italia – “*Iluminismo*”, în Germania – “*Aufklärung*”, în Rusia – “*Просвещение*” sau “*Просветительство*” etc. În literatura românească savanții pînă în prezent n-au ajuns la o denumire unanim acceptată a curentului dat. Cercetătorii din Republica Moldova

aplică în caracterizarea noii mișcări culturale termenul “iluminism”. Istoricii literari români D. Popovici, P. Cornea și alții preferă mai mult denumirea de *Lumini, luminare*.

Termenul “*iluminism*” rămîne totuși să fie cel mai des utilizat. Cercetătorii români Al. Duțu, O. Papadima, R. Munteanu, D. Ghișe, P. Teodor etc. utilizează, paralel cu acest termen, și “*epoca Luminilor*”. Concomitent se observă și tendința unor autori de a înscrie mișcarea iluministă într-un spațiu temporar cît mai precis, aplicînd cu acest prilej denumirea de *secol al Luminilor*<sup>1</sup>, prin care înțeleg, de regulă, veacul al XVIII-lea. Această noțiune este folosită uneori și în sens metaforic, fără intenția autorilor de a exprima intervalul respectiv de timp. Spre exemplu, pentru J. M. Goulemot și M. Launay secolul Luminilor începe cu cea de-a doua revoluție din Anglia (1688) și continuă pînă la 1789 – anul Marii revoluții franceze<sup>2</sup>. O asemenea întrebuintare însă a conceptului dat, după cum observă pe bună dreptate cercetătorul român R. Munteanu<sup>3</sup>, generează o serie de încurcături, căci, în primul rînd, se pleacă de la două evenimente desprinse din istoria a două țări diferite (Anglia și Franța), iar în cel de-al doilea – evenimentele de ordin istoric în realitate nu totdeauna coincid cu cele de ordin cultural și social-politic. De fapt, istoricii literari care au pus în aplicare acest termen au recunoscut nu o singură dată că el nu coincide peste tot cu secolul al

---

<sup>1</sup> Vezi: *Georges Gusdorf*. Les principes de la pensee au siecle des Lumieres. –Paris, 1971; *Dieu, la nature, l’homme au siecle des Lumieres*. –Paris, 1972; *Robert Mauzi*. L’idee du bonheur au XVIII-e siecle. –Paris, 1969; *Jaques Roger*. Les sciences de la vie dans la pensee française du XVIII-e siecle. –Paris, 1971.

<sup>2</sup> Vezi: *J. M. Goulemot, M. Launay*. Le siecle des Lumieres. –Paris, 1968, p. 5.

<sup>3</sup> *R. Munteanu*. Cultura europeană în epoca Luminilor, – București, 1981, p. 9, 10, 12.

XVIII-lea<sup>1</sup>. De aceea un șir de autori preferă să folosească noțiunea “epoca Luminilor”<sup>2</sup>, și nu “secol al Luminilor”.

Noțiunea “epocă istorică” este o abstracție mult mai flexibilă decât cea de “secol” și nu își are limitele în anumite evenimente sau date exacte. Ea fixează doar procesele și fenomenele social-economice sau culturale dominante, de importanță hotărâtoare, care determină direcția progresului într-un interval de timp ce se schimbă de la o țară la alta. Ori aceleași epoci pot să se plaseze în spații temporare diferite, în dependență de situația concretă a fiecărei societăți. Prin urmare, cu anumite rezerve noțiunile “epoca Luminilor”, “iluminism” pot fi folosite ca sinonime, dar ele nicidecum nu sunt identice. În realitate prima este mult mai amplă prin conținutul său decât cea de-a doua. Epoca Luminilor este foarte complexă și exprimă faptul dominației acestui curent de gândire, de rînd cu care însă au coexistat și multe alte orientări, adesea de o natură cu totul opusă: sentimentalism, scepticism, misticism etc. Însăși mișcarea iluministă n-a constituit un fenomen unitar. Cunoașterea îndeaproape a opiniilor părtașilor ei scoate în lumină numeroase contradicții, inconsecvențe, devieri, la anumite etape de activitate, de la principiile fundamentale ale iluminismului.

Pentru caracterizarea mișcării iluministe în țările române vom folosi termenii “*Lumini*”, “*iluminism*”, “*epoca Luminilor*” ca sinonime, ca termeni ce se completează, se concretizează reciproc.

Sunt variate și modalitățile definirii fenomenului “Lumini”, care în prezent pot fi atribuite la două tendințe princi-

---

<sup>1</sup> Vezi: *Georges Gusdorf*. Les principes de la pensee au siecle des Lumieres, p. 51, 53; *P. Chaunu*. La civilisation de l'Europe des Lumieres. – Paris, 1971, p.19.

<sup>2</sup> Vezi: *D. Popovici*: Literatura română în epoca Luminilor. – Sibiu, 1945; Studii literare. – Cluj, 1972; *R. Munteanu*: Literatura europeană în epoca Luminilor. – București, 1971; Cultura europeană în epoca Luminilor. – București, 1981 etc.

pale: 1) cea a “uniformității” sau “echivalenței” și 2) cea a “diversității” sau “diferenței”. Prima tendință a apărut, după cum menționează și cercetătorul român Paul Cornea<sup>1</sup>, ca rezultat al epocii de înflorire a comparatismului interbelic, în versiunea europocentristă și istoricească a școlii franceze, precum și a unor idei de inspirație germanică (raționalismul lui Max Weber, Dilthey). Adepții acestui mod de interpretare a Luminilor (Ernst Cassirer, Paul Hazard etc.) recurg la criteriul formal de clasificare a marilor gânditori din secolul al XVIII-lea, în funcție de structura categorială, și nu de conținutul discursurilor lor<sup>2</sup>. Luminile sunt percepute de ei ca “filozofie” dominată de un mic număr de mari idei fundamentale, ca un sistem de teme omogen, coerent, fără contradicții și antagonisme. Părtașii “uniformității” își întemeiază concluziile pe un grup de gânditori raționaliști care s-au aflat în fruntea mișcării iluministe în Anglia, Franța, Germania, Italia. Această viziune s-a bucurat de autoritate și în literatura românească<sup>3</sup>, continuând să fie promovată în unele cercetări pînă în prezent.

O varietate a viziunii uniformității o constituie și studiile ce intenționează să modeleze iluminismul doar în funcție de definiția dată de V. I. Lenin<sup>4</sup> referitoare, pe de o parte, la opiniile economiștilor și filozofilor apuseni din secolul al XVIII-lea, iar, pe de altă parte, la cele ale democraților revo-

---

<sup>1</sup> P. Cornea. Aproapele și departele. – București, 1990, p. 12.

<sup>2</sup> Vezi: Ernst Cassirer. La Philosophie des Lumieres. – Fayard, 1966; Paul Hazard. La pensee europenne au XVIII-e siecle. – Fayard, 1963.

<sup>3</sup> Vezi: D. Popovici. Studii literare. – Cluj, 1972.

<sup>4</sup> Vezi: В. И. Ленин. Оперe комплекте. – Кишинэу, 1968, вол.2, р. 590; Дин история гындирий сочиал-политиче ши филозофиче ын Молдова. – Кишинэу, 1970, партя II, кап. I; Ф. Левит. Дефиниция ленинистэ а илуминизмулуй молдовенеск. – În: Ф. Левит. Студий де историе литерарэ. – Кишинэу, 1971; В. Смелых. Просветительство в Молдавии. // Вопросы философии. – 1977. – №. 3; studiile savanților ruși E. Gh. Plimac, P. N. Bercov, I. Z. Serman, L. I. Culacov etc. incluse în culegerea: Проблемы русского просвещения в литературе XVIII века. – М., 1961.

luționari ruși din anii 1860 – 1870. O asemenea modalitate conduce, desigur, la schematizarea și denaturarea gândirii iluministe. Astfel, cercetătorul Iu. Baskin<sup>1</sup>, promovînd o paralelă strictă între ideologia iluministă din Moldova și cele trei însușiri ale iluminismului evidențiate în definiția leninistă (1 – “ura înfocată împotriva șerbiei și a tot ce a produs ea în domeniul economic, social și juridic”; 2 – “...apărarea cu înflăcărare a învățămîntului, libertății, formelor europene de viață”; 3 – “...apărarea intereselor maselor populare, mai ales ale țăranilor”), ajunge să-i excludă din rîndurile iluminiștilor pe Gh. Asachi și C. Stamati, opiniile cărora, chipurile, nu erau în deplină concordanță cu aceste cerințe. Din aceleași motive cercetătorul V. N. Ermuratschi<sup>2</sup> nu-i consideră drept iluminiști pe scriitorii moldoveni din prima jumătate a secolului al XIX-lea Gh. Asachi, C. Stamati, A. Hîjdeu etc.

Prin urmare, abordarea de pe pozițiile uniformității nu permite să fie relevată diversitatea interioară a mișcării iluministe, precum și forma ei națională de manifestare. Iată de ce în ultimii ani, concomitent cu lărgirea considerabilă a spațiului de cunoaștere, cu extinderea lui în Est, Sud-Est, Nord și alte părți ale lumii, a sporit interesul față de o altă tendință - cea a “diferenței” sau “diversității”. Ea urmărește scopul scoaterii în evidență a particularităților, elementelor contradictorii existente atît în cadrul iluminismului occidental, cît și între multimpletele forme pe care le-a căpătat această ideologie în diferite țări. Abordarea diferențiată a Luminilor apropie cel mai mult fenomenul dat de realitatea istorică, de viață, elucidîndu-l în individualitatea lui irepetabilă. Totodată, supraaprecierea acestei ipostaze ne poate

---

<sup>1</sup> Ю. Я. Баскин. Развитие общественно-политической мысли в Молдавии во второй четверти XIX века. Дд. – Ленинград, 1964, p. 376 – 382.

<sup>2</sup> В. Н. Ермуратский. История философской мысли в Молдавии XVI – начала XX веков. Дд. – Кишинев, 1968, p. 670 – 673.

conduce la relativism, subiectivism, voluntarism, la pierderea universalului, generalului. De aceea, pentru a evita posibilele denaturări într-o direcție sau alta, P. Cornea<sup>1</sup> propune ca la studierea fenomenului “Lumini” să fie îmbinate dialectic “uniformitatea” și “diversitatea”. Pornind de la această necesitate, iluminismul din Moldova este pus, pe de o parte, în dependență de un “câmp semantic” care îl reprezintă ca pe o ideologie mai mult sau mai puțin încheată și caracterizată de anumite trăsături comune, precum: cultul rațiunii, încrederea în progres, apelarea la principiile contractului social și a dreptului natural etc., iar, pe de altă parte, îl raportează la un spațiu socio-istoric determinat – la epoca de trecere de la feudalism la capitalism, așa cum s-a manifestat în fiecare ținut concret, evidențiind o serie de însușiri particulare.

Cele două modalități de cercetare și-au găsit reflectarea în diverse opinii, înregistrate de literatura contemporană, referitoare la esența iluminismului din Moldova, precum și a celui românesc în general. În majoritatea lucrărilor apărute în Republica Moldova<sup>2</sup> la definirea conceptului “iluminism” se pornește de la caracteristica dată de V. I. Lenin iluminiștilor ruși, ceea ce conduce, după cum s-a menționat, la un șir de nebulozități. Constatînd, pe bună dreptate, că această caracteristică era aplicată arbitrar, dogmatic, fără a se ține cont de refracția ei corespunzătoare prin prisma condițiilor locale, fără a se face deosebire între epocile istorice, cercetătorul F. Levit încearcă să intervină cu unele precizări în scopul evitării posibilelor rătăcirii. Astfel, el ține să sublinieze că prin iluminiști Lenin îi avea în vedere pe economiștii și filozofii apuseni din secolul al XVIII-lea și pe democrații ruși din anii 1860 – 1870 și că anume lor le era proprie “o ură înfocată împotriva șerbiei”, anume ei apărau în primul rînd “interesele

---

<sup>1</sup> Vezi: P. Cornea. Aproapele și departele, p. 21 – 22.

<sup>2</sup> Vezi studiile semnate de V. Smelîh, F. Levit, V. Ermuratschi, Iu. Baskin etc.

maselor populare, mai ales ale țăranilor”. Or, vrea să spună F. Levit, aceste trăsături nu e obligatoriu să fie prezente și în opiniile altor generații de iluminiști. Ceea ce este propriu tuturor iluminiștilor ruși, după părerea lui Lenin, constă în tendința lor de a “apăra cu înflăcărare învățămîntul, administrarea, libertatea, formele europene de viață și, în general, europenizarea multilaterală a Rusiei”<sup>1</sup>. În mod direct, subliniază F. Levit, totuși definiția leninistă se referă la democrații revoluționari ruși, care, desigur, au fost și iluminiști. Elucidarea problemei nu i-a permis însă cercetătorului să-și realizeze bunele intenții, căci, pînă la urmă, măgulit de același comparatism “uniformist”, el găsește (și nu fără anumite note arbitrare) etapa iluminismului moldovenesc ce “se pretează în gradul cel mai mare la definiția leninistă”. Acesta este “iluminismul patruzecioptist”, pașoptismul revoluționar, care, în viziunea lui F. Levit, “înfățișează punctul culminant al dezvoltării iluminismului în Moldova”<sup>2</sup>. În cel mai convingător mod faptul e atestat, conform părerii lui F. Levit, de revendicările formulate de M. Kogălniceanu în broșura “Dorințele partidei naționale în Moldova”<sup>3</sup>. Desigur, astfel de concluzii nu corespund pe deplin realității. În primul rînd, pentru că nu toți “iluminiștii patruzecioptiști” au fost revoluționari și, în al doilea, deoarece nici pașoptiștii revoluționari nu pot fi identificați cu democrații revoluționari ruși. De asemenea, M. Kogălniceanu nu s-a situat pe pozițiile democrațiilor revoluționari, ci pe cele ale liberalismului.

În cele din urmă menționăm că, pornind de la definiția leninistă, meritul căreia în dezvoltarea conținutului de clasă al

---

<sup>1</sup> Vezi: *Ф. Левит. Дефиниция ленинистэ а илуминизмулуй ши проблеме илуминизмулуй молдовенеск. —În: Ф. Левит. Студий де историе литерарэ. —Кишинэу, 1971, p. 11 – 12.*

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 19 – 20.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 20.

mișcării iluministe nu poate fi negat, cercetătorii din Republica Moldova concep iluminismul în excelență ca o ideologie burgheză, orientată spre lichidarea orînduirii feudale, în primul rînd a relațiilor iobăgiste. Opiniile acestora au evoluat în două direcții principale: 1) unii autori atribuie conceptului de iluminism un sens restrîns, înțelegînd prin el o ideologie antifeudală reformistă (V. Smeliș, A. Babii, V. Ermuratschi etc.); 2) alții folosesc această noțiune într-un sens larg, adică ca ideologie antifeudală, în cadrul căreia au activat atît iluminiștii reformiști sau pașnici, cît și cei revoluționari, sau radicali (T. Verțan, F. Levit etc.).

Într-un plan mult mai amplu este cercetat conceptul iluminismului în lucrările autorilor români, care au scos în lumină cele mai diverse aspecte ale conținutului său. Astfel, D. Popovici concepe prin Lumini “un curent filozofic care are ca semn rațiunea umană, înțeleasă în funcțiunea ei esențială de a lumina mințile întunecate de ignoranță sau de prejudecăți și de a da astfel o viziune a lumii în care totul să se înfăptuiască în chip rațional, care să înlătore misterul, credința oarbă”<sup>1</sup>.

Aceleași convingeri sunt împărtășite în esență și de cercetătorul R. Pantazi, pentru care iluminismul prezintă o mișcare de idei ce tindea să elibereze gîndirea filozofică de sub dominația teologiei, să opună teologiei o concepție filozofică raționalistă<sup>2</sup>. Concomitent, autorul încearcă să facă deosebire între raționalismul iluminist și cel umanist, fapt ce preîntîmpină de la lărgirea exagerată a conceptului cercetat. Astfel, se menționează că tendințele raționaliste începuseră să apară încă în concepțiile umaniștilor, dar aici nu s-a ajuns la afirmarea opoziției nete dintre filozofie și teologie, dintre rațiune și credință, ci doar la spargerea cadrului tradițional al dominației absolute a credinței. Cu totul alt tablou se creează, în

---

<sup>1</sup> D. Popovici. Studii literare, vol. 1, p. 41.

<sup>2</sup> Istoria filozofiei românești. – București, 1985, p. 322.



opinia lui R. Pantazi, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea, când se afirmă iluminismul și când se poate vorbi deci “de un moment al gândirii raționaliste, ajungându-se pînă la afirmarea clară a opoziției dintre rațiune și credință”<sup>1</sup>. Desigur, această concluzie poate fi pusă în discuție, mai ales dacă e vorba despre primele generații de iluminiști din țările române.

Ca filozofie raționalistă, domnie a rațiunii, transformată în panaceu, în remediu universal este redată epoca Luminilor occidentale de către cercetătorul român Al. Boboc. El atrage atenția cititorului în special asupra funcției critice, de discernământ a filozofiei iluministe, care pune accentul pe valoarea și autonomia rațiunii, toate acestea fiind surprinse cu claritate, după cum menționează și D. Popovici, încă de I. Kant când scria: “Luminarea (Aufklärung) este ieșirea omului din starea de minorat, de care el însuși s-a făcut vinovat. Minoratul înseamnă neputința de a se servi de propriul său intelect fără a fi condus de altcineva... Sapere aude! Să ai curaj să te folosești de propriul intelect – iată deci deviza luminării”. Pornind de la sensul relevat de Kant, Al. Boboc definește “luminarea” ca “o mișcare culturală și spirituală de amploare, care își pune drept scop înlocuirea autorității (politice sau religioase) cu afirmarea, la nivelul restructurării concepției despre lume, chiar a rațiunii umane, efectuînd o critică după exigențele “Rațiunii” a tot ceea ce constituie o piedică în calea afirmării personalității umane”<sup>2</sup>.

Și cercetătorul român Al. Dușu definește iluminismul prin trăsătura lui fundamentală - încrederea totală în forța rațiunii și a educației<sup>3</sup>. De aceea, pentru acest autor, ca și pentru mulți

---

<sup>1</sup> Istoria filozofiei românești, p. 322.

<sup>2</sup> Al. Boboc. Filozofia și sistemul valorilor în cultura “Luminilor” // Revista de filozofie și drept. – Chișinău. – 1992. – Nr. 2, p. 13.

<sup>3</sup> Vezi: Istoria filozofiei românești, p. 240.

alții, iluminismul este, în esență, o mișcare de idei reformistă.

O. Papadima promovează ideea că iluminismul constituie opera de ridicare a poporului prin cultură și educație morală, considerînd că dacă în Occident filozofia iluministă avea două obiective principale: 1) întemeierea filozofiei pe știință și 2) difuzarea ambelor (a filozofiei și a științei) în popor, apoi iluminiștii români (cei din Transilvania mai întîi) se conformează cu hărnicie celui de-al doilea scop, traducînd opere, manuale, îndeosebi ale autorilor germani Fr. Chr. Baumeister, Chr. Wolff etc<sup>1</sup>. Caracterizînd iluminismul ca un curent de idei în esență reformist, O. Papadima nu exclude însă și posibilitatea coexistenței reformiștilor și a revoluționarilor chiar din cele mai timpurii etape ale acestei mișcări, cum s-a întîmplat, spre exemplu, în Școala ardeleană<sup>2</sup>.

Unele meditații cu privire la neomogenitatea mișcării iluministe, exprimată prin coexistența radicalilor și a reformiștilor, sunt inserate și în operele lui R. Munteanu<sup>3</sup>. Definind noțiunea de iluminism, cercetătorul ține să sublinieze că ea înseamnă un patrimoniu comun de idei care se constituie ca un model construit prin adăugarea unor elemente din diferite culturi europene. În calitate de obiective principale ale gândirii iluministe sunt numite: încrederea în luminile rațiunii și în progres, lupta împotriva superstițiilor și pledoarea pentru toleranță, spiritul antifeudal, apărarea libertății individului și a egalității dintre popoare, primatul experienței în actul de cunoaștere, entuziasmul pentru ideea de luminare a maselor<sup>4</sup>.

Imaginea cititorului despre conținutul iluminismului este completată cu noi aspecte de către istoricul literar P. Cornea, care propune ca la definirea acestui fenomen să ne referim, în

---

<sup>1</sup> *O. Papadima. Ipostaze ale iluminismului românesc.* –București, 1975, p. 14.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 12, 14.

<sup>3</sup> *R. Munteanu. Literatura europeană în epoca Luminilor*, p. 9, 319.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 17.

primul rînd, la un “cîmp semantic”, desemnînd global o “ideologie” (ansamblu de idei, sistem de reprezentări ale unui grup social) caracterizată prin anumite trăsături ca: raționalism, senzualism, contract, lege naturală, apologia instrucțiunii etc., iar în al doilea rînd, să asociem termenul “Lumini” cu un context socio-istoric determinat, și anume – cu epoca de tranziție de la feudalism la capitalism, mai exact – cu faza finală a tranziției, în care criza vechiului regim capătă o dimensiune spectaculoasă. Relevante prin cele două fundamente – “cîmpul semantic” și “funcțiunea istorică” – Luminile, în opinia lui P. Cornea, “traduc pe plan intelectual interesele burgheziei și (ceea ce se uită uneori) ale profesiunilor liberale și birocrăției statului centralizat”<sup>1</sup>. Credem, însă, că încorporarea iluminismului numai în “faza finală de tranziție”, prin care, de fapt, autorul nu explică ce înțelege, va mărgini cu mult amploarea și conținutul acestui fenomen.

Astfel, întreaga diversitate de opinii ale cercetătorilor cu privire la conceptul iluminismului poate fi divizată în trei grupe principale: 1) cele ce definesc iluminismul numai ca o ideologie antifeudală, antiobăgăgistă (specifice mai mult pentru cercetătorii din Republica Moldova); 2) cele ce desemnează prin iluminism prioritar o filozofie raționalistă, creînd posibilitatea unei lărgiri nelimitate a conținutului acestei noțiuni, căci, drept urmare, ea poate fi extinsă nu numai asupra întregii Epoci moderne, ci chiar și asupra antichității (sofiștii, Socrate), iar de aici, pornind pe verticală în sus, se va ajunge pînă la epoca contemporană; 3) cele ce concep iluminismul ca o filozofie raționalistă și o ideologie a unor grupuri sociale, apărută în anumite condiții istorice și care sunt împărtășite și de autorul compartimentului dat.

Desigur, multiplele definiții, date conceptului de iluminism, nu se contrazic unele pe altele, ci reflectă doar diversele

---

<sup>1</sup> Vezi: P. Cornea. Aproapele și departele, p. 22-24, 30.

aspecte din imensa bogăție de conținut a acestei mișcări, care, de la țară la țară, se caracterizează prin cele mai variate trăsături, toate însă ținând de spiritul raționalist și antifeudal. Or, iluminismul este un curent filozofic și ideologic, apărut ca o expresie a intereselor burgheziei în ascensiune, și care vedea mijlocul principal de transformare a societății, de avansare spre culmile progresului în forța rațiunii, științei, culturii. Totodată, menționăm că desemnarea unui arsenal de însușiri definitorii ale iluminismului nu ne vorbește despre prezența unui curent de gândire monolitic. Componentele fundamentale ale iluminismului (în opinia autorului) – încrederea în forța rațiunii umane de a cunoaște și stăpâni fenomenele lumii, optimismul istoric, propagarea cunoștințelor și învățăturilor în masele largi, orientarea antifeudală, protestul împotriva oprimării politice și sociale, apărarea libertății individului, independenței și egalității popoarelor, păcii, apelul la teoria dreptului natural și a contractului social, interesul sporit pentru absolutismul lămurit și regimul constituțional – nu totdeauna se conțin în ansamblul lor în fiecare formă particulară de iluminism și în decursul întregii sale perioade de existență. Realitățile istorice conduc, de regulă, la diverse modificări ale tabloului conceptual: la dispariția unor însușiri și apariția altora, la deplasări de accente de pe unele trăsături pe altele, la intensificarea coerenței ideilor sau, din contra, la obținerea unui șir de particularități, trăsături specifice. De aceea, privită în formele și etapele ei concrete de evoluție, mișcarea iluministă se caracterizează printr-o varietate de trăsături mult mai mare, decât cele evidențiate într-o definiție sau alta. Dar în toate manifestările cunoscute ea s-a ridicat împotriva regimului feudal, și-a propus să modernizeze societatea, să răspîndească învățături și concepții noi despre viață, să culturalizeze masele largi, să dezrădăcineze ignoranța, să creeze “împărăția Rațiunii” și a “binelui comun” – orînduire cu cetățeni

egali în fața legii și deschisă relațiilor economiei de piață.

## **§ 2. Formarea gândirii iluministe: trăsături specifice**

Condiții favorabile pentru apariția și dezvoltarea ideologiei iluministe încep să se formeze în țările române pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, când acestea intră într-o perioadă de profunde transformări sociale (numeroase răscoale țărănești, culminând cu cea a lui Horea, Cloșca și Crișan – 1784 – în Transilvania, a lui Tudor Vladimirescu – 1821 – în Țara Românească, războaie purtate împotriva dominațiilor străine etc.), care au marcat prăbușirea feudalismului și stabilirea unui nou sistem de valori: se ridică noi orașe, se dezvoltă producția meșteșugărească, crește simțitor comerțul (mai ales după înfrîngerea turcilor în războaiele cu Rusia), se formează o nouă pătură socială - burghezia.

Transformările social-economice impuneau necesitatea realizării unei profunde reforme a învățământului și a culturii spirituale, eliberării lor de caracterul scolastic și așezării pe fundamentele științifice și practice ale Epocii moderne ce se afirma într-o serie de țări europene.

În aceste condiții ia naștere mișcarea iluministă din Moldova, reprezentanții căreia au luptat pentru transformarea patriei lor într-un stat civilizată, asemenea celor din Occident. Printre promotorii de vază ai ideilor iluministe îi aflăm în Moldova pe Iacob Stamati, Amfilohie Hotiniul, A. Donici, I. Tăutu, Gh. Asachi, A. Hîjdeu, C. Stamati, C. Negruzzi, A. Russo, V. Alecsandri etc.

Cercetînd problema apariției gândirii iluministe în Principate, unii autori sunt de părere că marea mișcare culturală începe să se afirme la noi din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ca rezultat al răspîndirii intense a raționalismului iluminist din Occident. Drept exemplu sunt aduse nume-

roasele contacte pe care le aveau cărturarii români cu marii cugetători francezi, germani, englezi (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, enciclopediștii, Wolff etc.) prin traducerea operelor lor, prin învățămînt, presă, călătorii etc. Cu alte cuvinte, apariția gândirii iluministe este explicată prin influența ideilor Apusului avansat asupra Principatelor întîrziate în dezvoltare din cauza jugurilor străine. Caracterul universal al Luminilor și-ar trage astfel rădăcinile nu din comunitatea proceselor social-economice, ci din transferul de “modele” culturale. D. Popovici spune, de exemplu, că aceste “modele”, răspîndindu-se, asemenea undelor, în cercuri din ce în ce mai largi, însă cu o intensitate tot mai mică, ar fi luat cu asalt țările sud-estului, sfîrșind prin a înfrînge rezistența structurilor tradiționale și a le readuce în sînul comunității intelectuale europene<sup>1</sup>. Astfel de opinii conțin, fără îndoială, o serie de adevăruri, însă nu reflectă realitatea în ansamblu.

O părere deosebită de cea a lui D. Popovici cu privire la apariția iluminismului românesc găsim în lucrările cercetătorilor P. Cornea, M. Zamfir, R. Munteanu, D. Prodan, Gh. Cazan etc., care pun fenomenul dat în dependență de cauze interne<sup>2</sup>. R. Munteanu, spre exemplu, apreciază contactul cu principiile iluminismului în general doar ca element catalizator ce a contribuit la generarea unei mișcări culturale locale cu aspecte proprii, izvorîte din înseși interesele specifice ale poporului român<sup>3</sup>. Considerînd, pe bună dreptate, că iluminismul este un fenomen istoric și social, care ia naștere odată cu

---

<sup>1</sup> D. Popovici. Studii literare, vol. 1, p. 74.

<sup>2</sup> Vezi: P. Cornea, M. Zamfir. Gîndirea românească în epoca pașoptistă (1830 – 1860); – București 1968; R. Munteanu. Contribuția Școlii ardelenne la culturalizarea maselor. – București, 1962; D. Prodan. Supplex Libellus Valachorum. – București, 1967; Gh. Cazan. Istoria filozofiei românești. – București, 1984.

<sup>3</sup> R. Munteanu. Contribuția Școlii ardelenne la culturalizarea maselor. – București, 1962, p. 9.

criza feudalismului și afirmarea noii forțe sociale – a burgheziei, R. Munteanu promovează și ideea existenței unor “centre de emisie în veacul luminilor” și “arii culturale de recepție”. Primele centre de emisie a ideilor iluministe sunt găsite de cercetător în Anglia și Franța. În funcție de acestea, alte arii culturale geografice, ca Germania, Italia, Spania, Țările de Jos, Suedia, Austria, Țările Române, Monarhia habsburgică, Polonia, Rusia, Grecia etc. constituie centre de recepție<sup>1</sup>. Firește, formarea ideologiei iluministe în Moldova nu a fost deloc simplă. Ea s-a produs prin concursul a mai multor factori, decisivi rămânând a fi cei interni.

Dintre factorii spirituali o importanță deosebită pentru stabilirea gândirii iluministe au avut-o cultura românească veche, cultura occidentală, grecească și slavonă, prin intermediul căreia adesea se realiza și pătrunderea ideilor avansate din Bizanț<sup>2</sup>. Ideile cronicarilor Gr. Ureche, M. Costin, ale lui Nicolae Milescu-Spătaru, D. Cantemir etc. au avut o influență puternică mai ales asupra primei generații de iluminiști, fiind aplicate pe larg la elaborarea concepțiilor politice. În etapa inițială de dezvoltare a iluminismului spiritul înaintat al Occidentului pătrundea în special prin traduceri realizate de cărturarii greci și cei români. Adevărate focare de difuzare a ideilor iluministe devenise în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea Academiiile domnești din București și Iași, întemeiate respectiv în anii 1689 și 1707. În această perioadă Academia din capitala Moldovei îi avea ca profesori cu opinii iluministe pe Nichifor Theotochis, Nicolae Cercel, Iosip Mesiodac, Ioan Furneos și alții. La începutul secolului al XIX-lea în cadrul Academiei ieșene au activat promotorii culturii moderne Daniel Philippiadis, Dimitrie Govdelas, Ștefan Dungas etc. Majoritatea profe-

---

<sup>1</sup> R. Munteanu. Literatura europeană în epoca Luminilor, p. 16.

<sup>2</sup> Vezi: D. Russo. Elenismul în România. Epoca bizantină și fanariotă. – București, 1912.

sorilor își făcuse studiile în Occident, străduindu-se să-i familiarizeze și pe elevii lor, printre care au fost și numeroși cărturari români (I. Văcărescu, Gr. Brîncoveanu, Andronache Donici, Naum Rîmniceanu, Veniamin Costache, I. Heliade-Rădulescu, Eufrosim Poteca etc.), cu cele mai înaintate învățături ale epocii. Astfel, Nichifor Theotochis predă matematica superioară, geografia și fizica, cursuri susținute în conformitate cu cele mai noi realizări ale științei moderne. Iosip Mesiodac, elevul lui E. Vulgaris și un bun cunoscător al învățăturilor lui Locke, Wolff, Leibniz, Graavesand, Brachet, Genovese, Tacquet, Segner etc., este preocupat îndeosebi de matematică, filozofie și pedagogie. Îngrijindu-se de luminarea maselor, el îndemna boierii Moldovei, clerul să ajute la întreținerea școlilor, profesorilor și elevilor. Mesiodac traduce “La filozofia morale” (1735) a lui Ludovico Antonio Muratori, scrie “Despre educația copiilor” (1779), în care se inspiră din J. Locke și Fenelon. Dorind să dezrădăcineze coridalismul și să atribuie învățămîntului un conținut modern, el îndeamnă “să înceteze acea idee preconcepută că numai ceea ce ne-a dat antichitatea greacă este bun”. Europa de astăzi, spune Mesiodac, întrece în înțelepciune pînă și Vechea Eladă, de aceea și recomandă ca învățăturile ei să fie introduse în școli<sup>1</sup>.

Nicolae Cercel a predat filozofia modernă după Wolff, Baumeister și Pierre von Musschenbrock. Ioan Furneos a predat metafizica după manualul lui Baumeister și logica după manualul lui Heineccius, ambele traduse de el în grecește. Daniel Philippidis traduce în limba greacă și predă la Academia ieșeană cursurile matematicianului Mauduit, ale astronomului Lalande, ale chimistului Fourcroy, ale fizicianului Brisson, îi citește cu interes pe Voltaire, Rousseau, Condillac,

---

<sup>1</sup> Vezi: *A. Camariano-Cioran. Academia domnești din București și Iași.* – București, 1971, p. 111; *Istoria învățămîntului și a gândirii pedagogice în Moldova.* – Chișinău, 1991. p. 137 – 148.



Kant, Bossuet, Mably etc. Ștefan Dungas, influențat de gândirea germană, în special de Schelling, predă fizica modernă, elaborează de asemenea un manual de fizică după sistemul filozofului german. Dimitrie Govdelas, bine cunoscut cu societățile științifice din Germania, Ungaria, Sankt-Petersburg, pune la baza cursului său de matematică lucrările lui Euclid și Wolff. El mai predă metafizica, cosmogonia, psihologia și teologia naturală; folosind manualele lui Baumeister, scrie opere de filozofie, matematică, economie, morală și literatură.

În concluzie vom menționa că profesorii din Academiile domnești, prin propagarea teoriilor lui Newton, Descartes, Locke, Leibniz etc., au contribuit în măsură semnificativă la dezrădăcinarea neoaristotelismului în Principate și deschiderea lor către o epocă nouă - cea a Luminilor. E. Poteca scria, de exemplu, că “sistema lui Decart a făcut întreaga reformatie de filozofie în toată Europa, coborînd pe Aristotel din scaun, măcar că după Decart au venit în teatrul filozoficesc alții mai tari decît dînsul, adică Lokii, Nefftonii, Leibnizii, Wolffii și Kanții”<sup>1</sup>.

Manifestînd sub aspect filozofic un interes deosebit față de lucrările lui Christian Wolff, Damian Sinope publică în 1729 “Defensio philosophiae wolffianae”. Evghenie Vulgaris traduce “Aritmetica” și “Geometria” filozofului german. “Logica” lui Baumeister, discipolul lui Wolff, a fost tradusă în grecește de N. Varcossi, iar “Metafizica” lui este tradusă de Dmitrie Darvari. Daniel Philippide traduce “Logica” lui Condillac, care, împreună cu “Elementele de ideologie” ale lui Destutt de Tracy (discipolul lui Condillac), devenise manuale de bază în școlile grecești.

Domnitorul fanariot N. Caragea traduce în limba greacă “L’espirt des lois” și “Les considerations sur les causes de la

---

<sup>1</sup> G. D. Teodorescu. Viața și opera lui E. Poteca. – București, 1933, p. 29.

grandeur des Romains et de leur decadence” ale lui Montesquieu, “Essai sur les Moeurs et l’esprit de nations”, “Le siecle de Louis XIV” ale lui Voltaire. În 1806 apare la Veneția “Istoria lui Carol XII” tradusă de Constantin Tzigara. Evghenie Vulgaris a tradus din Voltaire lucrările “Memnon” (1766), “Eseul asupra toleranței” (1768) etc. În traducerea lui A. Aristomenis apare în 1818 lucrarea lui Rousseau “Discours sur l’origine et les fondements le l’inegalite”, iar mai târziu (1828) este tradus de Gr. Zalic “Contractul social”. Mably este prezent prin “Entretiens de Phocion” în traducerea făcută la Iași de Caterina Sutzo (1819). Panaiot Codricas traduce lucrarea lui Fontenelle “Entretiens sur la pluralite des mondes” (1799). Spiritul iluminist este adus și de opera discipolului lui Locke și Condillac, Francesco Soave, din care Gr. Constanta traduce “Elemente de logică, metafizică și etică” (1804). Corai traduce lucrarea cunoscutului iluminist italian Beccaria “Despre delictes și pedepse” (1802)<sup>1</sup>. Desigur, limba greacă nu era accesibilă pentru masele largi, dar prin ea s-a lărgit simțitor sfera comunicării cu țările civilizate.

Filiera greacă, după cum menționează pe bună dreptate Al. Dușu, nu poate fi considerată drept unicul și principalul canal de legătură cu mișcarea de idei de pe continent. Ideile noi pătrundeau în Principate prin intermediul cărților aduse de negustorii și intelectualii transilvăneni din Viena, Leipzig (centru al iluminismului german), mai ales în timpul iosefenismului. Printre purtătorii spiritului înaintat au fost ofițeri ruși și austrieci în timpul războaielor cu turcii, profesori francezi și germani care predau în țările române și prin care cărturarii noștri intrau în contact direct cu operele iluminiștilor din țările respective.

O bună parte din operele iluminiștilor europeni au fost traduse de românii Matei Millo, Alecu Beldiman, Costache

---

<sup>1</sup> Vezi: *D. Popovici*. Studii literare, vol. 1, p. 75 – 78.

Negruzzi, Vasile Cîrlova, Daniel Scavinschi, I. Heliade-Rădulescu, Gh. Asachi etc. Din Voltaire ei traduc mai întâi opera literară și istorică: Oreste, Memnon, Zaire, Brutus, Mahomed, Alzira etc. Ideile liberale pătrund la noi în primul rînd prin Montesquieu, pe care Iacob Stamati îl numește “adîncul Montesquieu”, iar Gh. Asachi – “apărător al dritului omenirii”. În 1830 Stanciu Căpățineanu traduce “Considerații cu privire la mărirea și căderea romanilor”. Influența lui J.-J. Rousseau este resimțită mai mult în opera iluminiștilor revoluționari. Samuil Micu traduce lucrările lui Baumeister (discipolul lui Wolff) “Logica”, “Legile firei”, “Metafizica”. V.Vîrnav traduce “Logica” lui Condillac și tratatul lui Beccaria “Despre delikte și pedepse”. C. Conachi și I. Cantacuzino traduc din A. Pope “Essau on Man”, influența căreia este resimțită și în lucrările lui I. Tăutu, Gh. Asachi, C. Stamati, A. Hîjdeu etc.

O largă răspîndire au găsit pe teritoriul Moldovei traducerile din Fenelon (“Aventurile lui Telemac”), Massillon, Marmontel, care veneau cu un șir de sfaturi pentru cei ce se aflau în fruntea statului. O atenție sporită au acordat moldovenii științelor naturii, în special traducerii manualelor de geografie, fizică etc. Astfel, Amfilohie Hotiniul scrie “De obște geografie” care este o prelucrare a manualului lui Buffier<sup>1</sup>.

Prin toate aceste traduceri ale cărturarilor români și greci, deși examinarea lor nu este completă, se propaga spiritul protestatar față de feudalism, cler, domniile străine, se cultivau valorile libertine, încrederea în forța științei și a culturii de a transforma societatea, se afirma orientarea raționalistă a epocii Luminilor.

Ideologia iluministă pătrundea în Moldova prin diversele

---

<sup>1</sup> Vezi amănunte cu privire la traducerile făcute din operele străine în secolul al XVIII-lea în: *Al. Dușu*. Coordonate ale culturii românești în secolul al XVIII-lea. – București, 1968.

contacte cu Rusia, care s-a dovedit a fi receptivă la ideile noii epoci, deschisă de țările Occidentului. Un interes deosebit au manifestat cărturarii moldoveni față de principii ei “luminați”, mai ales față de Petru cel Mare, pentru politica antiotomană și reformatoare. A fost tradusă și “cartea reprezentativă” a epocii “Necazul Ecaterinei II” (1773)<sup>1</sup> etc. Spre sfârșitul secolului al XIII-lea în Moldova pătrunde vestita lucrare a lui Radișcev “O călătorie de la Petersburg la Moscova”. Două manuscrise ale acestei lucrări au fost găsite în bagajul fostului ofițer în statul major al lui Potiomkin – maiorului V. V. Pesek, arestat la Iași în 1794. În timpul interogatoriului acesta a declarat că ar fi văzut cartea mai întâi la însuși cneazul și de aceea n-a considerat-o interzisă, iar copiile le-ar fi cumpărat mai târziu de la un om pe piața din Iași<sup>2</sup>.

La tipografia lui G. Potiomkin a fost elaborată cea dintâi foaie periodică tipărită în Moldova – “Courier de Moldavie”. Tot această tipografie a tipărit și traducerea din franceză de către iluministul rus Nicolai Popovski a operei scriitorului iluminist englez A. Pope “Eseu despre om”.

În anii 1800 – 1802 la Iași a lucrat în calitate de consul general al Rusiei în Moldova vestitul iluminist V. F. Malinovski (1765 – 1814). Dușman înverșunat al iobăgiei, Malinovski s-a pronunțat pentru înlesnirea situației țăranilor moldoveni, micșorarea impozitelor, birurilor, lichidarea despotismului. În renumita sa lucrare “Cu privire la eliberarea

---

<sup>1</sup> Vezi amănunțit: *М. Булгару*. Георге Асаки. – Кишинэу, 1983, сар. I, р.11-36; *М.Д.Булгару*. Московский университет и развитие общественно-политической мысли Молдавии первой половины XIX в.// Вестник Московского университета, серия “Философия”. – 1980.– Nr.1; *М.Д.Булгару, Л.К.Гришанов*. Об отношении молдавских просветителей к России// Вопросы истории философии. – Кишинев, 1980, р. 48 – 55.

<sup>2</sup> Vezi: *Л. А. Светлов*. Н. Радищев и политические процессы конца XVIII века. – Из русской философии XVIII – XIX веков. – М.: МГУ, 1952.

robilor” V. F. Malinovski a constatat un fapt destul de interesant: că robia în Moldova se caracterizează prin aceleași trăsături principale ca și în Rusia – munca împovăraătoare, dijme mari, bătaii, lipsă de loturi și alte acțiuni samavolnice ale boierilor. Toate acestea constituiau cauza “nesupunerii țăranilor”. În scrisorile trimise mitropolitului Veniamin Costache, ca răspuns la neliniștea acestuia de “revoluție”, el îndreptățește acțiunile răsculaților, arătând că “toată revoluția se cuibărește în inimile oamenilor, care nu au drum legiuit de a-și arăta ahturile (dorințele) și necazurile, ca o scînteie ce se tăinuiește în cenușă”. V. Malinovski își expune părerea nu numai asupra cauzelor tulburărilor țărănești, ci și asupra căilor de dezrădăcinare a răului, sfătuiind boierii să se îngrijească nu numai de folosul lor, dar și de bunăstarea întregului popor. Pentru aceasta el propune ca mai întâi să fie lichidată șerbia, “lucrarea pămîntului cu sila”, să fie împrumutate țăranii, iar dacă boierii “nu vor să dea locuitorilor cîte o bucată de loc de-ajuns din moșiile lor, unde pururea fără strămutare să se hrănească, apoi să facă după rînduiala nemților, să le dea arendă cu vadea pe cît se vor tocmi”<sup>1</sup>.

Atmosfera ideologică din Rusia, cu toate urmările ei pozitive și negative, își lasă amprenta asupra formării intelectuale a unor cărturari moldoveni, mai ales după alipirea Basarabiei la acest imperiu. La începutul anului 1820 Chișinăul devenise unul din centrele de propagandă a ideilor politice ale decembrieștilor. Aici acționa consiliul “Uniunii propășirii”, condus de generalul M. F. Orlov, loja masonică “Ovidiu”, membri ai căreia au fost V. F. Raievski, C. A. Ohotnikov, M. Orlov, A. S. Pușkin, boierul moldovean M. Suzzo etc. Aceste societăți răspîndeau idei antiobăgiste, urmăreau scopul lichidării șerbiei, autocrației, limitării activității monarhului prin

---

<sup>1</sup> Vezi: A. D. Xenopol. Despre istoria partidelor politice din viitorul stat al României. – București, 1911, vol. 1, p. 103 – 104.

constituții alcătuite cu participarea poporului. V. F. Raievski, bunăoară, le vorbea soldaților cursanți din școlile lancasterine, printre care erau și copii din “șleahța de jos moldovenească și polonă”, despre revoluția franceză, despre lupta pentru libertate și egalitate, despre răscoala regimentului “Semionov”, explica sensul cuvintelor “constituție”, “răscoală”, povestea despre Kasius, Brutus, Kviroga, Mirabo, Washington etc. După desființarea “Uniunii propășirii”, la Chișinău a acționat o celulă a unei organizații mai radicale a decembriștilor – “Societatea de Sud”, condusă de P. I. Pestel, autorul codului de legi “Русская правда”<sup>\*</sup>.

Decembriștii au adus în Moldova și ideile progresiste ale Occidentului. Mulți dintre membrii uniunilor secrete (P. I. Pestel, N. M. Muraviov, C. F. Rîleev, N. A. Bestujev, S. G. Volkonski, M. F. Orlov, V. F. Raievski) erau la curent cu constituțiile contemporane lor, urmăreau mersul lucrărilor în parlamentul englez, se interesau de prima republică înființată în Statele Unite ale Americii, într-un cuvânt, decembriștii erau “molipsiți de ideile democratice ale Europei”. Nu este exclus ca ideologia decembriștilor, în special dispozițiile lor constituționaliste, să se fi reflectat și asupra opiniilor lui I. Tăutu, Gh. Asachi, C. Negruzzi, C. Stamati etc., pasiunea cărora față de “lege” se intensifica mai cu seamă începând cu 1822 – perioada de activitate a decembriștilor și a exilului lui A. S. Pușkin în Basarabia<sup>1</sup>.

---

<sup>\*</sup> Amănunte despre activitatea decembriștilor în Moldova vezi: *Л. Н. Оганян. Общественное движение в Бессарабии в первой четверти XIX в., ч. 1. – Кишинев, 1974.*

<sup>1</sup> Vezi: *М. Булгару. Влияние Монтескье на социологические воззрения К. Негруци.* – În: *Очерки по истории философии.* – Кишинев, 1980; *М. Булгару. Георге Асаки.* – Кишинэу, 1983, p. 17 – 24, 52 – 53; *М. Bulgaru. Ionică Tăutu: concepțiile social-politice.* – În: *Administrarea publică.* – Chișinău, 1994, nr. 1, 2, 3.

Constatarea tuturor acestor fapte nu face însă posibilă explicarea apariției unei întregi epoci culturale doar prin “influențele” din exterior. De altfel, ar fi diminuate particularitățile, bogăția națională a fenomenului “Lumini”. Direct sau indirect, adepții teoriei “influențelor” se sprijină pe ideea “centrului unic”, pe concluzia că varianta occidentală (sau cea rusească) a conceptului de “Lumini” constituie “standardul în raport cu care un fenomen poate căpăta (ori nu) atributul de membru al acestei clase”. După cum s-a spus deja, mișcarea iluministă constituie în esență o ideologie a perioadei de trecere de la feudalism la capitalism. Dat fiind însă faptul că tranziția spre capitalism se realizează în cele mai diverse forme de la țară la țară, iluminismul nu poate fi redus la un singur model. Procesele concrete de destrămarea feudalismului generează posibilitatea existenței unei mulțimi de “luminisme” locale. Prin aceste afirmații nu intenționăm a exclude influențele din exterior. Ținem doar să menționăm că ele ar fi fost imposibile în Principate și în alte țări, dacă nu s-ar fi creat aici un mediu măcar cât de cât receptiv la ideile Apusului. Chiar dacă o țară sau alta, întârziată în dezvoltare, este influențată de unele învățături, ea împrumută doar acele idei, acele “modele”, care sunt în concordanță cu necesitățile proprii. Or, iluminismul din Moldova, suportând în formarea sa un imbold puternic din West și din alte părți ale lumii, a tradus spiritul acestei epoci în forme particulare, s-a afirmat pe pământul nostru ca o sinteză dialectică a elementelor specifice și general-umane, ca un fenomen universal local.

Împărtășind principiile de bază ale gândirii iluministe din Occident, iluminismul în Moldova se caracterizează și prin numeroase trăsături specifice, determinate de starea culturii,

de situația politică, social-economică în ansamblu din Principate. Anume acestea au făcut posibilă apariția celor mai diverse forme de iluminism (particulare, naționale) de la țară la țară, din bogăția cărora și se compune curentul universal al mișcării culturale. După cum menționează Roland Mortier, diversitatea este una din însușirile principale ale Luminilor. Conținutul lor nu reprezintă o dogmă, ci constă din câteva idealuri destul de flexibile, care au trebuit să se adapteze unor mentalități foarte diferite, unor necesități naționale foarte variate și unor condiții istorice extrem de contradictorii<sup>1</sup>.

În Moldova, ca și în alte țări slab dezvoltate, iluminismul apărea ca o tendință care în unele cazuri se intensifica, iar în altele – dispărea. El a constituit aici o mișcare de idei contradictorii, cu elemente din epoca creștinismului, din învățăturile religioase și moderne, din iluminismele diferitor țări etc. Situația istorică din Principate, precum și intersecția în formarea intelectuală a cărturarilor moldoveni a gândirii iluministe franceze, germane, engleze, grecești etc., a atribuit acestei mișcări parțial un caracter eclectic.

Pe parcursul istoriei eclecticismul s-a manifestat în două ipostaze principale: 1) ca procedeu metodologic, fondat pe ruperea faptelor și tezelor din context, ceea ce conducea la denaturarea obiectului cercetat, păstrînd însă o coerență aparentă; 2) ca moment al dezvoltării sistemului de cunoștințe prin îmbinarea elementelor din diverse învățături ce nu dispun de o bază teoretică comună. În această ipostază eclecticica ne apare în perioadele de cotitură, cînd se prăbușesc vechile scheme

---

<sup>1</sup> *Roland Mortier*. *Unite et diverse des Lumieres en Europe Occidentale*.  
– În: *Les Lumiers en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale*.  
– Budapest, 1975, p. 147 – 157.



conceptuale și se afirmă altele noi. De asemenea procese erau cuprinse în epoca Luminilor și țările române. Eclectismul reprezenta în acest timp pentru mulți cărturari o formă comodă de debarasare de teoriile scolastice medievale, de căutare și susținere a noilor învățături, concepții despre lume.

O anumită expresie și-a găsit eclectismul în conviețuirea iluminismului din Moldova cu “raționalismul ortodox”, în conlucrarea adepților săi cu biserica creștină, ceea ce de fapt a constituit o trăsătură specifică pentru întreg iluminismul românesc, mai ales în etapa lui inițială de dezvoltare. Majoritatea iluminiștilor moldoveni n-a intrat în opoziție vădită, deschisă cu religia și biserica, dar se mai converteau în raționamentele teismului, îndeosebi cele ale deismului și “dublului adevăr”, profesînd în esență o filozofie idealist-raționalistă. Aceasta se datorește mai întâi faptului că biserica din țările române nu numai că n-a împiedicat inițiativele cărturarilor laici, dar a și susținut în mare măsură dezvoltarea culturii în limba poporului. De aceea adepții Luminilor de aici n-au văzut în persoana bisericii ortodoxe un sistem ce trebuia distrus, ci un sprijin de nădejde al propășirii spirituale a neamului. Ba mai mult, însăși nașterea iluminismului în țările române se datorește în mare măsură susținerii și participării directe la această mișcare a reprezentanților clerului. Printre ei îi aflăm în Muntenia pe Inochentie Micu, Chesarie din Râmnic etc., iar în Moldova pe Iacov Stamate, Leon Gheucă, A. Hotiniul etc. De origine clerici au fost și mulți din reprezentanții Școlii ardelenne: Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior, I. Budai-Deleanu etc. Este cert că pregătirea teologică a multor cărturari n-a putut să nu atribuie ideologiei iluministe o atitudine tolerantă față de biserica și religia creștină. Chiar dacă s-au făcut unele încercări

de critică, acestea se refereau în esență la ierarhia bisericească și foarte rar la religie ca atare. Conviețuirea raționalismului iluminist și celui ortodox a fost determinată de asemenea și de lipsa în țările române a unei burghezii puternice, interesate în dezvoltarea rapidă a industriei, științelor etc., ceea ce împiedica formarea condițiilor prielnice pentru propășirea ideilor materialiste și ateiste. Ateismul, atât de frecvent în gândirea iluministă din Occident, n-a fost acceptat de iluminiștii din Principate. Ei s-au situat pe pozițiile anticlericalismului, au tins adesea să îmbine, asemenea umaniștilor, în cele mai diverse forme *rațiunea* cu *credința*. Chesarie, episcop al Râmnicului, de exemplu, folosea pasajele din Enciclopedie pentru a întocmi prefețele Mineelor\*.

O altă particularitate importantă a iluminismului din țările române, precum și din alte țări ce se aflau sub dominații străine, o constituie orientarea vădită spre ideea naționalului. Este știut faptul că promotorii Luminilor din Occident au manifestat un adevărat indiferentism față de problemele etniei, limbii etc., impunând individului conștiința că el aparține lumii și nu unui anumit stat. Astfel, Leibniz într-o scrisoare către Petru I (16 februarie 1716) afirmă că el nu face parte din categoria acelor care sunt fanatizați de țara lor sau de o anumită natură în mod deosebit, ci slujește întreaga umanitate, considerînd cerul ca și patria, precum și pe toți oamenii de bună credință ca pe niște concetățeni ai acestui cer. De asemenea Alfieri, Voltaire, Rousseau declarase că nici o țară nu le este patrie, iar enciclopediștii concepeau națiunea ca o “masă considerabilă de oameni, care locuiesc pe un anumit teritoriu, cuprins între limitele determinate, și se supun unuia

---

\* Cărți de cult, indicînd slujbele pe luni și zile.

și aceluiași suveran”. Pozițiile cosmopolitiste ale iluminiștilor apuseni le insuflau speranța unificării popoarelor sub toate aspectele, chiar și cel lingvistic. Leibniz, Locke, d’Alambert, Condorcet, de exemplu, erau fermi convinși în necesitatea și posibilitatea creării unei limbi universale, care, chipurile, ar permite cunoașterea mai ușoară a adevărului și înlăturarea greșelilor. R. Munteanu susține că conceptul de cetățean al lumii, promovat cu fermitate de iluminiștii din Occident, exprimă opoziția față de individualismul local, “față de îngustimea unor judecăți cu tentă medievală”, năzuința lor de a sluji întreaga omenire, spiritul antifeudal și “internaționalist al oamenilor onești din această epocă”<sup>1</sup>.

Fără a tăgădui aceste adevăruri, menționăm totuși că ideologia cosmopolită, apărută încă în învățătura sofîștilor și a cinicilor, a îndeplinit la diferite etape de dezvoltare istorică diverse funcții, conținând în sine din cele mai vechi timpuri posibilitatea unor urmări nefaste, sintetizate parțial și de iluminiștii din țările române. Astfel, istoria nu o dată a demonstrat că sub masca “umanitarismului” cosmopolit se ascundea tendința lichidării suveranității statale, se promova politica lărgirii sferei de exploatare, deznaționalizării culturilor, distrugerii conștiinței popoarelor cu scopul de a fi diriguite mai ușor de marile imperii. Rolul unui asemenea “umanitarism” i-a revenit și “internaționalismului proletar”, care pe parcursul a zeci de ani a tins să “contopească națiile”, să creeze o nouă comunitate de oameni – “poporul sovietic”, soldându-se în cele din urmă cu destrămarea sîngeroasă a imperiului rus. Or, direct sau indirect, cosmopolitismul a alimentat ideologia șovinismului. Iar unde se naște șovinismul, în mod firesc va

---

<sup>1</sup> R. Munteanu. *Literatura europeană în epoca Luminilor*, p. 11, 73.

apărea și naționalismul.

De natură cu totul opusă au fost meditațiile iluminiștilor români. Condițiile istorice de la sfârșitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea, proprii Principatelor (îndelungatul jug otoman și fanariot, politica de colonizare a țarismului rus etc.), au generat lupta poporului nostru pentru eliberarea națională, pentru formarea unui stat independent. Conștienți de necesitățile timpului, iluminiștii moldoveni au pus programul lor (apărarea drepturilor naturale, egalității, libertății etc.) în slujba lichidării a orice fel de asuprire atât din interior, cât și din exterior, s-au străduit să reînvie conștiința națională, căci numai printr-o formă dezvoltată a acesteia poporul poate intra în cetatea lumii. Conceptul de “națiune” în interpretarea iluminiștilor din Principate capătă treptat un sens etnic, înțelegându-se prin el nu o simplă “adunare de oameni, care să ocupe o bucată de pământ delimitată de hotarele naturale”, ci o “unitate perfectă”, după spusele lui Gh. Asachi, “o întrunire de oameni”, caracterizată de “unirea religiei, unirea legilor, limbii, originii, faimei, nefericirilor, nădejdiilor...”<sup>1</sup>. Astfel, elementele constitutive ale naționalității sau, cum le mai zice A. Russo, “armele naționalității”<sup>2</sup>, care deosebesc un popor de alte popoare și din acțiunea cărora se naște în mod inevitabil conștiința națională (conștiința de sine) sunt, conform opiniei iluminiștilor moldoveni, originea comună, limba comună, religia comună, legile și obiceiurile comune, interesele comune. Istoria poporului este reprezentată ca un proces de creștere a gradului de conștiință în ceea ce privește caracteristicile sale, rostul în lume și destinul său istoric.

---

<sup>1</sup> Г. Асаки. Опере. – Кишинэу, 1979, р. 497.

<sup>2</sup> А. Руссо. Опере. – Chișinău, 1989, р. 105.

Interesul sporit față de aspectul național-particular al vieții poporului delimitează iluminiștii din Principate nu numai de pozițiile cosmopolitiste ale iluminiștilor din Occident, ci și de cugetările umaniștilor, care încercau să explice raporturile dintre micro- și macrocosmos, reieșind tot din ideea primatului generalului. În cele din urmă menționăm că epoca Luminiilor din țările române este epoca, în care se proclamă cultul valorilor naționale, dar care nu vin în opoziție cu universalismul insistent al iluminiștilor din Apus și al umaniștilor. Luptătorii moldoveni pentru propășirea națională au căutat să dezvăluie adevărata dialectică dintre cele două începuturi – național și general-uman, considerând că numai stabilirea justă a raportului dintre ele va aduce pacea interetnică.

Urmărind să restabilească drepturile naționale ale poporului nostru, iluminiștii au purces la studierea minuțioasă a trecutului. În trecut ei au găsit o serie de argumente prețioase în favoarea scopului propus – precum a fost și ideea originii comune a românilor din Principate, promovată de umaniștii N. Olahus, Gr. Ureche, M. Costin, N. Milescu-Spătaru, D. Cantemir etc. Chiar în Evul mediu, considerat de unii iluminiști din Occident ca barbar, ca o acumulare de erori și nedreptăți, ca “culmea absurdității” (Helvetius) etc., promotorii Luminilor din Principate descoperă o perioadă glorioasă a luptei pentru independență, un izvor important de educație patriotică, o sursă de justificare a existenței libere. Trecutul este revalorificat și pus de iluminiștii români în slujba emancipării naționale. Trecutul este reînviat pentru a-și promova în el propriile idealuri, ceea ce constituie încă o particularitate a iluminismului din țările române. Astfel, dacă iluminiștii din Occident au tins să rezolve sarcina epocii lor – descătușarea și

instaurarea societății moderne – prin idealizarea “democrațiilor” antice, chemînd eroii romani să îndemne la luptă împotriva regalității și a dominației feudalilor, apoi confrății lor din Principate au încercat să accelereze ieșirea din starea de aservire prin adresarea neconținută la istoria națională. “Costumele” și “frazele” romane n-au lipsit, de fapt, nici în conștiința iluminiștilor din țările române. Mai cu seamă ele sunt frecvente la reprezentanții Școlii ardelene, care convingeau insistent că compatrioții de astăzi nu sunt altceva decît romanii în stare de decadentă, deveniți din stăpîni ai “lumii civilizate” un biet popor asuprit. “Idealurile” romane aveau deci pentru iluminiștii din țările române o altă funcție – cea de a trezi poporul la luptă pentru a-și recîștiga dreptul istoric și libertatea națională.

Printre trăsăturile specifice ale iluminismului din Moldova se află și predominarea problematicii social-politice. Creșterea ponderii gîndirii sociale are loc mai ales în epocile de mari frămîntări, în timpul revoluțiilor, ceea ce era caracteristic și pentru Principate în anii de activitate a iluminiștilor. Iluminiștii de aici s-au dedicat unei activități ample cu scopuri practice care îmbrățișau preocupări literare, pedagogice, istorice, lingvistice etc. și care au fost îmbinate cu rezolvarea problemelor de ordin politic. În majoritatea cazurilor ei și-au expus opiniile în creația literară și publicistică, rezervînd un spațiu limitat întrebărilor de epistemologie și metafizică. Influența literaturii asupra spiritualității a fost deosebit de puternică în această epocă în întregul Occident. Literaturii românești îi aparținea însă în mișcarea iluministă un rol mult mai important decît cel pe care îi deținea în perioada respectivă literatura franceză, germană, engleză. La

noi, cei lipsiți de libertate socială și națională, literatura concentra în sine aproape toată viața intelectuală, constituind pentru iluminiști o tribună de la înălțimea căreia s-au scos în vileag durerile poporului, s-au promovat credința în rațiune, dreptatea, puritatea morală, umanismul, libertatea națională, propășirea spre culmile civilizației.

### § 3. Etape în evoluția iluminismului

O problemă discutabilă în lumea savanților rămîne a fi pînă în prezent și cea a longevității, etapelor evoluției iluminismului în Moldova. D. Popovici, de exemplu, înclină să atribuie epoca Luminilor din țările române perioadei dintre anii 1779 - 1829<sup>1</sup>. În opinia cercetătorilor din Republica Moldova V. Ermuratschi, Iu. Baskin, V. Smelîh, Agasieva, T. Verțan etc., iluminismul ține de prima jumătate a secolului al XIX-lea<sup>2</sup>. E. Levit atribuie iluminismului în Moldova o durată de circa un secol, evidențiind în evoluția lui trei etape. Prima etapă, în opinia lui E. Levit, cuprinde ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și primele decenii ale secolului al XIX-lea și se caracterizează prin “dispoziții și idei spontane”, exprimate în “traduceri, însemnări ocazionale, pînă și în actele oficiale”. Spre ilustrare este numită prefața mitropolitului Gavriil la “Învățătura a însăși stăpînitoarei mării Ecaterina II ...”, apărută la Iași în 1773 și în care “înalta față bisericească își

---

<sup>1</sup> Vezi: D. Popovici. Studii literare, vol. 1, p. 20.

<sup>2</sup> Vezi: B. H. Ермуратский. История философской мысли в Молдавии XVI – начала XX веков. Дд. – Кишинев, 1968; Ю. Я. Баскин. Развитие общественно-политической мысли в Молдавии во второй четверти XIX века. Дд. – Ленинград, 1964. В. Смелых. Просветительство в Молдавии (первая половина XIX века)// Вопросы философии.– 1977. – №. 3; Ф. М. Верцан. Молдавия и Россия: преемственность общественно-политической и философской мысли. – Кишинев, 1984.

arată admirația pentru cutezanța rațiunii umane”. Dacă e așa, atunci nu este clar cărei etape poate fi atribuită activitatea iluministului moldovean A. Hotiniul, care a rămas de fapt trecută cu vederea de cercetător. Etapa următoare a iluminismului moldovenesc, după părerea lui E. Levit, “începe cam prin 1820 și ține pînă la 1840”, caracterul său devenind acum mai conștient și mai profund, iar manifestările și dezideratele sale mai radicalizate. Drept confirmare a celor spuse este considerată “depășirea tot mai hotărîtă a concepției “absolutismului luminat” și aderarea la ideea unui regim constituțional întemeiat pe respectarea strictă a legilor”, iar în calitate de “cel mai tipic și marcant reprezentant al iluminismului moldovenesc din această perioadă” este redat Gh. Asachi, care “avea o profundă venerație față de ceea ce înseamnă “lege”. Aici ne putem iarăși întreba: dar I. Tăutu, autorul principal al Constituției Moldovei de la 1822, a abordat oare într-o măsură mai mică legea? Și nu el era considerat sufletul mișcării cărvunarii sau “partidei novatorilor” (în lista lor figura, desigur, și numele “Asaki”<sup>1</sup>), care luase amploare în acest timp și urmărea să scape țara de tirani și opresiune prin introducerea unui regim constituțional? “Apariția pe arena istorică a noii generații de oameni politici și scriitori, participanți activi la evenimentele revoluționare ale anului 1848” marchează, în opinia lui E. Levit, cea de-a treia etapă în dezvoltarea iluminismului moldovenesc, care consună în cea mai mare măsură cu definiția leninistă. Sfîrșitul acestei mișcări este legat de înfăptuirea reformelor burgheze din 1860 și biruința relațiilor de producție capitaliste, “cînd noua orînduire socială, pe care ei (ilumiștiții – M. B.) și-au închipuit-o drept o împărăție a rațiunii, și-a dezvăluit imperfecțiunile și profundele-i contradicții”, fapt ce a

---

<sup>1</sup> Vezi: *D. V. Barnoschi*. Originile democrației române. “Cărvunarii”. Constituția Moldovei de la 1822. – București, 1922, p. 63.



adus la destrămarea iluziilor nutrite de iluminiști<sup>1</sup>.

Cercetătorul român Gh. Al. Cazan deosebește în evoluția iluminismului din Muntenia și Moldova două etape principale: 1) pătrunderea ideilor iluministe apusene în școala grecească și în scrierile în limba română, fenomen care a durat pînă spre deceniul doi al secolului al XIX-lea; 2) creația iluministă propriu-zisă, datorită lui Gh. Asachi și Gh. Lazăr și preluarea ideilor iluministe, indiferent de sursa lor, de gânditorii și oamenii politici care și-au desfășurat activitatea în preajma și după revoluția de la 1848. Cu toate acestea, epoca Luminilor nu se extinde și asupra mișcării pașoptiste, căci, începînd cu deceniul trei, în opinia lui Gh. Cazan, “cultura română intră într-o nouă fază a dezvoltării sale, marcată de evenimente și procese calitative, care vor conduce printr-o dialectică specifică la pregătirea și declanșarea revoluției de la 1848”<sup>2</sup>. Firește, toate aceste meditații necesită o argumentare suplimentară, care ne-ar permite să înțelegem mai bine de ce “construcția cultural-ideologică”, în care “se lansează cu înfrigurare” noua generație pașoptistă<sup>3</sup>, nu poate fi considerată și drept “construcție” iluministă.

Totodată, e necesar să menționăm că la cercetarea problemei periodizării mișcării iluministe unele divergențe de opinii pot apărea și din cauză că nu se face o deosebire clară între noțiunile “iluminismul în Moldova” și “iluminismul moldovenesc”. Acești termeni nu pot fi aplicați ca identici. De altfel ne vom pomeni cu o serie de încurcături, căci o istorie a iluminismului în Moldova va trebui să includă toate manifestările de felul acesta înregistrate pe teritoriul țării, pe cînd o

---

<sup>1</sup> Vezi: *Ф. Левум. Дефиниция ленинистэ а илуминизмулуй ши проблеме-ле илуминизмулуй молдовенеск*, p. 17 – 22.

<sup>2</sup> *Gh. Cazan. Istoria filozofiei românești*. – București, 1984, p. 84, 94.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

istorie a iluminismului moldovenesc va avea ca obiect de studiu numai concepțiile reprezentanților poporului nostru. Este firesc că, în dependență de asemenea momente, durata mișcării iluministe, etapele evoluției ei pot suporta anumite schimbări, deplasări în timp.

Dacă e vorba despre epoca Luminilor în țările române, atunci pare a fi nedialectică intenția unor cercetători de a încadra un fenomen atât de complicat și neomogen, precum a fost iluminismul, în două date exacte, limitându-l cu perioada anilor 1779 și 1829<sup>1</sup>. După cum menționează pe bună dreptate cercetătorul Al. Duțu, ideile iluministe apar în țările române și mai înainte de anul 1770, tot așa precum continuă și după anul 1830 în ideologia pașoptistă. Dacă însă începuturile iluminismului sunt extinse la mijlocul secolului al XVIII-lea, apoi etapa lui finală se prelungeste, în opinia lui Al. Duțu, totuși pînă în primele decenii ale secolului al XIX-lea<sup>2</sup>, fără a include deci pașoptismul. Astfel, cercetătorul spune că în concepția pașoptiștilor alături de tezele filozofiei Luminilor regăsim idei de altă natură: reformismul este înlocuit de spiritul revoluționar, încrederea în rațiune își alătură apelul la resursele sentimentale. Toate acestea îl conduc pe Al. Duțu la concluzia că modernizarea încetează să aibă un caracter iluminist de îndată ce educația nu mai constituie unica soluție de a rezolva problemele de orice gen, iar reformismul iluminist este depășit de către pașoptiști<sup>3</sup>.

În felul acesta pașoptismul ne apare ca un fenomen situat în afara iluminismului, iar revoluționarismul ca fiind incompatibil cu reformismul iluminist. În realitate însă, după cum se

---

<sup>1</sup> Vezi: *D. Popovici*. Studii literare, vol. 1, p. 20.

<sup>2</sup> Vezi: *Al. Duțu*. Coordonate ale culturii românești în secolul al XVIII-lea. – București, 1968.

<sup>3</sup> Vezi: *Istoria filozofiei românești*. – București, 1972, p. 120, 124; *Al. Duțu*. Coordonate ale culturii românești în secolul al XVIII-lea. – București, 1968.

știe, nu toți pașoptiștii au depășit reformismul. De asemenea principiile definiției pentru iluminism s-au intercalat cu idei de altă natură (sentimentalism, scepticism față de puterea rațiunii etc.) nu numai în concepția pașoptiștilor, ci și a iluminiștilor de mai înainte, pe parcursul întregii epoci<sup>1</sup>. Însuși reformismul a fost depășit de-acuma de reprezentantul Școlii ardelene I. Budai-Deleanu. Spirit revoluționar găsim și în opera lui I. Tăutu.

Cercetătorii R. Munteanu, O. Papadima etc. nu exclud posibilitatea coexistenței radicalilor și a reformiștilor în curentul iluminist<sup>2</sup>. Promovînd însă ideea că mișcarea iluministă apare în țările române în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și continuă pînă la mijlocul secolului al XIX-lea, nu se explică clar, care este raportul dintre această mișcare și pașoptism.

Reluînd problema dată, P. Cornea și M. Zamfir consideră pașoptismul drept “o expresie a epocii renașterii naționale”, o mișcare de idei neomogenă ce se încadrează în anii 1830 – 1860 și include în cuprinsul său două componente ideologice majore, “care uneori se juxtapun, alteori se află în conflict și numai rareori funcționează”. Este vorba, pe de o parte, despre “iluminiști”, sau cei ce doreau prin instrucție și reforme chibzuite să înalțe neamul românesc, iar, pe de altă parte – despre “cei ce consideră acțiunea de culturalizare insuficientă și vor s-o dubleze prin lupta politică, pe căi legale și conspirative, împotriva ordinii feudale”. Aceștia sunt “naționaliști, revoluționari și democrați”<sup>3</sup>. Astfel, în opinia lui P. Cornea și M. Zamfir, reformismul iluminist și revoluționarismul coexistă în mișcarea pașoptistă, dar reprezintă două ideologii diferite. Iluminismul include în sine pașoptismul doar parțial, cu

---

<sup>1</sup> Vezi: R. Munteanu. Literatura europeană în epoca Luminilor, p. 5 – 10.

<sup>2</sup> Vezi: R. Munteanu. Literatura europeană în epoca Luminilor, p. 5 – 10; O. Papadima. Ipostaze ale iluminismului românesc, p. 12.

<sup>3</sup> P. Cornea, M. Zamfir. Gîndirea românească în epoca pașoptistă, vol. 1, p. 11.

alte cuvinte, el se prelungește în această mișcare numai prin pașoptiștii reformiști. Există, deci, “pașoptism luminist” și “pașoptism revoluționar”. Printre primii se numără Gh. Asachi, I. Heliade-Rădulescu, P. Poenariu etc. Dintre ceilalți fac parte moldovenii M. Kogălniceanu, V. Alecsandri, C. Negri, C. Negruzzi etc., gruparea radicalilor munteni – N. Bălcescu, C. Rossetti, I. Brătianu, Al. C. Golescu etc., cei ce au condus lupta pentru libertatea națională în Transilvania – A. Treboniu-Laurian, Eftimie Murgu etc. În cele din urmă, “aripa moldovenească” a pașoptismului este caracterizată totuși ca fiind “moderată pe plan politic” și apropiată “de tactica și de soluțiile proprii Luminilor”, pe când muntenii sunt înfățișați “mai radicali, mai ideologi și mai vehemenți”. Ce-i drept, puțin mai jos autorii recunosc că P. Poenariu, Gr. Alexandrescu sunt munteni și luminiști, pe când I. Ionescu de la Brad și V. Mălinescu sunt moldoveni și revoluționari<sup>1</sup>. Dar în ce sens atunci au fost numiți pașoptiști revoluționari moldovenii M. Kogălniceanu, V. Alecsandri, C. Negri, C. Negruzzi și de ce nu a nimerit în rîndurile lor A. Russo? Astfel, rămîne neclar, după care criteriu unii pașoptiști sunt socotiți revoluționari, iar alții – nu, de ce iluminismul a continuat în Moldova pînă în anul 1860 numai prin pașoptistul reformist Gh. Asachi, dar nu și prin M. Kogălniceanu, C. Negruzzi, V. Alecsandri, A. Russo etc. De altfel, înșiși autorii afirmă că în toate programele pașoptiste este înaintată cerința dezvoltării învățămîntului, accesului egal de ambele sexe la instruire etc., că și “între revoluționari mulți moldoveni înclină spre reforme”, de exemplu M. Kogălniceanu, pentru care atunci “cînd revoluțiile încep, civilizația încetează”<sup>2</sup>.

Cele expuse pînă aici sunt o mărturie evidentă a faptului

---

<sup>1</sup> P. Cornea, M. Zamfir. Gîndirea românească în epoca pașoptistă, vol. 1, p. 12.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 22.

că iluminismul n-a fost o mișcare exclusiv reformistă. Ca ideologie antifeudală, orientată spre negarea acestei societăți, ea conține în însăși natura, fundamentul său un spirit revoluționar. Acest spirit însă a cunoscut diferite intensități și modalități de manifestare la diferite etape de dezvoltare, uneori mocrnind numai ca o scînteie în activitatea culturală, iar alteori izbucnind în flăcări pe baricadele luptei politice. Chiar dacă mulți din iluminiști n-au fost activiști revoluționari, ei au pregătit revoluția ideologic: au condamnat feudalismul, au supus celei mai necruțătoare critici toate instituțiile acestui regim, insistînd să-și justifice existența în fața rațiunii, au luminat, deci, spiritele pentru revoluția ce avea să se înfăptuiască. Firește, nu toți pașoptiștii au fost revoluționari, dar toți revoluționarii pașoptiști au fost și iluminiști. Astfel, iluminismul s-a prelungit în pașoptism prin toate varietățile sale ideologice, care în plan final aveau drept obiective majore emanciparea națională și reorganizarea burghezo-democratică a societății.

Făcînd o generalizare la cele spuse despre periodizarea mișcării iluministe în Moldova, autorul susține opinia cercetătorilor care deplasează începutul ei în mijlocul secolului al XVIII-lea, iar mai precis – în deceniul șase al acestui secol, cînd profesorii de la Academiiile domnești din Iași și București, precum și cărturarii români, au pornit să traducă lucrările unor iluminiști din Occident, să utilizeze pe larg manualele cele mai moderne ale autorilor englezi, francezi, germani, italieni etc., care contribuiau la eliberare de teologie, la afirmarea spiritului raționalist în explicarea fenomenelor lumii. Ce-i drept, unele semne de destrămare a mentalității medievale pot fi constatate și mai înainte. De aceea susținem opinia cercetătorilor români Al. Duțu<sup>1</sup>, D. Ghișe și P. Teodor<sup>2</sup>, care

---

<sup>1</sup> Al. Duțu. *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, cap. III, p. 215 – 288.

<sup>2</sup> D. Ghișe, P. Teodor. *Fragmentarium iluminist*. – Cluj, 1972, p. 18.

consideră că în prezent nu mai poate fi ocolită din realitățile noastre și existența unui preiluminism (sau iluminism timpuriu), acesta îndemnând la cuprinderea integrală a secolului al XVIII-lea în vasta mișcare de renaștere. De acum conceperea de către D. Cantemir a științei ca “făclie a adevărului” (“*Istoria ieroglifică*”), despre omul rațional și importanța rațiunii în cunoaștere (“*Divanul*”), despre universalitatea civilizației omenești (“*Hronicul*”) conturează vădit un spirit nou, o atitudine detașată de gândirea tradițională, prin care se alimentează iluminismul timpuriu din primele decenii ale secolului al XVIII-lea. De altfel, chiar în “*Descrierea Moldovei*” D. Cantemir singur a apreciat epoca sa (sec. XVII – încep. sec. XVIII) ca pe o perioadă de “trezire” la lumină prin cultură, opusă “barbariei” și “întunericului” medieval. El a sesizat necesitatea progresului culturii și civilizației ca factori ce determină înălțarea generală, noblețea unui popor.

Ideologia iluministă începe să domine însă la noi din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. În prima etapă iluminismul în Moldova este stăpînit de ideea difuzării cunoștințelor prin toate formele posibile. Specific rămîne totuși faptul că emanciparea de ignoranță se petrecea acum preponderent prin carte și școală, traducere sau compilație, imitație a manualelor, a lucrărilor autorilor din Occident, într-un cuvînt, prin modernizarea învățămîntului. Iluminismul din această perioadă, care a durat pînă spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea, era un iluminism mai mult de tip wolfian, deci de popularizare a raționalismului european, învățătura fiind socotită principalul mijloc de luminare, deșteptare a poporului. El este orientat acum spre construcția clădirii interne a omului, lumii lui cognitive. Alături de cărturarii greci activitatea de iluminare este susținută în această etapă și de moldovenii Amfilohie Hotiniul, Iacov Stamate, Ioan Cantacuzino, Mihail Strelbițchi (de origine polo-

nez, dar pentru serviciile aduse culturii moldovenești el este trecut, pe drept cuvânt, în rîndurile cărturarilor băștinași) etc.

Începînd cu ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și pînă în anii '30 ai secolului următor, se poate vorbi despre o nouă etapă în evoluția mișcării iluministe din Moldova, marcată prin creația iluministă propriu-zisă a cărturarilor moldoveni, precum și prin faptul că problema emancipării rațiunii este tot mai insistent îmbinată cu revendicări de ordin național și social, căpătînd forma unei critici aspre la adresa celor mai diverse instituții feudale. Ca reprezentanți tipici ai iluminismului din această etapă, cînd accentul începe să fie pus pe construcția clădirii exterioare a omului, pe refacerea orînduirii în care se afla, pot fi socotiți I. Tăutu, Gh. Asachi, A. Donici, C. Stamati etc.

Generația pașoptiștilor reprezintă și ultima etapă în dezvoltarea iluminismului moldovenesc. Pașoptiștii au avut o încredere totală în valoarea luminilor. Spre exemplu, Vasile Mălinescu (născut în Moldova, la Valea Seacă), un pașoptist “revoluționar de profesie” în “Flamura românilor” spunea cu toată claritatea că pentru biruință e necesar ca mai întîi “să ne spălăm armele” de neștiință, căci toate pierderile vin nu din “neputință”, ci din neștiință<sup>1</sup>. Pașoptiștii au fost însă și acei, care au abordat direct problema lichidării opresiunii, înțelegînd tot mai mult că libertățile sociale și naționale solicitate nu pot fi obținute numai prin educație și instruire, prin “reformele de sus”. Acestea trebuie cîștigate de popor prin el însuși. Fără a nega principiile iluminismului, acceptate în etapele anterioare, pașoptiștii le completează cu noi idei despre organizarea și mijloacele de refacere a societății. Maxima iluministă “luminează-te și vei putea” mulți din pașoptiști au îmbinat-o cu chemarea la revoluție. Noțiunile “*iluminist*” și “*revoluțio-*

---

<sup>1</sup> Vezi textul lucrării în: P. Cornea, M. Zamfir. Gîndirea românească în epoca pașoptistă, vol. 2, p. 241 – 243.

nar” nu sunt noțiuni incompatibile. “Contradicția” dintre iluminiști și revoluționari nu se referă la conținutul programelor lor, care erau dominate în esență de aceleași principii călăuzitoare, la strategie și scopuri, ci la mijloacele și tactica prin care vroiau să-și realizeze proiectele trasate. În baza acestor mijloace putem vorbi despre două orientări principale în mișcarea iluministă din Principate: 1) *orientarea moderată*, sau iluminismul reformist, reprezentanții căruia concepeau înnoirea societății numai prin culturalizarea ei, prin reformele venite din cercurile de sus; 2) *orientarea radicală*, sau iluminismul revoluționar, reprezentanții căruia au îmbinat conceptul fundamental al ideologiei iluministe – progresul prin cultură - cu apelul la răscoală. Drept temei teoretic pentru o astfel de îmbinare au servit teoriile “dreptului natural” și a “contractului social”, principiile cărora au fost împărtășite de adepții ambelor orientări.

Cele două orientări ale iluminismului românesc coexistau, se intercalau chiar din primele etape ale dezvoltării sale. Astfel, de acum în Școala ardeleană se conturează net două direcții: 1) cea moderată, reprezentată de Petru Maior și Samuel Micu și 2) cea radicală, care l-a avut ca discipol hotărît pe Ion Budai-Deleanu. Ideea obținerii dreptății printr-o răscoală a poporului este inserată și în lucrarea lui I. Tăutu “*Cuvînt al unui țăran către boieri*”.

Avînd drept obiective principale ale programului său lupta pentru lichidarea relațiilor feudale și emanciparea națională, reorganizarea burghezo-democratică a societății, pașoptismul a contopit în sine reformismul și revoluționarismul. Reformismul, caracteristic mai mult primelor două etape de dezvoltare a iluminismului, continuă prin Gheorghe Asachi, I. Heliade-Rădulescu, P. Poenariu etc. și după 1840, cînd încep să se manifeste activ revoluționarii. Aceștia (moldovenii A. Russo, V. Alecsandri, V. Mălinescu etc., muntenii N. Bălcescu,



C. Rossetti, transilvănenii S. Bărnăuțiu, G. Barițiu etc.) nu neagă moștenirea iluminiștilor reformiști, ci continuă dezideratele lor principale, ridicînd lupta pentru emanciparea națională și dreptate socială la o treaptă superioară.

Coexistența reformiștilor și revoluționarilor în cadrul pașoptismului, precum și în etapele mai timpurii ale mișcării iluministe a fost determinată de condițiile specifice de dezvoltare a Principatelor. Pășirea lor mai tîrzie pe făgașul relațiilor de piață a condus la reducerea duratei de evoluție de la o treaptă de dezvoltare la alta. Dacă Occidentul a avut nevoie pentru refacerea feudalismului de 4 – 6 secole, apoi la noi acest proces istoric a fost realizat în mai puțin de un secol. Intercalarea reformiștilor și revoluționarilor se explică, deci, prin accelerarea ritmurilor istoriei. După cum constata A. Russo, “în 16 ani, de la 1835 pînă la 1851, mai mult a trăit Moldova decît în cele cinci sute de ani istorici de la descălecarea lui Dragoș la 1359, pînă în zilele părinților noștri”<sup>1</sup>.

Intercalarea celor două generații de iluminiști a fost condiționată și de spiritul conciliator al burgheziei din Principate. Formată pe baza capitalului comercial și legată încă prin mii de fire de proprietatea moșierească, burghezia, cu toate că era nemulțumită de situația sa, totuși nu risca să se pronunțe pentru revendicări radicale. De cele mai multe ori, ea se mulțumește cu critica rînduielilor existente, încercînd să cultive relațiile de piață pe o cale pașnică și în alianță cu boierimea.

Coexistența reformiștilor și a radicalilor în mișcarea iluministă se datorește în mare parte și neomogenității sociale a acestei mișcări. Luminile au fost promovate în Principate atît de personalități provenite din rîndurile marii boierimi și a clerului, cît și de reprezentanți ai burgheziei și ai intelectualității modeste. Cei dintîi mizau, desigur, pe educație și instrui-

---

<sup>1</sup> A. Russo. Opere, p. 44, 64.

re, școli și cărți ca mijloace principale de propășire a popoului, pe când ceilalți aveau o opțiune mult mai fermă pentru ideile radicale.

Coexistența reformiștilor și a revoluționarilor în mișcarea iluministă poate fi explicată parțial și prin coexistența influențelor diferite, pe care le-au suportat părtașii ei. Influențele germane, de exemplu, atribuiău iluminismului un spirit moderat, pe cînd cele venite din Franța și Anglia îndemneau la acțiuni mai radicale.

Cele menționate ne permit a face concluzia, precum că pașoptismul în ambele ipostaze – moderată și radicală - nu contravine mișcării iluministe, ci continuă principiile ei fundamentale, îmbogățindu-le cu noi idei. Distanța care îi despărțea pe primii promotori ai luminilor de pașoptiști n-a împiedicat nicidecum ca și I. Văcărescu, G. Asachi etc. și V. Alecsandri, A. Russo, N. Bălcescu etc. să dorească în plan final înlăturarea rînduielilor feudale, a obscurantismului medieval, europenizarea țării, crearea unei culturi naționale, obținerea independenței. Pașoptismul ne apare ca expresie a unei noi etape în evoluția iluminismului din Moldova, Valahia și Transilvania.

După cum am văzut, termenul “pașoptism” este utilizat uneori numai în sensul de “democratism revoluționar”, ceea ce nu corespunde realității. Pașoptismul a îmbinat în componența sa cele mai diverse concepții. N-a existat o omogenitate nici chiar în cadrul aripei sale revoluționare. În dependență de reprezentarea intereselor anumitor clase, activiștii revoluționari s-au situat în fond pe pozițiile democratismului burghez și ale celui revoluționar. Iată de ce, chiar și termenul “pașoptism revoluționar” (cu atît mai mult termenul “pașoptism”) nu poate fi identificat cu termenul “democratism revoluționar”. Democratismul revoluționar a promovat interesele celei mai asuprite clase în feudalism – ale țărănimii, luptînd ferm pentru desființarea iobăgiei, pentru împrăștierea sătenilor.

Aceste idei – desființarea rînduieiilor feudale, împrumietărirea țaranilor – se conțin în scrierile multor militanți pașoptiști: N. Bălcescu, E. Murgu, A. Iancu, M. Kogălniceanu, Ion Ionescu de la Brad, A. Russo, V. Alecsandri, G. Barițiu, S. Bărnățiu, însă nu toți au fost democrați revoluționari. Democrații revoluționari concepeau înlăturarea rînduieiilor feudale și împrumietărirea țaranilor prin răscoala maselor. În lucrarea *“Reforma socială la români”*, N. Bălcescu se întreabă: “Cum ar fi putut poporul să iasă din starea sa grozavă... decît printr-o revoluție”. Ideea despre necesitatea revoluției populare o întîlnim la A. Russo, V. Alecsandri, E. Murgu etc. Eliberarea socială prin revoluția înfăptuită de popor este teza distinctivă și definitorie pentru democrații revoluționari. Ea nu trebuie confundată cu teza comună tuturor militanților de la 1848 – eliberare și apărare națională prin toate mijloacele, chiar și pe calea armelor, care nu implică însă o poziție democrat-revoluționară.

O altă trăsătură, caracteristică democraților revoluționari, ține de scopul luptei de eliberare socială și națională. Lupta antifeudală trebuie să încununeze, în concepția lor, cu instaurarea unei orînduiri democratice, populare, de cele mai multe ori în formă de republică. Republicanismul însă nu este definitoriu pentru poziția democrat-revoluționară, căci dacă un democrat revoluționar este republican, apoi nu orice republican este un democrat revoluționar. În cele din urmă, în calitate de caracteristici principale ale democraților revoluționari din țările române putem numi următoarele: 1) apărarea intereselor țărănimii, lupta pentru desființarea iobăgiei, pentru împrumietărirea țaranilor; 2) lupta pentru eliberarea națională; 3) revoluția înfăptuită de popor pentru cucerirea libertății sociale și naționale; 4) preconizarea unei orînduiri populare cu forma de stat de cele mai dese ori republicană.

Așadar, nu toți participanții la mișcarea din 1848 au fost

democrați revoluționari. O mare parte dintre ei s-au situat pe poziții democrat-burgheze. Democratismul burghez a fost unul dintre cele mai răspândite curente ideologice de la 1848, care a promovat interesele de clasă ale burgheziei. În cadrul lui s-au separat două tendințe principale:

- 1) democratismul burghez radical;
- 2) democratismul burghez moderat.

Reprezentanții radicali pledau pentru lichidarea totală a relațiilor feudale și a jugului străin, cereau egalitate în drepturi, măsuri pentru stimularea comerțului și a industriei, îmbunătățirea stării țăranului prin lichidarea șerbiei și împrăștierea lui (printre ei îi aflăm pe M. Kogălniceanu, G. Barițiu, S. Bărnuțiu, A. Laurian etc.). Dar toate aceste revendicări trebuiau realizate pe calea reformelor “de sus”, și nu prin revoluția populară. Chiar dacă unii cugetători vorbesc despre revoluție, ei nu se situează încă pe poziții democrat-revoluționare, deoarece revoluția este concepută ca o mișcare a junilor – singura clasă capabilă să realizeze transformări sociale (C. Rossetti, I. Brătianu), dar nu ca ridicare a maselor. Statul care urma să ia naștere după distrugerea absolutismului feudal trebuia să fie un stat burghez, și nu al poporului (ca la democrații revoluționari), întruchipat în forma republicii (C. Rossetti, S. Bărnuțiu, C. Bolliac) sau a monarhiei constituționale (M. Kogălniceanu, G. Barițiu).

Democratismul burghez moderat, sau liberalismul, și-a găsit o expresie vădită în opiniile lui I. H. Rădulescu, Gh. Asachi și alții, care s-au pronunțat pentru transformări sociale, pentru propășirea generală, dar în folosul tuturor claselor sociale și fără violență, fără zguduiri, chiar și fără uneltiri ale tinerilor dintre boieri. Democratismul burghez moderat accepta doar lupta de eliberare națională în formă violentă.

Așadar, iluminismul din Moldova a constituit o mișcare

culturală contradictorie, sub aspect ideologic neomogenă. Totodată, menționăm că neomogenitatea ideologică a fost caracteristică nu numai pentru iluminismul din țările române. După spusele lui Roland Mortier, filozofia Luminilor reprezintă în întregime spectacolul unei extraordinare diversități, în care opozițiile intelectuale și decalajele istorice creează un mozaic de o uimitoare complexitate: liberali, revoluționari, adepți ai despotismului luminat se învecinează în mod bizar, la fel atei, dești și credincioși<sup>1</sup>.

#### § 4. Ionică Tăutu

Purtătorul de cuvânt al iluminismului din Moldova, ce-și “așteaptă încă recunoștința și răsplata istoriei”<sup>2</sup>, I. Tăutu (1795–1830) s-a născut la Cerchejeni, județul Botoșani. Era fiul lui Gheorghe Tăutu și nepot al vornicului Tăutu. A lucrat în calitate de hotarnic, fiind ridicat mai apoi în micul rang boieresc de căminar. Tot în acest an este trimis la Țarigrad (Istanbul) în calitate de secretar la rezidența diplomatică a Moldovei. Cunoștea limbile franceză, greacă, turcă, avînd și o cultură sistematică, formată prin bogatele lecturi din lucrările lui Platon, Aristotel, Volney, Locke, Leibniz, Montesquieu, Voltaire, J.-J. Rousseau și ale altor gânditori europeni.

I. Tăutu a fost preocupat mai mult de rezolvarea problemelor stringente din societatea moldovenească de la începutul secolului al XIX-lea, opera sa constituind în esență o filozofie socială. Printre lucrările cele mai importante sub acest aspect pot fi menționate: “*Socotinți*” asupra meșteșugului ocîrmuirii (sau Zidire politicii întemeiată pe fizica omului); *Strigare norodului Moldavii cătră boierii pribejiți și cătră Mitropoli-*

---

<sup>1</sup> Roland Mortier. Unite et diversite des Lumiers en Europe Occidentale, p. 147 – 157.

<sup>2</sup> A. Russo. Opere. – Chișinău, 1989, p. 136.

*tul; Scrisoare-pamflet împotriva marilor boieri moldoveni refugiați la Cernăuți; Scrisoare către Theodor Balș, marele postelnic al Moldovei, despre temeierile politicii; Frate moldovene; Scrisoare către unchiul său Ilie Ilschi; Candidatura la tronul Moldovei; Starea jalnică a Moldovei și pricinile istorice ale acestei stări etc.*

Cugetările lui I. Tăutu despre societate cuprind idei referitoare la geneza și caracterul schimbărilor ei, la relațiile dintre diferite structuri sociale, la renaștere și progres, la metodele și căile modernizării etc. Drept temei raționalist pentru explicarea problemelor apariției societății și a statului i-au servit teoriile dreptului natural și a contractului social. Societatea, statul, “țara”, odată apărute, se află, ca și natura, în continuă transformare. Căutînd să determine sensul și direcția acestor transformări, I. Tăutu împărtășea parțial principiile teoriei “vîrstelor”. El împarte istoria societății moldovenești în epoci, “vremi de aur” și epoci amare, negre, făcînd concluzia că lumea prezentă nu este mai fericită decît cea precedentă. Prin promovarea teoriei vîrstelor I. Tăutu urmărea să scoată în vileag starea de decadență, în special din epoca fanariotă, socotită ca una dintre cele mai nefirești pentru poporul român. Cu toate acestea, el vedea cauza principală a degradării statului moldav în factori de ordin intern (în introducerea șerbiei), iar responsabili de toate nenorocirile îi considera pe boierii autohtoni imigranți, corupți, trădători.

I. Tăutu a criticat întreaga realitate socială a Moldovei, manifestînd profundă compasiune față de soarta țăranilor, care erau “raiaua împăratului”, făceau numai ei singuri “birul și harvalele”. E necesar de menționat, însă, că chiar dacă se făceau preîntîmpinări la adresa celor “de sus”, căci de “se strică temelia degrabă se strică și casa”, totuși în problema raporturilor dintre boierime și țăranime Tăutu n-a depășit cadrul intereselor micii boierimi. Drept confirmare poate servi

însuși Proiectul său de Constituție, care, după spusele lui A. Russo, “tace cu totul în privința sătenilor”<sup>1</sup>, recunoscând pământul proprietate deplină a moșierilor.

Cercetarea și descrierea prin cele mai vii culori a stării de decadentă din epoca fanariotă avea ca scop îndemnul la lupta pentru reorganizarea vieții țării. Ideea de progres, optimismul social sunt exprimate evident în mai multe lucrări. I. Tăutu era convins că orice stat, orice societate trece prin trei trepte de dezvoltare: 1) când unui stat îi lipsesc definitiv pravilele și regulile, adică “temeiurile pe care trebuie să fie zidită a sa administrație din launtru”; 2) când “pravilele și regulamentele statului sunt învechite... nepotrivite cu starea vremii de față” și împing societatea “în crislul boalii”; 3) când sunt așezate toate “temeiurile necesare societății, iar calea tuturor treburilor statului este hotărâtă de pravili ținute”<sup>2</sup>. Or, dezvoltarea societății, în opinia lui I. Tăutu, reprezintă un proces contradictoriu, cu multe întoarceri înapoi, decăderi, dar orientat în plan final de la inferior la superior.

Meditînd asupra problemelor organizării statale, I. Tăutu considera în spirit iluminist că pentru rezolvarea lor cu succes e necesar mai întîi să se elaboreze o teorie, o “știință politică”, care ar dezvoltui “meșteșugul de a ocîrmi statul (țara)”. Dominat de această idee, el scrie un *Tratat de politică* (“Socotinți” asupra meșteșugului ocîrmuirii), avînd ca izvor de inspirație în rezolvarea problemelor abordate tradițiile poporului român, lucrările lui Platon (“De republica”), Montesquieu, Mirabeau, Locke, Newton și ale altor autorități din epoca Luminilor. Convins, asemenea iluminiștilor newtonieni, că lumea toată, inclusiv societatea și statul, nu este decît “o mașină mare”, care urmează aceluiași pravile ale firii, I. Tăutu opinează îndeosebi asupra finalității acțiunii

---

<sup>1</sup> A. Russo. Opere, p. 144.

<sup>2</sup> I. Tăutu. Scrieri social-politice. –București 1974, p. 283.

legilor naturii, care “este păstrarea și temeiul, cumpăna”, căci îndată ce “cumpăna” va fi distrusă “mahina va cădea în hrentuire”. Or, cu tot caracterul complicat, “teoria ocîrmuirii” trebuie să țintească “păstrarea vieții popoarelor, buneii lor petreceri”. Iată de ce, în opinia lui I. Tăutu, nu orice “hotarnic” poate să se ocupe de “știința politicii”, ci numai înțelepții, cei ce cunosc profund “pravilile firii omului”, lucru negreșit înțeles de Platon cînd a zis: “Atunci vor fi fericite noroadele, cînd filozofii vor fi împărați ori împărații vor fi filozofi”<sup>1</sup>.

Elaborarea și cunoașterea teoriei ocîrmuirii reprezintă, în viziunea lui I. Tăutu, condiția primordială a unui sistem ideal de guvernare. Dat fiind faptul, însă, că gradul de civilizație, condițiile (istorice, geografice etc.) de existență a popoarelor sunt diferite, I. Tăutu conchide, asemenea lui Montesquieu, că formele de guvernămînt nu pot fi pretutindeni identice. El delimitează șapte tipuri de ocîrmuire (“democrație, aristocrație, monarhie, despotism, monarho-reprezentativă, teocrație, ohlarhie”), care, de fapt, pot fi reduse la trei: republică, aristocrație și monarhie. Constatînd că Moldova se află pe a doua treaptă de dezvoltare economică, politică și culturală, adică este asemenea unei grădini învechite și părăsite, I. Tăutu considera că forma de cîrmuire necesară ei pentru etapa respectivă este monarhia, “domnia”. Simpatiile lui I. Tăutu erau orientate spre “monarhia regulată” sau constituțională. În opinia sa, țara va putea fi scoasă din impas numai de un domn înzestrat cu o vastă pregătire teoretică și practică în meșteșugul cîrmuirii, cu “științi” și “temeiurile moralului” și care va domni asupra unui popor luminat. Cultura constituie, deci, factorul decisiv al progresului societății.

Pentru a evita posibilele excese de putere, I. Tăutu insista ca puterea domnitorului să fie bazată pe lege și limitată de aceasta. Legile, în opinia lui I. Tăutu, devin o întruchipare a

---

<sup>1</sup> I. Tăutu. Scrieri social-politice, p. 191.



spiritului rațional. Ele reprezintă anumite raporturi ce rezultă din natura lucrurilor. Prin urmare, legile societății nu pot avea un caracter stabil și general ce ar permite să fie aplicate în același fel în orice epocă și în orice mediu.

Legile sunt produsul unor condiții socio-istorice și geografice bine determinate, de aceea numai o legislație, reieșită din realitățile concrete de existență a poporului nostru, va putea duce la rezultate cu adevărat binefăcătoare. Pornind de la acest adevăr, I. Tăutu convingea, chiar în condițiile funcționării “codului Calimah”, că “noi avem trebuință de pravile”, că reorganizarea statală a Moldovei trebuie să înceapă cu introducerea unui larg cadru juridic, unei Constituții. Împreună cu Andronache Donici el participă activ la introducerea Proiectului de Constituție a cărvunurilor (1822), care prevedea instituirea unui stat parlamentar, iar parlamentul să fie numit “Sfatul țării” sau “Sfatul obștesc”.

Cadrul problematicii direct legate de necesitățile societății moldovenești este depășit de I. Tăutu doar în două lucrări – *“Moartea nu este decât desfacire materiei”* și *“Cercare împotriva deiștilor și materialiştilor”* – în care, concomitent cu dezvoltarea învățaturii creștine despre moarte, înviere și existența lui Dumnezeu, se face și o demonstrație amplă a deosebirii dintre om și animal.

În imaginația lui I. Tăutu omul apare ca cea mai perfectă și supremă creatură a lui Dumnezeu, stăpîn și “dascăl” peste toată natura. Aceasta se datorează mai întîi faptului că, spre deosebire de toate celelalte ființe, el este “mai simțitor”, este înzestrat cu rațiune, cu “minte”, numită adesea și suflet<sup>1</sup>.

I. Tăutu evidențiază cinci capacități sau putințe ale minții (sufletului), care delimitează omul de dobitoc: percepția, gîndirea, memoria, voința și reflecția.

---

<sup>1</sup> I. Tăutu. Scrieri social-politice, p. 231.

Chiar dacă animalele posedă unele elemente de asemenea însușiri, ele niciodată nu vor atinge forța lucrătoare, realizată de “putințele minții” în om, în special, prin cele cinci operații “prisne”: “alăturare”, “deosebire”, “cunoștință”, “giudecare”, “pricepere”. Putințele minții omului îi permit să efectueze diverse operații (de “scădere”, “obștire”, “despărțire” și “împreunare”) nu numai asupra lucrurilor, ci și asupra ideilor – capacitate, de care dobitoacele nu ne dau nici un semn<sup>1</sup>.

Printre însușirile, proprii numai omului, I. Tăutu enumeră de asemenea conștiința de sine (“omul se giudecă pre sine, știe că trăiește, știe că are a muri” etc.), vorbirea, iubirea de cinste, de slobozenie, puțința de a urma exemplul bun, de a povățui unii pe alții, de a câștiga ideea de Dumnezeu. Stabilind în plan final 14 deosebiri între om și animal, I. Tăutu conchide că omul trăiește într-o “soțietate” cu totul deosebită de cea a dobitoacelor. Aceasta nu înseamnă, însă, că cele două lumi sunt separate printr-un zid de netrecut, căci omul și dobitoacele au și “putințe” comune, precum cele cinci simțuri, foamea, somnul, mișcarea, instinctul apărării etc., ori acele activități, înclinații ce țin de necesitățile trupești, sunt dirijate de “pravilile firii”, de “iconomia animală” și servesc spre păstrarea ființei lor în “lumea fizicească”. Dacă însă dobitoacele stau numai în “lumea fizicească”, apoi omul iese din această lume și intră în “lumea minții”. Omul, în opinia lui I. Tăutu, este “un amfibiu”, posedă o natură dublă. Prin trup el locuiește în “lumea fizicească”, iar prin rațiune – în “lumea minții”, lumea civilizației, realizărilor culturale, care constituie adevărata lui “pomăzuire”, îl face “o ființă

---

<sup>1</sup> I. Tăutu. Scrieri social-politice, p. 234.

priviligheată”<sup>1</sup>.

Omul este alcătuit, în opinia lui I. Tăutu, din două începuturi deosebite – din “materie și nematerie”. El neagă cu toată fermitatea teza materialiştilor, precum că gândul “ar fi o ispravă a materiei”, sprijinindu-se pe argumentele celor mai mari filozofi, care “se nasc a dovedi că materia nu poate gândi și că simțirile, putințele, lucrările cele prisne și cele alcătuite a minții nu pot fi decît a unei ființi nematerialnice”<sup>2</sup>. Dacă mintea ar fi materie, atunci cum ar avea omul ideea de Dumnezeu, care este nematerie. E știut doar că “materia nu poate lua tipăririle nematerialnicimii”. Iată de ce, urmînd tezele materialiştilor, nicicînd nu vom putea avea ideea de Dumnezeu și de “lucrările ce se nasc metafizicești pentru a lor nematerialnicime”<sup>3</sup>. Prin “lucrările cele alcătuite a minții” omul intră în sfera entităților, în cercetarea atributelor dumnezeiești și a “pravililor firii”, dar pînă la un anumit hotar, pînă la care îi este dat să ajungă. Prin urmare, posibilitățile de cunoaștere a rațiunii umane, în opinia lui I. Tăutu, sunt limitate de voia Ziditorului.

Inspirat din operele gânditorilor antici, dar mai ales din cele ale gânditorilor francezi din secolul al XVIII-lea, I. Tăutu s-a angajat în polemica timpului cu privire la structurile social-politice, sistemele de guvernămînt, considerînd că pentru regenerarea țării este necesară înfăptuirea unor transformări radicale în toate sferele vieții: economică, politică, juridică, culturală. El se află printre cei ce au deschis Moldovei “secolul Luminilor”, secolul emancipării politice, sociale și spirituale.

---

<sup>1</sup> I. Tăutu. Scrieri social-politice, p. 238, 239.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 242.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 243.

## § 5. Gheorghe Asachi

Gh. Asachi (1788–1869) s-a născut în târgușorul Herța din nordul Moldovei (astăzi regiunea Cernăuți). După ce absolveste colegiul din Lvov, învață la facultatea de filozofie a Universității de aici, unde studiază fizica, matematica, geografia, logica, istoria naturală, metafizica etc. În 1805 Asachi își continuă studiile la Universitatea din Viena. Aici frecvențează cursurile celebrului savant T. Burg, perfecționându-și cunoștințele matematice și astronomice.

În vara anului 1808 Gh. Asachi pleacă la Roma, unde se ocupă în mod special de studierea literaturii epocii Renașterii, literaturii clasice, iluministe, preromantice și romantice.

La 30 august 1812 Gh. Asachi se întoarce în Moldova, pe care o găsește înjumătățită de Rusia. Începând cu anul 1813 desfășoară un șir de inițiative importante, mai cu seamă în viața culturală a țării: înființează școli, editează ziare, organizează teatrul național etc. În 1827 Gh. Asachi este numit referendar al Epitropiei învățăturilor publice.

Promotor insistent al ideologiei iluministe, Gh. Asachi condamnă un șir de aspecte detestabile ale orînduirii feudale: abuzurile celor bogați, deșertăciunea, vanitatea, intriga ce domneau în rîndurile clasei dominante, caracterul despotic al judecătoriei, căreia îi revenea rolul de “al treilea tălharu” și multe altele.

Demascînd nedreptățile sociale și revoltîndu-se de faptul că “unul sugerează numai miere, altul roade numai os”, Gh. Asachi ia apărarea celor săraci, care “...de cînd s-au născut rele numai au văzut”<sup>1</sup>. Cauza acestei situații grele a maselor trudi-toare, în primul rînd a țărănimii, el a văzut-o în prestațiile feudale istovitoare, în samavolnicia boierilor, încasatorilor de impozite (a vătafilor, joldanarilor).

---

<sup>1</sup> Gh. Asachi. Opere. – Chișinău, 1979, p. 160.

Poziția ostilă a lui Gh. Asachi față de șerbie se conturează și din lucrările consacrate eliberării țiganilor. Condamnând deschis pe domnitorii care “dispoza cu țigani după voia lor și-i dăruia mănăstirilor și boierilor cu drept de a-i pute înstrăina și vinde ca o proprietate”, el a salutat în 1844 eliberarea țiganilor robi de pe moșiile statului și ale mănăstirilor, iar în 1855 eliberarea țiganilor boierești. În oda “*La moldoveni. În ocazia emancipării țiganilor*” Asachi caracterizează aceste evenimente ca “zi ferice și strălucită, în care sclavii s-au eliberat”<sup>1</sup>.

O atitudine compătimitoare a luat Gh. Asachi și față de situația înrobitoare a negrilor, care se “vindeau ca orice produs”, puteau fi schimbați “pe rom și jucării”. Cauza apariției comerțului cu robii negri el o explică prin goana după bogății, “cruzimea, cu care spaniolii, aprinși de setea aurului, au urmat la aflarea Americii”<sup>2</sup>.

Țăranii, masele truditoare erau considerate de către Gh. Asachi temelia vieții sociale. Cei bogați și cei săraci, menționa gînditorul, sunt egali în fața morții, dar nu și în fața istoriei. Prin munca țăranilor, “celor ce n-au decît cenușă-n vatră”, se creează bunurile materiale, afirmă Gh. Asachi în “*Elegie scrisă pe ținterimul unui sat*”:

*“O, voi! Care n-aveți stimă pentru omul umilit,  
Nobili plini de fantazie, mîndri-n titlul ruginit,  
De ce-n ură aveți săteanul? Cînd a frunții lui sudoare  
A produs mărirea voastră, ș-avuțiilor odoare?”*

Calea principală de înlăturare a nedreptăților sociale Gh. Asachi a văzut-o în umanismul clasei dominante, de aceea a apelat la rațiunea și simțurile acesteia, îndemnînd-o să devină virtuoaasă. Meditațiile cu privire la organizarea statală

---

<sup>1</sup> Gh. Asachi. Opere. – București, 1973, p. 434.

<sup>2</sup> Albina românească.– 1832.– Nr. 14.

au fost orientate spre admiterea monarhiei constituționale cu un domn luminat în frunte care își realizează puterea în limitele prescrise de lege. Drept exemple de domnitori luminați au fost menționați unii dintre strămoșii noștri, precum era “înțeleptul Alexandru, Ștefan fulger între arme!”, “evghenia cărora se razămă în paza legii, în credință”. Gh. Asachi era încântat și de “înalta genie, curajul și neobosita sîrguință” a împăratului Petru I, “cu drept numit cel Mare”, care “mult au luptat cu ideile ruginite a rosienilor de atuncea, pînă i-au dus la cunoștința adevăratului bine al patriei”<sup>1</sup>. Pentru Gh. Asachi domnitorii luminați trebuiau să fie adevărați filozofi și buni lucrători pe tron. Sub influența teoriei “contractului social” și a “dreptului natural” el consideră că “suveranii” n-au uzurpat puterea, dar au căpătat-o prin acordul întregului popor cu scopul de a păstra unitatea acesteia, în unitate fiind puterea unei nații. Manifestînd un profund respect față de “lege”, Gh. Asachi era convins că puterea monarhului luminat trebuie să fie limitată de aceasta. Fericirea, înflorirea țării, afirmă el în poezia “*La moldoveni*”, poate fi obținută numai “cînd ne-a fi temei și cîrmă, sub un domn bun, înțelept, Legea, Patria, Unirea și un cuget clar și drept”. Meditațiile lui Gh. Asachi asupra organizării statale au fost orientate spre admiterea monarhiei constituționale, aspirație generată în mare parte de operele filozofului francez Montesquieu. Nu întîmplător acesta este redat în articolul “*Omul literat*” drept un apărător al “dritului omenirii”.

Criticînd laturile detestabile ale orînduirii feudale, Gh. Asachi spera să schimbe situația existentă pe calea reformelor pașnice, înfăptuite de domnitorii luminați. Iată de ce a condamnat evenimentele revoluționare din 1848 din Moldova, acestea fiind clasificate drept “uneltire a cîțiva

---

<sup>1</sup> Gh. Asachi. Opere. – Chișinău, 1979, p. 361.

tinere dintre boieri care, pilduindu-se de cugetări vrednice de osîndă, s-au fost abătut de la datoria ce o au către Ocîrmuire”<sup>1</sup>. Revoluția, în concepția lui Asachi, este identică cu o furtună puternică ce prevestește distrugerea, pieirea țării. “Lumea dreptății și a rațiunii” poate fi instaurată, după el, numai prin mijloace iluministe.

Gh. Asachi deducea progresul societății din progresul rațiunii umane, moralei, culturii, afirmînd că “din răspîndirea luminilor și a cunoștințelor pozitive se nasc rezultate binefăcătoare”<sup>2</sup>. Asemenea lui Montesquieu, el a văzut izvorul măreției Romei în virtutea sfîntă a romanilor, iar cauza decăderii – în pierderea de către romani a acestei calități. “Corumperea moralului, neglijarea disciplinei militare, mania disputelor teologice” au constituit cauza principală ce a dus și “imperiuul Bizanțului la agonia sa”<sup>3</sup>.

Gh. Asachi nu s-a limitat însă numai la evidențierea factorilor spirituali ai progresului social – răspîndirea cunoștințelor și starea moralei. El a acordat o importanță colosală și dezvoltării industriei în prosperarea societății. Manifestînd un interes viu față de această ramură a economiei, Gh. Asachi înființează în 1813 cursul de ingineri hotarnici, deschide în 1841 la Cețașua, lângă Piatra-Neamț, prima fabrică de hîrtie din Moldova, inaugurează (1841) prima școală de arte și meșteșuguri la Iași, scopul căreia era de “a da fiilor de orășeni o educație industrială”. Viitorul Moldovei apare în imaginea gînditorului ca epoca căilor aeriene, mașinilor, electricității etc. În poezia “*Vaporul pe Dunăre*” Gh. Asachi a inserat ideea că dezvoltarea tehnicii, industriei “ni-aduce unelte practice pentru cultură”, iar “aceste nația vor să reforme”:

---

<sup>1</sup> Albina românească.– 1848.– Nr. 27.

<sup>2</sup> Gh. Asachi. Opere. – Chișinău, p. 369.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 232.

*“Trezivor spiritul  
Ce încă doarme  
Prin zel și industrie  
Vor-navușio  
Și prin luminile  
Vor fericio”<sup>1</sup>.*

Astfel, toate aspectele progresului aveau în concepția iluministului funcții bine determinate.

O atenție deosebită a acordat Gh. Asachi cercetării căilor de formare a omului solicitat de noua societate burgheză, evidențiind ca principale școlile, instruirea, educația. Încrederea nemărginită în forța transformatoare a educației străbate întregul program iluminist al gânditorului. La baza concepției sale despre educație au fost puse principiile dreptului natural, conform căruia toți oamenii sunt înzestrați de la natură cu aceleași capacități. Asemenea lui Locke și Rousseau, el afirmă că prin firea sa omul este o ființă bună: “Simbolul lui este dulcețaa și blîndețile mielului, curățenia inimii; nevinovăția minții aburează din fizionomia sa; patimile dormitează încă în fundul sufletului său”<sup>2</sup>. Omul degradează, după părerea lui Gh. Asachi, nu din cauza naturii sale, ci a mediului în care trăiește, căci “sămînța cît de bună, căzînd pre petros pămînt...va da poame-amare, umbre și uitat mormînt”. Dacă nașterea copiilor se datorește părinților, menționa Gh. Asachi, apoi adevărata lor viață se datorește instruirii și educației. Anume prin educație omul se deosebește de animal.

Principala instituție de instruire și educație trebuie să fie școala de stat. Învățămîntul trebuie să fie sistematic, să se înfăptuiască pe “a sa teorie și ale sale reguli”. De aceea e

---

<sup>1</sup> Gh. Asachi. Opere. – București, p. 135.

<sup>2</sup> Calendar pentru români pe anul 1848, p. 45.



necesar ca de organizarea lui să se ocupe conducătorii statului, și nu persoane particulare. Dar Gh. Asachi n-a ignorat nici rolul educației în familie.

El era conștient de faptul că acest proces începe odată cu nașterea copilului, de aceea considera că părinții sunt “cei întâi învățători ai lui”. În același timp Gh. Asachi remarcă și un șir de vicii ale învățămîntului casnic, mai ales în cercurile aristocratice, pe care le-a criticat: caracterul superficial, izolarea de necesitățile practice etc.

O trăsătură caracteristică pentru întreaga concepție iluministă a lui Gh. Asachi a fost ideea umanistă despre caracterul popular al educației. El insista ca instruirea publică să fie răspîndită asupra tuturor membrilor societății, căci oameni talentați sunt și în rîndurile maselor truditoare, dar ei nu pot să-și dezvolte capacitățile din cauza sărăciei. “Nu numai judecători, avocați și filologi se cer să fie oameni învățați și cinstiți într-un stat, căci nu numai ei au drepturi de societate, dar și masa întregă a poporului și a cetățenilor trebuie să apuce făclia luminii, căci și neguțătorul, și meșterul și slujitorul și cel mai de pe urmă au dreptul a fi oameni luminați, căci fiecare dintr-înșii slujesc patriei”<sup>1</sup>. De acest principiu democratic Gh. Asachi s-a condus în întreaga sa activitate de organizare a învățămîntului în Moldova. Astfel, depășind prevederile Regulamentului Organic, care intenționa să înființeze pe lângă Gimnaziul Vasilian un internat numai pentru fiii dregătorilor și boierilor, el a organizat și un internat cu stipendiați\*, unde erau primiți și copiii din păturile mai sărace.

Gh. Asachi a depus eforturi colosale în vederea organizării unui sistem de învățămînt nou în Moldova, de tip euro-

---

<sup>1</sup> Foaie pentru minte, inimă și literatură.– 1847– Nr. 24, p. 189.

\* Studenți săraci care primeau un ajutor bănesc.

pean. După cum s-a menționat, în 1813 el a înființat cursuri de ingineri hotarnici pe lângă Academia domnească, în cadrul căreia se studia mai cu seamă matematica, geodezia și arhitectura. În 1820 se ocupă de reorganizarea seminarului de la Socola, în care, pe lângă teologie, urmau să fie studiate în limba română logica, filozofia, geografia, gramatica, retorica și poetica, istoria naturală. Mai târziu (1828) întemeiază la mănăstirea Trei Ierarhi o școală normală și Gimnaziul Vasilian, deschide școli ținutale (1832), care au contribuit esențial la răspândirea științei de carte în rîndurile tinerilor de toate stările. În 1834 Asachi deschide pe lângă mănăstirea Sf. Ilie prima școală de fete din Moldova, în cadrul căreia se învățau în limba română “citirea, scrierea, catehismul, aritmetica” și lucrul manual, necesar în gospodăria casnică. El este inițiatorul și organizatorul școlii de arte și meșteșuguri, iar la 16 iunie inaugurează la Iași Academia Mihăileană, concepută ca o “sistemă de învățatură publică înlesnitoare potrivit cu gradul iluminării Europei”.

În scopul iluminării maselor Gh. Asachi a folosit eficient presa. La 1 iunie 1829 el editează prima foaie periodică din Moldova – gazeta politico-literară “Albina românească”, ce a apărut cu un șir de suplimente pînă la 2 ianuarie 1850, fiind apoi înlocuită cu “Gazeta de Moldova”, “Patria” etc. Prin intermediul periodicelor sale Gh. Asachi a răspîndit în masele largi, în modul cel mai “înțelegătoriu”, cunoștințe din cele mai diverse domenii ale vieții. M. Kogălniceanu scria în 1855 despre “Albina românească” a lui Gh. Asachi și “Curierul” lui Eliade: “Curierul” și “Albina” au răspîndit, în starea de mijloc mai ales, mai multe idei, mai multe nobile credințe, mai multă învățatură decît înseși școlile naționale”<sup>1</sup>.

Progresul prin cultură înseamnă pentru Asachi în primul rînd organizarea unui sistem de învățămînt liber de caracter

---

<sup>1</sup> România literară.– 1855.– Nr. 4.

scolastic și legat de necesitățile practice. În toate școlile înființate el a acordat o deosebită atenție, așa precum o cerea epoca Luminilor, pregătirii intelectuale – “*cultivării minții*” oamenilor în corespundere cu cerințele reale ale societății moldovenești, cu “folositoare științe”: de a forma “oameni practici, folositori sieși și patriei, adeca: negoțitori, vătavi și secretari, toți buni și harnici în ramurile lor”<sup>1</sup>.

Învățământul, instruirea erau concepute de Gh. Asachi ca principalul mijloc de educare morală a copiilor: “Înțelepciunea duce la templul virtuții”, “reformarea învățăturilor publice...un singur mijloc de mîntuire morală”<sup>2</sup>. Educația morală, sau “*cultivarea inimii*”, în concepția lui Gh. Asachi, este de aceeași importanță ca și cea intelectuală și se desfășoară concomitent cu aceasta. “Cultivarea inimii” urmărește scopul formării calităților morale care-l fac pe om patriot, cetățean conștient, cinstit, devotat țării sale.

În activitatea iluministă a lui Gh. Asachi un loc însemnat îi revine problemei învățământului în limba națională. Gînditorul moldovean vedea calea de dezvoltare a limbii naționale în folosirea ei pe larg în toate domeniile vieții spirituale, mai ales în învățămînt. “Limba noastră, - *spunea Gh. Asachi*, - nu este pentru altă pricină astăzi rămasă atît de înapoi, fără numai că au zăcut aruncată din întrebuintărea literară, atît din cele politice și bisericești, cît și în școale... și de asemenea va pătimi și de acum înainte, dacă s-ar îngădui unei alteia să-i răpească științele din rostul ei și tot să se ție ferecată în obezile barbarismului, de care nu se va putea scăpa, fără numai făcîndu-se organ al științelor și învățaturii”<sup>3</sup>.

Convins de faptul că “nici un lucru nu interesează îndeob-

---

<sup>1</sup> Albina românească.– 1846.– Nr. 83.

<sup>2</sup> Albina românească.1835.– Nr. 48 /;– 1848.– Nr. 6.

<sup>3</sup> N. C. Enescu. Gh. Asachi, organizatorul școlilor naționale din Moldova. – București, 1962.

ște o nație ca limba, avînd asupra ei drept de proprietate pînă și acia carii nu au altă nimic”, că “instrucția publică spre a putea civiliza un popor, răspîndind cunoștințele folositoare tuturor claselor societății, trebuie să fie în limba poporului”, Gh. Asachi a reușit să obțină prin “Organicescul Reglament”<sup>\*</sup> (cap. IX, § 357) introducerea limbii materne în școlile de toate treptele.

Preocupat preponderent de organizarea învățămîntului și de activitatea literară, domeniul reflexiei filozofice nu apare la Asachi ca distinct. Totuși modestele încercări de acest gen ne mărturisesc că el cunoștea învățăturile gînditorilor antici: Socrate (“prinț al filozofilor antici”), Platon (“sistema academică”), Aristotel (“sistema peripatetică”), Pitagora (“metempsicoza”), Seneca, Plutarh etc. Opiniile lui Asachi s-au format de asemenea sub influența învățăturii lui Condillac, A. Pope, Wolff, J.–J. Rousseau, Montesquieu, Locke, Lomonosov etc. Meditațiile referitoare la unele probleme cosmologice și ontologice îmbină deismul cu elemente de materialism. Divinitatea, exercitîndu-și funcția de creator, mai departe nu intervine în fenomenele naturii. Natura se dezvoltă după legile sale proprii.

Prin materie Gh. Asachi înțelegea “corpurile aflătoare în giurul nostru”, care există în două forme principale, în “două clase de căpetenie”: “1 – corpurile ponderabile (acele grele), precum mineralul, lemnul, aerul etc.”, și “2 – corpurile neponderabile (fără greutate), precum focul, lumina, elementele electricității și magnetismul etc.”

Cele mai mici părțile “de care se compun corpurile și care uneori se pot deosebi numai prin microscop” sunt numite de Gh. Asachi molecule. Moleculele se supun legilor mecanicii, mai ales “la două legi foarte asemănătoare, care sunt

---

<sup>\*</sup> În 1829 Gh. Asachi este în calitate de secretar al comitetului la secția moldovenească pentru elaborarea Regulamentului Organic – lege constituțională pusă în aplicare în Moldova în 1832.

atragera și respingerea”.

O proprietate inerentă a fenomenelor naturii și umanității este mișcarea. “Din cercetarea firii, - *spune Gh. Asachi* în articolul “*Epoha de față*”, - se vede că toate înaintează”. El a susținut ideea infinității în spațiu și în timp a naturii: “Privind la a ei nemărginire nu se poate zice unde se începe nici unde se încheie”<sup>1</sup>.

Ideile lansate de Gh. Asachi în domeniul cunoașterii erau axate pe teza materialist-senzualistă a filozofului englez Locke “Nimic nu este în intelect, care să nu fi fost mai întâi în simțuri”. Izvorul cunoașterii pentru el este lumea obiectivă, care acționează asupra organelor de simț. Chiar și “poezia, ce este produsul cel mai ales al cugetării”, este “înălțată prin simțire”<sup>2</sup>.

Asemenea iluminiștilor din Occident, Gh. Asachi a proclamat veracitatea cunoștințelor științifice. Profunda încredere în valoarea științei a exprimat-o în articolul “*Epoha de față*”, fiind convins că cu dezvoltarea furtunoasă a științei totul va fi realizabil chiar “putea-se-va face ploaie sau putea-se-vor împiedica puhoaiile”.

În spirit iluminist Gh. Asachi atribuie o importanță deosebită în procesul cunoașterii ipotezelor, în special ipotezei cosmogonice Kant-Laplace, care avea un profund caracter anti-creaționist. “La acestea și alte mult sau mai puțin nimerite ipotezuri asupra miezului și a închipuirii pământului nostru – *scria Asachi* – au putut da pricină starea lui însăși, care înfățișează zilnice schimbări de mai înainte și risipiri”<sup>3</sup>.

În cadrul opiniilor iluministe se înscrie și valoroasa idee despre legătura dintre psihic și fiziologic (reluată mai târziu

---

<sup>1</sup> *Gh. Asachi*. Opere. – București, p. 508.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>3</sup> *Albina românească*. – 1830. – Nr. 2, p. 7.

de V. Conta în tezele despre cele două tipuri de “întipărituri”): “...creierul, unul din organele trupului și instrumentul văzut al cugetărilor, se află modificat și foarte mult înrîurit prin organele ce-l întovărășesc și care-l ajutoră”<sup>1</sup>. Cu toate acestea, în timp ce “cultivarea” minții trebuia să fie fondată, în opinia lui Gh. Asachi, pe explicarea firească, științifică a fenomenelor lumii, “cultivarea inimii” (morală) se cerea să fie axată pe prescripțiile religiei creștine. Religia urma să fie considerată drept un suport moral pentru întreaga activitate umană.

Opera lui Gh. Asachi este pătrunsă completamente de o adevărată dragoste față de poporul său, față de patria sa. Concomitent, el îndemna în “*Iubirea de patrie*” să fim drepti și în privința altor nații, căci “natura urzind feliuritele clime au urzit și feliuritele rase de popoare, și din acest adevăr se încheie frumusețea răspînditei familii omenеști”<sup>2</sup>. Or, promovarea principiilor dreptului natural îl conduc pe Gh. Asachi la generoasa idee a egalității naționale. El era ferm convins că numai cultivînd “sentimentele” tuturor popoarelor ele nu vor ajunge a fi vătămătoare, că aceasta este calea cea mai sigură de dezrădăcinare a războaielor și menținere a păcii. Propășirea popoarelor, în opinia lui Gh. Asachi, poate avea loc numai în condițiile păcii. Gh. Asachi rămîne pentru noi unul dintre primii iluminiști români de seamă, unul din iluștrii întemeietori ai culturii române moderne. Prin inițiativele realizate el a contribuit la renașterea noastră națională, la deschiderea Moldovei spre spiritualitatea apuseană, la înrădăcinarea valorilor epocii Luminilor, axate pe cultul rațiunii umane, pe principiile “dreptului natural”, “contractului social” și pacifismului.

---

<sup>1</sup> Icoana lumii.– 1845.– Nr. 4, p. 26.

<sup>2</sup> Gh. Asachi. Opere. – Chișinău, 1991, vol. I, p. 13.

## § 6. Alexandru Hîjdeu

A. Hîjdeu (1811–1872) s-a născut în satul Miziurineț din ținutul Volîniei (azi în regiunea Ternopol, Ucraina), o bună parte din copilăria și tinerețea sa, precum și ultimii ani de viață petrecându-i în satul Cristinești, regiunea Cernăuți. A învățat mai întâi la pensionul nobiliar de pe lângă Seminarul Teologic din Chișinău (1823 – 1829), avîndu-i ca învățători pe Iacob Ghinculov și Iurie Venelin. Urmează apoi cursurile Universității din Harkov, unde studiază dreptul, filozofia, științele naturale. Cunoștea latina, greaca, franceza, germana, spaniola, polona, ceha, neogreaca. Din 1832 A. Hîjdeu își continuă studiile în Germania, la München și Heidelberg, unde ascultă lecțiile cunoscuților profesori: ale lui Schelling, căruia îi adresează în formă de scrisori studiul “*Grigorii Varsava Scovoroda*”, scris în limba germană, ale lui Gorres, considerat drept “marele meu îndrumător în filozofie”<sup>1</sup> și ale altora. A fost și “ascultător al Universității din Moscova”<sup>2</sup>, întreținînd relații cu mulți savanți din Rusia: I. Sreznevski, M. Pogodin, P. Bartenev, N. Nadejdin ș.a. Cu unii din ei a colaborat la revistele “Вестник Европы”, “Телескоп”, “Молва”. A lucrat ca efor de onoare al școlilor din ținutul Hotin, profesor la gimnaziile din Vinița și Kamenet-Podolsk.

“Crescut într-o țară străină”, A. Hîjdeu a scris aproape toate lucrările sale în limba rusă, dar în majoritatea lor vorbește despre multiubita sa Moldovă, tradițiile și obiceiurile patriei sale “îndepărtate”: “*Sonetele moldovenești*”, “*Cîntecele populare românești*”, “*Fabulele moldovenești*”, “*Duca*”, “*Pomenirea de vechea slavă a Moldovei*” etc. A. Hîjdeu a păstrat pentru totdeauna în inima și sufletul său marea și

<sup>1</sup> А. Хыждеу. Письмо к В. А. Мацеевскому (1834). – În: Александр Хиждеу. Избранное. – Кишинев, 1986, p. 177.

<sup>2</sup> А. Хыждеу. Письмо к Бартневу (1865) // Лимба ши литература молдовеняскэ. – 1960. – Nr. 2.

sincera dragoste către plaiul natal, căutînd momente prielnice pentru a se întoarce în țară. La 19 mai 1833 el se adresează Divanului Principatului Moldovei cu o “proșenie” în care roagă să fie ajutat în realizarea bunelor intenții, pentru a putea din nou să slujească “cu credință spre binele obștesc, ca un adevărat fiu al Patriei”. Cu regret, cererea a rămas nesatisfăcută, considerîndu-se de instanțele respective că acest lucru este imposibil de vreme ce “jăluitarul” “se află în slujbă rosieniască și neovolnit de aceea”. A. Hîjdeu rămîne să-și continue activitatea la Kamenet-Podolsk pînă în 1850, practicînd sporadic și avocatura. În 1850 este expulzat din regiune pentru “faptele condamnabile” și comportarea lui “sfidătoare” față de unele instituții de stat sau față de oficialități, fiind impus să plece la Chișinău. În 1860 trece cu traiul la moșia părintească din Cristinești.

A. Hîjdeu poseda cunoștințe vaste în cele mai diverse domenii, afirmîndu-se ca scriitor, istoric și mare gînditor – ca “un al doilea Cantemir”<sup>1</sup>, cum îl numea prietenul său C. Stamati. L-au preocupat cu deosebire problemele de filozofie și, mai ales, de filozofie a istoriei, cugetînd asupra lor în articolele “*Despre țelurile filozofiei*”, “*Scovoroda și societatea contemporană*”, “*Socrat și Scovoroda*”, în studiile “*Grigorii Varsava Scovoroda*”, “*Problema timpului nostru*”, “*Spiritul legilor împăratului Alexandru I*” ș.a.<sup>2</sup>

Din tinerețe A. Hîjdeu își orientează căutările spre determinarea cercului de probleme filozofice, rostului filozofiei, funcțiilor și scopurilor ei în sfera teoriei și vieții sociale. “Splendoarea, frumusețea și armonia comunității mondiale; minunata diversitate în unitate; cîrmuirea universului; poezia

---

<sup>1</sup> E. Dvoicenco. Viața și opera lui C. Stamati. – București, 1933, p. 36.

<sup>2</sup> Lucrările numite n-au fost supuse pînă în prezent unei cercetări atotcuprinzătoare. În articolul de față ne referim doar la cîteva din problemele filozofice abordate de A. Hîjdeu în ele.



taciturnă a cerului; muzica mută a împărățiilor naturii: câte izvoare nesecate pentru o rațiune curată, câte imbolduri înalte către înțelepciune”<sup>1</sup>. Iată doar unele din problemele incluse de A. Hîjdeu în sfera meditațiilor filozofice.

În concepția gânditorului, filozofia apare ca “știință a adevărului” despre om și lume, căci ea ne orientează să activăm conform cerințelor rațiunii, facilitându-ne astfel calea spre autocunoaștere, eliberându-ne de povara ignoranței și îndoielilor. Pentru filozofi nu există luxete în conștiința falsă sau neclară. “Filozoful este copilul și eroul adevărului”<sup>2</sup>. Concomitent, A. Hîjdeu consideră că adevărul mai poate fi aflat și din învățătura evanghelică. Însă cu toate cedările admise în favoarea “dublului adevăr”, concepția filozofică și istorică este predominantă de tendința afirmării cât mai largi a cultului valorilor științifice (a învățăturii lui Newton, Copernic etc.), considerate drept izvor hotărîtor în descoperirea tainelor lumii. Dar poate oare să cunoască adevărul, să devină filozof oricine? Nu, ne spune A. Hîjdeu. Pentru a filozofa e necesar mai întîi să fii un om bun, “căci în sufletele rele nu există înțelepciune”. Adevărul și virtutea sunt de nedespărțit și Socrate, după A. Hîjdeu, pe bună dreptate afirmă, că a face un bine și a cunoaște acest bine înseamnă unul și același lucru. Și dacă în om nu s-ar stinge balsamul virtuții, calea vieții lui i-ar fi totdeauna limpede și corectă<sup>3</sup>.

Asemenea marilor Socrate și G. S. Scovoroda, A. Hîjdeu concepea filozofia ca un dialog al omului cu el însuși și cu lumea înconjurătoare. Ea își revarsă lumina asupra tuturor părților activității omului, ocupînd, în raport cu celelalte științe, un loc prioritar în înțelegerea lumii. Filozofia în lumea științelor este ca și Soarele în sistemul planetar, care lumi-

---

<sup>1</sup> Вестник Европы.– 1830.– Nr. 21–22, p. 46 – 47.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 46.

nează celelalte corpuri cerești. “Fără filozofie, - *conchide A. Hîjdeu*, - întreaga Arhitectonică a cunoștințelor este un organism lipsit de suportul vieții”<sup>1</sup>. Filozofia, însă, nu-și subordonează sie celelalte științe, ea există în strînsă legătură cu acestea, îndeplinind în cadrul lor doar un rol coordonator.

Preocupat de rolul filozofiei în viață, A. Hîjdeu menționează că ea își manifestă funcția sa binefăcătoare nu numai în domeniul teoretic-cognitiv. Filozofia unește oamenii în societate prin înrădăcinarea în inimile lor a dragostei unuia față de altul, prin consolare în clipele de grea cumpănă etc. Ea explică scopul activității omului, care constă în dezvoltarea, desăvîrșirea tuturor capacităților lui pînă la obținerea contopirii acestora cu cele ale “prototipului” (Dumnezeu). În sfîrșit, ca știință a vieții, filozofia urmărește scopul realizării progresului în viața umanității, întrucît ea este călăuză sigură spre realizarea binelui și a adevărului. Filozofia cere să avem în vedere “măsura în care un om poate fi folositor altuia în considerarea progresului Luminilor”. Pentru A. Hîjdeu filozofia constituie un adevărat temei teoretic și un îndreptar metodologic al cercetării istorice.

Un interes deosebit prezintă și meditațiile lui A. Hîjdeu cu privire la alianța dintre filozofie și politică, precum și pledoarea în favoarea unei filozofii naționale. A. Hîjdeu se pronunță împotriva lui Hegel și adepților săi, care considerau că “filozofia poate exista numai la popoarele de origine germană”, negînd și afirmația lui Erisch precum că la poporul rus nu numai că nu poate să se dezvolte filozofia, ci nici chiar să ia naștere<sup>2</sup>. Concomitent el susține convingerea lui Hegel că “o știință aparține unui popor atunci cînd acesta o posedă în limba sa proprie, și acest lucru e cel mai necesar cînd e vorba de filozo-

---

<sup>1</sup> Вестник Европы. – 1830. – Nr. 21–22, p. 47.

<sup>2</sup> A. Hîjdeu. Problema timpului nostru. – București, 1938, p. 37.

fiere”<sup>1</sup>. Aprofundînd acest gînd și pornind, asemenea lui Herder, de la ideea unității dintre limbă și gîndire, A. Hîjdeu conchide că este imposibilă existența unei filozofii nenaționale<sup>2</sup>. Limba este purtătorul ideii naționale și reprezentanta științei naționale, deci și manualul filozofiei naționale. De aceea, pentru a cerceta evoluția filozofiei ca știință (*scientia*) națională, “ca o plantă indigenă, naturală și nu ca un studiu adus din țară streină”, e necesar să urmărim principiile fundamentale ale înțelepciunii populare exprimate în istorie și în etimologiile limbii noastre<sup>3</sup>. Sistemele filozofice alcătuite în mod arbitrar, adică fără a fi axate pe un fond național, nu vor trece niciodată în viața reală a poporului și nu va exista filozofie pînă cînd gînditorii nu se vor convinge că umanitatea este o idee ce se realizează doar în anumite forme ale naționalităților, iar “poporul nu-i un burete, care să absoarbă cu plăcere orice rîncezeală, sau un bloc de marmoră, care poate căpăta orice formă sub dalta sculptorului”<sup>4</sup>. Filozofia va începe, în viziunea lui A. Hîjdeu, în momentul cînd cugetătorii vor fi în același timp și filozofi, și filologi, iar știința și limba “vor face din nou o unire legală”, vor reînnoi deci acea alianță care a existat în epoca formării poporului, în epoca creațiilor înțelepciunii populare, cînd ideea și cuvîntul alcătuiau un singur spirit și o singură materie, cînd în fiecare cuvînt viețuia și se dezvolta ideea, cînd fiecare idee dădea naștere și educa cuvîntul, cînd limba a înrudit școala cu viața și știința, cu naționalitatea<sup>5</sup>.

Printre cei care au încercat a soluționa această problemă A. Hîjdeu îi numește mai întîi de toate pe Platon, care “a re-

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel. Prelegeri de istorie a filozofiei. – București, 1964, vol. II, p. 523.

<sup>2</sup> A. Hîjdeu. Problema timpului nostru, p. 37.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>5</sup> Ibidem.

găsit întreaga sistemă de filozofie în istoria limbii grecești”, Vico, care a căutat “să descopere cea mai veche înțelepciune a italienilor în începuturile limbii latine”, iar în lumea slavă pe Scovoroda, care în auzul tuturor, dar neascultat de nimeni, repeta într-una: “După cum stejarul preexistă în ghindă, tot așa și filozofia preexistă în limba în naștere. Și dacă vrei să cultivi stejar, sădește ghindă; tot așa aprofundează limba unui popor și vei obține din ea filozofie.”<sup>1</sup> Continuând ideile lui Scovoroda și Herder, A. Hîjdeu ajunge la concluzia că “filozofia și filologia sunt una și aceeași, căci rațiunea și cuvîntul sunt identice, iar filozofia este știința adevărului, adică rațiunea cuvîntului și cuvîntul rațiunii”<sup>2</sup>. Necesitatea elaborării unei filozofii, precum și a unei culturi naționale este considerată de A. Hîjdeu drept “*problemă a timpului nostru*”. De altfel, “e rușinos pentru un popor să nu aibă nici o filozofie și să dorească orice filozofie”<sup>3</sup>. Totodată, menționăm că A. Hîjdeu nu excludea posibilitatea influențelor reciproce în gândirea filozofică a diferitor popoare, căci nici limbile lor nu se dezvoltă separat, ci în strînsă legătură una cu alta. De aceea el scria că filozofia, exact ca și poezia, poate fi adusă din afară, poate fi luată de un popor de la alt popor, dar ea dăinuiește și se formează în fiecare popor într-un mod aparte, într-un mod personal și liber, ea se naște proprie și este originală<sup>4</sup>. Pledoarea în favoarea unei filozofii naționale urmărea scopul apărării demnității popoarelor în lupta cu cei ce considerau acest gen de activitate spirituală un ajuns doar al “națiilor alese”.

Problemele ontologice, abordate de A. Hîjdeu, au fost rezolvate în fond de pe pozițiile idealismului obiectiv. Sub influența idealismului clasic german A. Hîjdeu redă lumea ca

---

<sup>1</sup> A. Hîjdeu. Problema timpului nostru, p. 38.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

fiind izvorită după planul “primei Rațio”, care este identificată în cele din urmă cu ideea de Dumnezeu. O proprietate caracteristică tuturor fenomenelor este mișcarea, dezvoltarea lor, ce se înfăptuiește într-o luptă crâncenă dintre nou și vechi, păstrînd totodată o legătură de continuitate, căci noul apare în cadrul vechiului, iar “îngerul vieții merge de mîna cu îngerul morții”. Și cît de săracă ar fi istoria naturii și omenirii, spune A. Hîjdeu, dacă trecutul ar pieri complet pentru viitor. De la trecut noul ia, însă, numai ceea ce contribuie la dezvoltarea sa ascendentă. De aceea nu trebuie reînviate din morminte cuvintele care nu corespund tendințelor spre un viitor mai bun. De asemenea, nu putem crea din trecut o utopie, nici să ne agățăm de vechi ca de o “mumie în patul său balsamic”<sup>1</sup>. Dezvoltarea lumii se realizează, în concepția lui A. Hîjdeu, prin lupta contrariilor, care există numai în unitate, alcătuiind o “identitate vie inseparabilă”. De felul acesta sunt libertatea și necesitatea, cauza și efectul, unitarul și diversul, infinitul și finitul, veșnicul și temporarul etc. Se întrevede, de asemenea, ideea dezvoltării prin trecerea reciprocă a schimbărilor cantitative și calitative, prin negarea negației. Noul, scria A. Hîjdeu, “nu are un conținut pur, ci totdeauna înglobează în sine o parte a vechiului. Cu cît noul este mai vast și mai extins, cu atît mai mult se dizolvă și se pierde în el partea vechiului; el însuși se învechește și se transformă într-un cuib de zămislire a viitorului, a noului”<sup>2</sup>.

Meditațiile lui A. Hîjdeu ce țin de domeniul filozofiei istoriei sunt orientate spre determinarea a ceea ce este istoria și cum poate fi ea cunoscută, spre căutarea posibilităților creării unei “științe istorice”. Asemenea marelui Hegel, el afirmă că

---

<sup>1</sup> A. Хыждеу. Григорий Варсава Скворода// Телескоп.– 1835.– Nr. 26, p. 7–8.

<sup>2</sup> A. Хыждеу. Дух законодательства императора Александра I. // Музеул republican de literatură din Chișinău, fondul de manuscrise, nr. 7123, p. 37.

istoria este “motorul dezvoltării spiritului uman cu ajutorul libertății sale”<sup>1</sup>. Progresul istoriei reprezintă o desfășurare a spiritului conform principiului: tendința către existență, adică din existență în sine către existența pentru sine. Existența în sine și existența pentru sine se întrepătrund, se condiționează reciproc, pregătind în mod necesar trecerea de la o stare la alta, de la o epocă de progres la alta. Astfel, epocile istorice constituie momente naturale ale vieții istorice, contrare perioadelor artificiale, stabilite în mod arbitrar “adică exact după metoda în care se face disecția anatomică a unui cadavru”<sup>2</sup>.

O atenție deosebită a acordat A. Hîjdeu cercetării procesului cunoașterii istorice, care poate fi realizată pe trei căi principale: *analitică*, *sintetică* și *comparativă* (“comparația imediată și vie dintre analiză și sinteză”). Pe cale analitică noi cunoaștem părțile, care constituie viața unei comunități istorice; o serie de condiții ale existenței ei, unele perioade prin care a evoluat pînă în prezent, oamenii ce au activat în interiorul acestei comunități etc. Dar pe cale analitică noi nu putem cunoaște spiritul comunității, deoarece comunitatea nu este “o adunare de oameni”, ci o totalitate umană, rațional “umană”, care “formează în sine o unitate perfectă” și ea “se recunoaște atunci cînd singură se concentrază în sine însăși și pentru sine, atît în decursul existenței sale perpetue, cît și în fiecare perioadă a dezvoltării sale”<sup>3</sup>. Sub acest aspect cercetătorul analitic al istoriei se aseamănă cu un pelerin, care, pierzînd drumul într-o stepă nisipoasă, se bucură dacă găsește o urmă de picior de om, cu toate că nici nu știe, cine a lăsat această urmă. Prin analiză noi căpătăm cunoștințe, dar aceste

---

<sup>1</sup> A. Hîjdeu. Problema timpului nostru, p. 7.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 14 – 15.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 4.

cunoștințe “încă nu sunt știință”<sup>1</sup>. Astfel, gânditorul este preocupat de posibilitățile cunoașterii istoriei ca știință.

O altă cale de “contemplant” a istoriei este calea sintetică, opusă celei analitice. A. Hîjdeu consideră sinteza în istorie drept unica metodă științifică, căci știința istorică trebuie să cuprindă deodată toate seriile separate de fapte istorice și ca un adevărat centru să adune și să unească toate razele unilaterale ce nu se pot măsura”<sup>2</sup>. Acest lucru e posibil numai pe cale sintetică. Dacă analiza se oprește la ultimul atom (individ) al comunității, apoi sinteza explică acest atom ca ceva legat în mod intim de viața liberă a întregului. A. Hîjdeu a atribuit o importanță deosebită “contemplantii” sintetice a istoriei. Numai pe această cale noi ne convingem că știința istorică nu este din cele ușoare, după cum afirmă cei care n-o cunosc sau care au învățat-o “pe dinafară”. E ușor să unești organic (iar nu mecanic) în timp și într-un șir neîntrerupt de cauze și de efecte toate datele eterne, înălțînd pînă la gradul de necesitate credința în a reprezenta relațiile reciproce ale ideilor și faptelor? ... E ușor oare ca, în același fel, să concepi o întregă alcătuire a realității omenirii, mereu schimbătoare și totuși neschimbată, într-un timp etern și într-un sfîrșit fără de sfîrșit, în toată întregimea sa ...?<sup>3</sup>. Iată deci care este sarcina istoricului sintetic.

Pe cale sintetică, după A. Hîjdeu, noi putem dezvălui mecanismul acțiunii faptelor și ideilor, legea în șirul de fapte și idei a vieții istorice. O astfel de lege este legea “polarizației”, care explică în ce mod “teoria și practica spiritului timpului coincid”. Comparînd diferite epoci sub aspectul dezvoltării lor teoretice și practice, A. Hîjdeu ajunge la concluzia că, conform legii polarizației, sistemul lui Boeklin și reforma

---

<sup>1</sup> A. Hîjdeu. Problema timpului nostru, p. 6.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 10.

contemporană a lui Luther sunt două nuanțe ale aceleiași culori, că semnificația și urmările filozofiei lui Descartes corespund importanței și efectelor păcii din Westfallia, că criticismul lui Kant a ieșit la iveală simultan cu Revoluția franceză, ținând deopotrivă să dezmință și să distrugă orice dată a timpurilor trecute<sup>1</sup>.

Prin aceste afirmații gânditorul formulează o idee deosebit de valoroasă, care reflectă momente reale din evoluția vieții istorice: coincidența vieții spirituale dintr-o epocă cu viața practică din altă epocă. În timp ce unele popoare se afirmă în istorie pe plan practic, altele suportă aceleași schimbări numai pe plan spiritual. Drept exemplu poate servi pe de o parte Revoluția franceză, despre care vorbește A. Hîjdeu, iar pe de altă parte – Germania care a suportat “revoluția” numai pe planul filozofiei și al spiritului.

Deosebind cele două laturi ale cunoașterii istoriei (analiza și sinteza), A. Hîjdeu nu se limitează la ele. Adevărata metodă a științei istorice, subliniază gânditorul în continuare, este “comparația” imediată și vie dintre analiză și sinteză. Această metodă A. Hîjdeu a numit-o “dialectică” în cel mai larg și mai precis sens al cuvîntului<sup>2</sup>. Istoricul, folosind metoda dialectică, adică “analizînd și sintetizînd tot deodată”, nu ne va mai purta numai prin curți împărătești și prin palate boierești, dar ne va conduce și prin temnițele de ocnași, ne va deschide și intrările cocioabelor țărănești etc., adică ne va reda tabloul exhaustiv al fiecărei epoci, cu luminile și umbrele sale, portretul întregii istorii a tuturor timpurilor. Cu acest prilej A. Hîjdeu critică “Istoriile” scrise sau redactate de Karamzin, Polevoi, Pogodin, Ustrealov, Bulgarin ș.a., din care este imposibil “să-ți faci o idee despre Istoria rusă ca despre un tot

---

<sup>1</sup> A. Hîjdeu. Problema timpului nostru, p. 8.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 16.



organic”, să auzi “glasul domnului în glasul Poporului”<sup>1</sup>. A. Hîjdeu a văzut în “dialectică” nu numai un principiu propriu realității obiective, dar și un mijloc eficient de demonstrare a adevărului, “un triumf al adevărului asupra minciunii și părerii, un triumf al autenticității asupra verosimilității și îndoielii, un triumf al cauzalității, susținut prin trecerea liberă a empirismului în raționalism și a convingerii problematice în cea apodictică”<sup>2</sup>.

Cugetările lui A. Hîjdeu cu privire la metoda “contemplării” istorice sunt intercalate cu referințe directe și la alte probleme de filozofie a istoriei. În cadrul lor se înscriu, spre exemplu, preocupările ce țin de stabilirea subiectului procesului istoric. Cercetînd această problemă, A. Hîjdeu pune în lumină corelația dintre trei forțe mari, care acționează în istorie și care o făuresc: “mulțimea anonimă”, “oamenii istorici”, “oamenii mari”. El este ferm convins că factorul principal al istoriei, baza și structura ei o constituie “mulțimea anonimă”, “piticii omenirii”<sup>3</sup>.

Din această mulțime se evidențiază “oamenii istorici”, care prin spiritul lor atotcuprinzător reușesc să capete atîta expresivitate din spiritul întregii comunități, încît urmele acțiunilor lor niciodată nu ajung să se șteargă, să se piardă în acel comun, care se transmite posterității. Viața “oamenilor istorici” este legată în modul cel mai strîns de istorie, “pe care ei o formează mai mult prin influența lor”. Pe de altă parte, istoria, dîndu-le împluternicire de a rezolva fapta rațiunii și a voinței, “se reflectează și se concentrează în mod esențial în

---

<sup>1</sup> A. Hîjdeu. Problema timpului nostru, p. 12.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 5.

viața lor, ca în cea mai nobilă și mai bună creațiune a sa”<sup>1</sup>. Din rîndurile “oamenilor istorici” se evidențiază unii, care, prin acțiunile lor independente, demonstrează că sunt cu adevărat “oameni mari”. Aceștia sunt “uriașii omenirii”, căci ei își iau asupra lor toată greutatea timpului. “Oamenii mari”, în concepția lui A. Hîjdeu, sunt “numai cei mai ageri și mai deștepți elevi, numai organele timpului; nicidecum ei nu sunt legiuitorii comunității, ci numai cei mai conștiințioși executori ai adevărului istoric”<sup>2</sup>. Determinînd locul fiecărei din cele trei forțe, A. Hîjdeu încă o dată afirmă că este imposibil de a cunoaște adevărata istorie, de a o concepe integral, dacă ne vom limita numai la studierea vieții “oamenilor istorici”, “oamenilor mari”. Pentru a pătrunde în taina ei istoricul trebuie “să examineze începutul, mijlocul și sfîrșitul acestei vieți a “oamenilor istorici”, adică să cunoască bine și profund viața întregii “mulțimi anonime, care activează în istorie”, căci din această mulțime ei se nasc și tot în această mulțime se întorc. Acesta este și punctul lor de plecare, și limita tendinței lor”<sup>3</sup>.

Dezvoltarea societății reprezintă, în opinia lui A. Hîjdeu, un proces istoric unitar, dar care se află în permanentă “dezbateră” cu “contrastul”. Tendințele, legitățile lui generale se intercalează cu diversitatea, specificul culturilor naționale. Or, alături de definirea progresului ca lege valabilă pentru întreaga omenire, un alt principiu fundamental al filozofiei istoriei lui A. Hîjdeu îl constituie recunoașterea originalității individuale a popoarelor și epocilor istorice, importanței lor ca valori de sine stătătoare. Totodată, menționăm că ideea specificității culturii în sensul larg al cuvîntului avea importanță majoră în acea

---

<sup>1</sup> A. Hîjdeu. Problema timpului nostru, p. 5.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 9.

vreme pentru toate popoarele ce nu dispuneau de libertate națională. În primele decenii ale secolului al XIX-lea ea a trezit ecouri puternice în întreaga mișcare filozofică și literară europeană, ocupînd un loc preponderent mai ales în cadrul romantismului german, de unde și derivă noțiunea de specific național<sup>1</sup>. Valorile naționale au fost înalt apreciate și pe larg cultivate de Herder, Arnim, Brentano, Tieck, Schelling, Schlegel, Humboldt etc. Astfel, eforturile lui A. Hîjdeu puse în slujba creșterii gradului de conștiință a poporului în ceea ce privește însemnele sale, rostul în lume și destinul istoric, erau în deplină concordanță cu mișcarea ideologică dintr-un șir de țări europene ce reflecta năzuințele popoarelor spre emancipare și unitate națională. Ba mai mult, ideile naționale ale cărturarilor români, precum și din alte țări (cehi, polonezi, ruși, ucraineni etc.), au fost influențate de cultura acestora, în special de cultura germană, care, cultivînd “particularul”, se recomanda, după spusele lui Lucian Blaga, nu ca un model de imitat, ci ca “apel la propria fire, la propriul duh etnic”<sup>2</sup>. Printre cei dintîi gînditori, care propagau insistent ideea statului național, se afla în această epocă de constituire și dezvoltare a conștiinței naționale iluministul german J. Herder. O influență puternică el a avut-o în special asupra formării intelectuale a gînditorilor moldoveni A. Hîjdeu și A. Russo, fapt parțial reflectat sau totalmente trecut cu vederea în istoriografia contemporană<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Vezi: *Tudor Vianu*. Studii de filozofie a culturii. –În: Opere . –București, 1979, vol. 8, p. 435.

<sup>2</sup> *Lucian Blaga*. Trilogia culturii. – București, 1969, p. 243.

<sup>3</sup> Vezi: *Д. Борщ*. Александру Хыждеу. – Кишинэу, 1979; *В. М.Смелых*. Александру Хыждеу. – În: Дин история гындирий сочиал-политиче ши филозофиче ын Молдова. – Кишинэу, 1970; Студий ши materiale деспре Александру ши Болеслав Хыждеу.– Кишинэу, 1984; *А. П. Ковчegov*. Алеку Руссо.– Кишинэу, 1982; *С. Petrescu*. Studiu introductiv.– În: J. G. Herder. Scrieri. – București, 1973 etc.

Pătrunzînd însă mai profund în sistemele de gîndire ale cugetătorilor moldoveni, poate fi stabilită prezența iluministului german în soluționarea diverselor probleme. Cercetarea acestei confluente de opinii e necesară mai ales pentru a vărsa lumină asupra viziunii lui A. Hîjdeu despre semnificația culturilor naționale, care în unele studii este redată doar ca o reluare a ideilor “slavofilismului adevărat”, reprezentat de I. V. Kirievski, P. V. Kirievski, A. S. Homiacov, I. S. Acsacov, A. I. Koșev, J. F. Samarin etc. Astfel, fără a nega rolul culturii germane în formarea lui A. Hîjdeu, cercetătorul A. Babii atribuie importanța decisivă influenței filozofiei ruse, considerînd că cărturarul moldovean a luat cunoștință de gîndirea vest-europeană a timpului prin intermediul slavofilismului<sup>1</sup>. Dacă însă cercetării influenței lui Schelling i se atribuie un studiu aparte, apoi numele lui Herder nu figurează printre reprezentanții “statului filozofiei germane” asimilat de A. Hîjdeu chiar și prin filiera rusească<sup>2</sup>. Firește, poate fi pusă în discuție și afirmația că slavofilii ar fi fost cei ce l-au familiarizat pe A. Hîjdeu cu filozofia vest-europeană, dar nu profesorii Universității din Harkov A. I. Dudrovici, V. F. Țîh etc., care propagau activ la facultatea de drept (pe cînd aici studia și A. Hîjdeu, 1829 – 1832) învățătura lui Herder, Schelling, Niebur, Hallam, Hegel, Guizot, Thierry etc.<sup>3</sup>, nume întîlnite și în paginile lucrărilor gînditorului moldovean. Ideile lui Herder căpătase o largă răspîndire în Ucraina încă

---

<sup>1</sup> Vezi: *А.Бабий. Концепцииле филозофиче ши социал-политиче але луй А. Хыждеу. –Îн: Студий ши materiale деспре Александру ши Болеслав Хыждеу.– Кишинэу, 1984, p. 14 – 15.*

<sup>2</sup> Vezi: *А. И. Бабий. Ф. Шеллинг в молдавской философии первой половины XIX в. –Îн: Buletinul Academiei de Științe a R. S. S. Moldova. –Chișinău, 1990, nr. 2, p. 3 – 11.*

<sup>3</sup> Vezi: *Р. Ю. Данилевский. И. Г. Гердер и сравнительное изучение литератур в России. –Îн: Русская культура XVIII века и западно-европейские литературы. –Ленинград, 1980, p. 200.*

din 1816 – 1818 prin intermediul revistelor “Украинский вестник” și “Харьковский журнал“, formînd “propriii săi herderieni” sau “herderienii ucraineni”<sup>1</sup>. După cum s-a menționat deja, A. Hîjdeu ascultă la universitățile din München și Heidelberg și cursurile marilor profesori F. Schelling, I. I. Gorres și F. Ast, preluînd de la ei un șir de idei despre dezvoltarea societății. Acestea, conform mărturiilor gînditorului, au fost maturizate de propria sa judecată, ce-și “avea rădăcini adînci în solul gîndirii rusești, prin pătrunderea operelor unicului filozof” Scovoroda<sup>2</sup>, dar nu ale slavofililor. Înșiși slavofili s-au format sub influența puternică a lui Herder și Schelling<sup>3</sup>. De aceea numele iluministului german nu poate fi evitat nici chiar atunci cînd se încearcă a face o asemănare de idei ale lui A. Hîjdeu doar cu cele ale “slavofililor adevărați”.

Totodată, menționăm că, pentru a aprecia la justa valoare rolul ideologiei slavofilismului în formarea spirituală a gînditorului moldovean, este necesar să se indice cu precizie ce aspecte, în ce formă și de la care reprezentanți ai curentului respectiv au fost reluate și dezvoltate. De altfel, se creează impresia greșită precum că “tendența... de a idealiza trecutul istoric”, care de fapt nu i-a fost proprie lui A. Hîjdeu<sup>4</sup>, “apologia ideii patriotismului”, “admirația profundă a lui față de patrie, proprie rușilor”<sup>5</sup> etc. corespundeau numai aspirațiilor adeptilor slavofilismului timpuriu. Or, exaltarea sentimentelor și ideilor naționale nu era apanajul exclusiv al slavofililor. Ea este prezentă în această epocă în toate ariile de cultură în care popoarele se aflau sub dominația străine.

---

<sup>1</sup> Р. Ю. Данилевский. И. Г. Гердер и сравнительное изучение литератур в России, p. 200.

<sup>2</sup> A. Hîjdeu. Problema timpului nostru, p. 12.

<sup>3</sup> Vezi: И. В. Кириевский. Критика и эстетика. –Москва, 1979, с. 351.

<sup>4</sup> Vezi: A. Hîjdeu. Problema timpului nostru, p. 17, 18.

<sup>5</sup> Vezi: A. Бабий. Концепцииле филозофиче ши социал-политиче але луй А. Хыждеу, p. 23 – 24.

A. Hîjdeu îl citează de mai multe ori pe J. Herder, considerându-l drept “primul care a introdus filozofia în toate domeniile istoriei”. Studiile “Gr. Varsava Scovoroda”, “Problema timpului nostru”, “Analectele” și altele sunt mărturii convingătoare că opinia lui A. Hîjdeu despre specificul național s-a format sub influența preponderentă a “mărețelor Idei pentru filozofia istoriei omenirii”<sup>1</sup>, elaborate de J. Herder, a învățaturii înțeleptului ucrainean Gr. Scovoroda despre “cunoașterea de sine”, prin care se convingea că “fiecare trebuie să-și cunoască mai întâi poporul său, iar în popor pe sine. De ești rus, fii el... De ești neamț, fii el... De ești francez, fii el... De ești tatar, fii el. Totul e bine ce se află la locul său și în măsura sa, totul e frumos ce e curat și firesc, adică există în mod natural fără a fi falsificat, amestecat...”<sup>2</sup> Concomitent menționăm că prin acest citat, extras din lucrarea lui A. Hîjdeu “Gr. Varșava Scovoroda”, iluministul rus N. Nadejdin își încheie studiul “Europenismul și poporaneitatea”, care a constituit încă un izvor de influență binefăcătoare asupra gânditorului moldovean în soluționarea problemei date. Epigraful este extras de N. Nadejdin tot din poveștile lui Gr. Scovoroda, sintetizate de A. Hîjdeu<sup>3</sup>.

Problema diversității, specificului național în decursul istoriei a fost însă interpretată în diferite moduri, avînd consecințe și pozitive, și negative. După cum relevă cercetătorul Al. Duțu, prin ea romantismul a promovat, pe de o parte, tendința (cea fericită, bună) de amplificare a însăși firii umane, dezvoltare în oameni și națiuni a puterii de înțelegere și a

---

<sup>1</sup> Vezi: *A. Хиждеу. Аналекты. Мысли. Заметки.* – //Музеул republican de literatură din Chișinău, fondul de manuscrise, nr. 9307.

<sup>2</sup> *A. Хиждеу. Григорий Варсава Сковорода // Телескоп.*– 1835.– Nr. 26, p. 161.

<sup>3</sup> Vezi: *Н. И. Надеждин. Литературная критика. Эстетика.* –Москва, 1972, p. 394, 444.

prețuirii reciproce, nu ca o multitudine de exemplare ale unui model identic, ci ca reprezentanți ai unei legitime și binevenite diversități de culturi și ai unor reacții individuale față de lumea în care trăim împreună<sup>1</sup>. Pe de altă parte, romantismul a promovat și o altă tendință, cu totul opusă primei. “El s-a pus prea ușor în serviciul egotismului omenesc și mai ales – în sfera politică și socială - în slujba aceluia gen de vanitate colectivă, care este șovinismul și rasismul”<sup>2</sup>.

Sintetizând confruntarea de opinii diametral opuse, apărută referitor la originalitatea culturii în timpul său, A. Hîjdeu menționa că unii “așa-ziși gânditori prea înțelepți” propagă credința în umanitate ca în ceva nedeterminat, obscur, rece, mort, dorind să transforme “poporul viu... într-o osătură împietrită”, iar alții – “poligrafi flecari” – vorbesc des și mult despre naționalitate și aceasta numai din cauză că cuvântul dat impresionează întrucîtva auzul și simțul prin farmecul său specific<sup>3</sup>. Deci, pe de o parte, sunt evidențiate concepțiile ce încercau să deznaționalizeze cultura, pe de alta – cele ce începuse să absolutizeze independența relativă a elementelor naționale, concepîndu-le ca superioritate proprie.

Respingînd tot felul de extremități și fiind pătruns de un profund spirit umanist, A. Hîjdeu caută să stabilească adevărata importanță a elementului național în dezvoltarea culturilor, prin care să se întărească sentimentul de dreptate, bine și frumos. În acest scop el atribuie (printre diversele cercetări) un loc aparte studiilor cu privire la corelația în procesul istoric dintre elementul național și general-uman, sau, cum se mai exprima A. Hîjdeu, asemenea lui J. Herder, “dintre naționalitate și umanitate”. A. Hîjdeu consideră problema dată drept “problema

---

<sup>1</sup> *Al. Duțu*. Eseu în istoria modelelor umane. – București, 1972, p. 270.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>3</sup> *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 17.

timpului nostru”, fiind ferm convins că ea va constitui “problema întregului viitor al istoriei noastre”<sup>1</sup>. Și este regretabil că în studiul V. M. Smelîh, inclus în culegerea consacrată acestei tematici (“Dialectica internaționalului și naționalului în dezvoltarea gândirii sociale”) nu se vorbește nimic despre căutările gânditorului moldovean în domeniul respectiv<sup>2</sup>.

Protestînd împotriva opiniei lui Aristotel, precum că toate popoarele europene, cu excepția grecilor, erau incapabile prin firea lor să trăiască o viață de stat, astfel ignorînd rolul lor în procesul istoric, A. Hîjdeu afirmă că “întreaga libertate a omenirii” în nici un caz nu poate fi întruchipată într-un singur popor, sau chiar în cîteva: “Nici un popor nu este în stare să trăiască o viață universală”<sup>3</sup>. Sub influența libertății se vor dezvolta și vor prospera în veci cerințele tuturor popoarelor. Asemenea iluministului rus N. Nadejdin, el consideră că poporul ce s-a autocunoscut sau, după Hegel, a întruchipat la etapa dată rațiunea universală, reprezintă doar o verigă în lanțul universal al existenței. În trecut o astfel de verigă au constituit-o unele popoare, iar în viitor ea poate fi reprezentată cu totul de altele.

Dorind să confirme acest adevăr, A. Hîjdeu ajunge chiar să fundamenteze teoretic rolul mesianic al Rusiei, ceea ce în cazul dat îl apropie și de opiniile slavofililor\*. Astfel, căutînd să afle cine va putea soluționa în întregime problema culturii universale, adică cine va putea uni toate elementele ei într-o “unitate însuflețită”, el menționează că francezii, nemții și

---

<sup>1</sup> A. Hîjdeu. Problema timpului nostru, p. 17.

<sup>2</sup> Vezi: В. М. Смелых. О философских воззрениях А. Хыждеу. —În: Дialectика интернационального и национального в развитии общественной мысли. — Кишинев, 1984.

<sup>3</sup> A. Hîjdeu. Problema timpului nostru, p. 13.

\* Menționăm, însă, că o prorocire a renașterii popoarelor slavone se conține și în lucrarea lui Herder “Idei cu privire la filozofia istoriei omenirii”, de care A. Hîjdeu fusese puternic influențat.



englezii nu sunt în stare să facă acest lucru, deoarece primii “activează în toate direcțiile, însă nu meditează”, cei de-ai doilea “meditează în toate direcțiile, dar nu activează”, iar ultimii “și meditează, și activează, însă unilateral, în direcția materială, avînd în vedere numai industria”. Or, cultura universală este deținută de Franța din punct de vedere politic, de Germania – din punct de vedere științific, de Anglia – din punct de vedere tehnic<sup>1</sup>. Toate elementele culturii, în opinia lui A. Hîjdeu, le va îmbina în modul cel mai reușit Rusia, “dat fiind că toate elementele neslave” ea “le-a contopit în masa rusească”, creînd, chipurile, un echilibru perfect între principiul universal și cel particular<sup>2</sup>.

Așadar, fiecare popor “este expresia unei idei divine proprii”<sup>3</sup>, sau, după cum spunea și Herder, are gradul său de perfecțiune incomparabil cu altele. Umanitatea și fericirea pot fi obținute în anumite locuri, în anumită măsură, ca aceea, și nu ca altă verigă a lanțului dezvoltării ce trece prin toată istoria omenirii. Pornind de la această convingere, A. Hîjdeu insistă, în spiritul lui Gr. Scovoroda și J. Herder, asupra faptului că fiecare popor trebuie să-și cunoască mai întîi cugetul, spiritul său propriu, căci a nu te cunoaște, a nu te înțelege pe tine însuși e la fel cu a te pierde în muțimea contactelor cu celelalte popoare, este egal cu a nu te avea. El afirmă că “partea cea mai bună pentru popor este naționalitatea, și cine n-o are, acela i se ia și ceea ce el presupune să aibă - umanitatea”, că numai acolo există conștiința națională, patriotism, “unde poporul se dezvoltă din lăuntru său, ca o viață trainică, formîndu-se în

---

<sup>1</sup> Vezi: *A. Hîjdeu. Problema timpului nostru*, p. 34 – 35.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 20.

sine însuși, prin sine pentri sine însuși, iar nu din afară, ca un material diferit fără suflet adunat de ici și de colo”<sup>1</sup>.

Afirmînd toate acestea, A. Hîjdeu nicidecum nu admite separatismul, naționalismul. Din contra, el era ferm convins că o dezvoltare mai deplină a patriei va fi posibilă numai pe baza legăturilor fructuoase cu alte popoare, cu omenirea întreagă. De altfel, considerînd că pentru renașterea conștiinței naționale e necesar să se porceadă la învățatura istoriei poporului, A. Hîjdeu se întrebă: “Dar mulți oare înțeleg ce este istoria poporului, istoria națională și totodată umană; prin naționalitate umană, prin umanitate națională?”<sup>2</sup>. El a protestat cu vehemență împotriva preluării fără noimă a ceea ce-i străin, împotriva atitudinii dogmatice față de experiența civilizației europene, îndemnînd ca în procesul regenerării să fim critici față de realizările acestora. Dacă dorim să devenim cu adevărat europeni, convingea A. Hîjdeu în spiritul lui Gr. Scovoroda și N. Nadejdin, nu este necesar că-i copiem absolut în totul, cu atît mai mult în trăsăturile exterioare, în formă (haine, modă etc.), ci să învățăm de la ei a ne stima pe noi înșine, a ne păstra naționalitatea, căci anume aceste valori se află în fruntea civilizației europene. Acolo fiecare popor dorește să fie el și nu altul, să trăiască o viață a sa și nu una străină<sup>3</sup>. Or, din realizările altor popoare e necesar să luăm doar ceea ce reprezintă valoare pentru patrie în domeniul economic, politic, spiritual, dar nu obiceiurile rele, care pîngăresc tradițiile naționale, ne strică mintea și inima, ruinînd totodată “duhul românesc”. Regenerarea, progresul nu înseamnă, deci, pentru A. Hîjdeu imitație a modelelor străine, ci o sinteză creativă a acestor relații, o implantare a valorilor general-

---

<sup>1</sup> *A. Hîjdeu. Problema timpului nostru*, p. 25.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 21; *Н. И. Надеждин. Литературная критика. Эстетика*, p. 441.

umane în pământul nostru prin păstrarea tradițiilor neamului, individualității, specificului național.

Interacțiunea dintre un popor aparte și omenire, dintre național și general-uman A. Hîjdeu o reprezintă ca interacțiune dintre parte și întreg, singular și general. Ceea ce reprezintă cetățeanul într-o națiune, aceea reprezintă națiunea în omenire. Istoria omenirii, ca și natura, constituie o adevărată integritate. Fiecare specie din lumea plantelor, spune, ca și Herder, A. Hîjdeu, reprezintă, pe de o parte, o verigă din întregul lanț al vegetației, atît de necesară încît fără ea s-ar rupe în bucăți întreaga complexitate, iar, pe de altă parte, ea însăși este o ființă de sine stătătoare, un lăntișor aparte, care își are verigile sale proprii. Tot așa în istorie – fiecare popor, fiecare ființă își are importanța absolută în sine însăși și importanța sa relativă față de începutul suprem, față de omenire.

Fără interacțiunea cu umanitatea, în genere, nici nu este posibilă dezvoltarea culturii unui popor. Umanitatea condiționează cultura “și numai cu această condiție evoluează și poate evolua cultura în mod deosebit”. Ba mai mult, “în umanitate cultura apare prin libertate, adică prin perfecțiune în toate felurile posibile”, căci “umanitatea este ideea” (universalul, generalul), iar în ea ca într-un focar arde întreaga istorie cu toate geografiile, cu toate cronologiile ei. “Cultura trebuie să aibă, pe de o parte, o întorsătură directă și imediată, o legătură spirituală cu poporul, chiar în popor și pentru popor, de la început luînd ființă și viață de la națiune, întărind, la rîndul ei, sentimentul național și înviorînd spiritul național pînă la sfîrșitul dezvoltării sale”. Pe de altă parte, “dorul lăuntric și înfloritor după o mai bună, mai nobilă și mai înaltă înțelepciune a umanității în naționalitate trebuie să fie tonul principal al oricărei culturi naționale”<sup>1</sup>. Orice cultură, deci, trebuie să fie

---

<sup>1</sup> A. Hîjdeu. Problema timpului nostru, p. 27.

în același timp și umanitară, și națională. Numai în acest mod cultura poate căpăta o adevărată însemnătate istorică, adică poate fi în stare să-și întărească pentru totdeauna existența în omenire și în națiune. Iată, deci, în ce constă, după A. Hîjdeu, problema timpului nostru: “Să fii național în spiritul umanității, să fii umanitar în spiritul naționalității”<sup>1</sup>.

În cele din urmă putem spune că chiar și puținele cugetări ale lui A. Hîjdeu, inserate în paginile acestui paragraf, ni-l prezintă pentru epoca sa ca pe un gânditor ce și-a pus clar o serie de probleme de filozofie și filozofie a istoriei, intrînd prin tematica lor și modalitatea de rezolvare nu numai în istoria gândirii românești, dar și a celei europene.

## § 7. Constantin Negruzzi

C. Negruzzi (1800–1865) s-a născut la Iași într-o familie de mici boieri. Primele cunoștințe le capătă în casa părintească. Ajutat de “o memorie prodigioasă”, tînărul Negruzzi însușește fără mari eforturi mai multe limbi străine: cunoștea franceza, germana, rusa, greaca, latina, italiana, făcînd și o serie de traduceri din autorii acestor literaturi (Voltaire, Hugo, Pușkin, A. Cantemir, Derjavin, Jucovski etc.). Era un adevărat enciclopedist versat în cunoștințe istorice, politice și filozofice. În timpul Eteriei se refugiază în Basarabia, unde face cunoștință cu marele poet rus A. S. Pușkin, care se afla în exil.

Întorcîndu-se la Iași (1823), C. Negruzzi ocupă diverse posturi în conducerea statului: “prezident al eforiei de Iași” (primar), ispravnic al acestui ținut, “efor al școalelor din țară”, ministru al finanțelor, director al departamentului lucrărilor publice, capul visteriei etc. Ca om politic avea idei liberale și făcea opoziție guvernului. Împărtășind năzuințele maselor populare, se declară că e un om nou și că “trebuie să

---

<sup>1</sup> A. Hîjdeu. Problema timpului nostru, p. 27.

meargă cu veacul înainte”.

C. Negruzzi critică împreună cu prietenii săi A. Russo, V. Alecsandri, M. Kogălniceanu nedreptățile sociale: boierimea, justiția feudală, clerul. Abordînd problema raporturilor dintre popor, boieri și domnitor, el avu curajul a spune, pe cînd palatul domnesc era considerat ca un soi de Buda nefailibil, un mare adevăr: poporul e mai puternic decît boierimea. Acel răspuns al domnului Al. Lăpușeanu boierului Moțoc: “Proști dar mulți”, cuprindea, după spusele lui V. Alecsandri, “o adevărată revoluție socială”<sup>1</sup>.

O influență puternică asupra spiritului liberal al opiniilor lui C. Negruzzi a avut-o opera lui Montesquieu. Drept confirmare a celor spuse poate servi lucrarea “*Elemente de dreptul politic*”, scrisă de C. Negruzzi în 1846 și care înglobează ideile autorului cu privire la organizarea statală a societății.

Urmîndu-l pe Montesquieu, C. Negruzzi reliefează două forme principale de guvernămînt: republica (democratică și aristocratică) și monarhia, care poate fi “stîmpărată” și despotică. Instruirea acestor tipuri de guvernare este pusă de C. Negruzzi în dependență de un șir de factori: teritoriu, climă, moravuri, obiceiuri etc. Sub aspectul valorilor morale democrația se bazează pe virtute, monarhia – pe onoare, iar despotismul – pe teamă. Față de regimurile despotice C. Negruzzi a avut o atitudine complet dezaprobatore, considerîndu-le ca fiind corupte prin însăși esența lor, iar conducătorii acestor state ca fiind “călăii popoarelor...carii după ce-și plinesc urîta solie, pier, lăsînd o pomenire de blestemuri”<sup>2</sup>.

Dezvăluind esența modului republican de conducere, C. Negruzzi subliniază că în republica democratică puterea este înfăptuită de întreg poporul, în cea aristocratică - de o

---

<sup>1</sup> В. Александри. Опере. – Кишинэу, 1959, vol. 4, p. 556.

<sup>2</sup> К. Негруци. Опере. – Кишинэу, 1980, p. 264.

parte a lui. În ambele forme, însă, poporul sau aristocrației îi aparține numai puterea legislativă. Puterea executivă și cea judecătorească este înfăptuită “prin delegare”. Cu toate acestea, spune C. Negruzzi, se poate afirma că poporul e stăpînitor, căci el face legile, iar magistrații ce le îndeplinesc sunt numai rînduiții săi<sup>1</sup>. C. Negruzzi admitea și posibilitatea existenței unei republici federative, alcătuite din mai multe “mici republici”. Fiecare dintre ele își are guvernul său, dar care își trimite “deputatul la o adunare obștească, numită dietă, sau congres”, și astfel se supune acestora. Manifestînd, însă, scepticism față de ocîrmuirea republicană în general, C. Negruzzi nu acceptă cu atît mai mult republicile federative, chiar și pe cele realizate în Elveția și Statele Unite ale Americii, considerînd că ele au adus multe nevoi și primejdii<sup>2</sup>. Pentru a-și îndreptăți această atitudine, C. Negruzzi încearcă să aducă un șir de argumente suplimentare. Astfel, el ține să sublinieze, îndeosebi, că sistemul republican, de rînd cu dominația principiilor morale, mai necesită și existența multor alți factori, precum: “unitatea de vreme și de loc pentru adunări; votul cu majoritatea glasurilor; alegerea magistraților; delegarea suveranității unor reprezentanți”. Cel din urmă punct îi produce autorului “Elementelor...” cea mai mare îngrijorare, căci atunci “cînd pămîntul unei republici e prea întins și împoporarea sa multă, poporul nu se poate aduna întreg ca să delibereze și e silit a încredința autoritatea sa unui anumit număr de reprezentanți, care formează un fel de aristocrație și prileguesește intrigi, cabale din partea pretendenților la reprezentare; pe de altă parte, provinciile unui stat mare nu au aceleași interese, aceleași

---

<sup>1</sup> C. Negruzzi. Elemente de dreptul politic. – În: P. Cornea, M. Zamfir. Gîndirea românească în epoca pașoptistă. – București, 1968, p. 82.

<sup>2</sup> Ibidem.

obiceiuri, uneori nici aceeași limbă”<sup>1</sup>. Astfel, C. Negruzzi, asemenea lui Montesquieu, respingînd despotismul ca sistem de conducere nefiresc, nu acceptă nici principiile republicane, considerînd că ele sunt valabile numai pentru state foarte mici, unde poporul poate participa permanent la adoptarea deciziilor.

Cea mai bună formă de cîrmuire, după C. Negruzzi, este monarhia “stîmpărată”, numită și “guvern reprezentativ”. “Aceasta nu e o monarhie, - *spune C. Negruzzi*, - de vreme ce nu este monarhul singur stăpînitor, ci o adevărată republică, ai cărui slujbași sunt supuși unui cap, cărui îi zic rege, în loc de a-i zice consul sau prezident, dar care nu poate face decît aceea ce le învoiește legea făcută cu concursul nației”<sup>2</sup>. Astfel, prin monarhia “stîmpărată” C. Negruzzi înțelegea monarhia constituțională de tip englez, în care domina legea și cinstea, acestea asigurînd armonia socială.

Trăsătura fundamentală a monarhiei “stîmpărate” o constituie împărțirea puterilor, căci numai în asemenea condiții pot fi realizate libertățile politice: “Nu poate fi slobozenie acolo unde puterea legislativă, puterea împlinitoare (administrativă) și puterea judecătorească sunt în mîinile unui singur ins, sau unite într-o singură adunare, or măcar împărțite între mai multe adunări deosebite, dar alcătuite numai din cetățenii unei clase privilegiate ce au interese potrivite între ei, protivnice însă pentru rămășița nației.”<sup>3</sup> Reieșind din cele spuse, C. Negruzzi face concluzia că nu este nici o deosebire între despoție și aristocrație, căreia îi aparține toată puterea, “căci nu e dovedit că un cetățean era mai slobod sau mai fericit în republica Veneției sau în Turcia.” Cînd despotismul sau puterea de a face tot e în mîna unui monarh sau a unei aristocrații,

---

<sup>1</sup> *C. Negruzzi*. Elemente de dreptul politic, p. 83.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 276 – 277.

cetățeanul în aceeași măsură nu este liber.

Cu totul alte condiții de dezvoltare se creează în cadrul monarhiei constituționale (“stîmpărate”), fondate pe baza principiului de divizare a puterii, ce are menirea înfruntării abuzurilor, samavolnicilor. Într-un asemenea stat puterea legislativă se află în mîna domnitorului și a unei camere alegătoare. Puterea administrativă este încredințată unor împu-terniciți ai stăpînitorului, care activează numai în corespun- dere cu legea. Puterea judecătorească aparține unor magistrați inamovibili, unor persoane “trase din trupul poporului cu chi- pul prescriș de lege și nicidecum ea nu poate aparține corpului legislativ sau persoanei investite cu puterea executivă, căci de altfel legea s-ar putea schimba la voia lor”<sup>1</sup>.

Caracterizînd cele trei puteri, C. Negruzzi intenționează a scoate în prim-plan factorii de importanță hotărîtoare pentru funcționarea lor eficientă. Astfel, el ține să sublinieze, în spe- cial, că, în acest scop, reprezentanții poporului, prin care se face “lucrarea puterii lejuitive” nu trebuie să uite că “sunt mai înainte decît toate înfățășitori ai nației, că au a face treburile țării, iar nu ale lor și că interesul particular trebuie să se stîrnească dinaintea interesului public” etc.

De rînd cu împărțirea puterilor, printre trăsăturile “de căpetenie” ale guvernului reprezentativ C. Negruzzi mai enu- meră: “alegerea deputaților în fiecare ținut al țării de către toți cetățenii neatîrnați; votul anual pentru bir; așezarea anuală a puterii de uscat și de apă; alcătuirea populară a armiei, care trebuie să aibă tot un duh cu poporul și cu cetățenii ce fac parte din ea..., pentru că avînd a intra în masa nației să nu-și poată face interesele deosebite de ale nației și să ajungă a fi unelte ale puterii; vremea adunării corpului legislativ și a

---

<sup>1</sup> C. Negruzzi. Elemente de dreptul politic, p. 276.



ținerii ședinței sale; inviolabilitatea persoanei monarhului; responsabilitatea miniștrilor; siguranța libertății individuale; dreptul la jăluire și slobozenia teascului, care nu e altul decât dreptul jăluirii eczersat în alt chip”<sup>1</sup>.

Supportînd două exiluri (în 1838 și 1844) și cunoscînd foarte bine rigorile cenzurii oficiale, care iubea “a găsi pete în soare și a iscodi clenji”, C. Negruzzi insista în mod deosebit asupra necesității respectării celei din urmă trăsături a monarhiei “stîmpărate”: “Tot cetățeanul trebuie să poată înfă-țoșa corpului lejitiv tînguirile sale, observațiile sale întru ce îl privește personal, întru tot ce interesează un clas de cetățeni pentru ca deputații țării să ceară și să capete de la puterea împlinitoare îndreptățire răului de care se jăluiesc, să-l îndrepte ei înșiși prin legi. Tot cetățeanul să-și poată obști prin canalul jurnalelor observațiile și tînguirile sale pentru ca nația luată de marturi să poată cunoaște dacă jăluitorul are dreptate sau nu.”<sup>2</sup> Iar în statele mari, “unde e cu neputință cetățenilor să se poată aduna, libertatea teascului e singur mijlocul ce ei au a se lumina și a se concentra asupra intereselor lor”. În general, conchide C. Negruzzi, “oriunde este guvern reprezentativ, fie stat mare sau mic, libertatea teascului e neapărată, căci fără ea acest guvern e nedesăvîrșit”<sup>3</sup>.

Pe lîngă trăsăturile sus-numite ale monarhiei “stîmpărate”, C. Negruzzi mai enumeră și un șir de alți factori importanți, de care depinde soarta oricărui stat: “învoirea intereselor religioase, comerciale, industriei agricole, bogăția sau sărăcia nației, năravurile, deprinderile; raporturile cu națiile vecine, puterea acestora, duhul lor pacinic, sau războinic, interesele lor bine sau rău înțelese; întîmplările neprevă-

---

<sup>1</sup> C. Negruzzi. Elemente de dreptul politic, p. 273 – 277.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 277.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 89.

zute”<sup>1</sup>. O deosebită importanță acordă C. Negruzzi factorului moral în viața statului. Dacă Montesquieu apela mai mult la cinstea miniștrilor, apoi gânditorul român insista la o responsabilitate egală pentru comportare, atât din partea cîrmuitorilor, cît și din partea celor supuși, căci “dacă ocîrmuitorii și ocîrmuiții își tind – ca să zic așa – unul altora curse, dacă își pîndesc greșelile respective și se grăbesc a se folosi de ele, unii pentru a-și întinde puterea, alții spre a o răsturna, dacă dreptatea și cinstea nu vor struni pe de o parte ambiția și pe de alta patimile drept, fie monarhie, sau republică, statul aleargă spre despotism sau spre anarhism, adică spre pieirea sa”<sup>2</sup>. Or, C. Negruzzi avea frică de despotismul cîrmuitorilor în aceeași măsură ca și de revolta gloatei. Totuși, în caz de conflict, el îi socotea mai vinoveți pe cîrmuitori decît pe supuși, căci “puterea știe unde merge, poporul nu știe unde îl mînă”<sup>3</sup>.

Lucrarea lui C. Negruzzi “Elemente de dreptul politic” permite să fie dezvăluită într-o măsură mai deplină atitudinea autorului față de căile de transformare a orînduirii existente. Pornind de la teoria “dreptului natural” și a “contractului social” în stabilirea relațiilor dintre domnitori și supuși, C. Negruzzi menționa că în caz de încălcare a contractului de către una din părți “nu e altă mîntuire într-un stat despotic, decît cuțitul și revolta, iar în staturile reprezentative există alte mijloace, mai pașnice. Camera reprezentațiilor nației, insuflată de duhul patriotismului, poate a le găsi”<sup>4</sup>. Dacă însă camera deputaților nu-și îndeplinește datoria, “legea soțială este călcată și puterea face dreptul, pentru că legea firească învoiește a se împotrivi cineva puterii cu puterea”. În continuare gânditorul menționează că “concluzia aceasta este tristă, dar adevărată:

---

<sup>1</sup> C. Negruzzi. Elemente de dreptul politic, p. 84.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 86.

din norocire e rareori trebuință a se întrebuița”<sup>1</sup>.

Din cele relatate devine clar că C. Negruzzi, acceptând violența, în nici un caz nu dorea totuși s-o transforme într-o normă de soluționare a problemelor sociale. Așadar, dacă o parte din iluminiștii moldoveni (A. Hîjdeu etc.) admitea dreptul supușilor la răscoală numai împotriva monarhului despot și a aristocrației, apoi C. Negruzzi apare în rezolvarea acestei probleme mai radical. El extinde dreptul la răzvrătire chiar și împotriva celui mai solicitat mod de cîrmuire – “guvernului reprezentativ”, împotriva oricărei forme de stat, în cazul încălcării contractului social, legii naturale. Spre deosebire de Gh. Asachi și alți iluminiști, care au condamnat evenimentele revoluționare din martie 1848 din Moldova, au calificat acțiunile celor care au participat la ele ca fiind “vrednice de osîndă”, C. Negruzzi admiră luptătorii de la 1848, în special pe curajoasa revoluționară din Valahia Ana Ipătescu, “care cu arma în mînă îmbărbătează norodul, se pune în fruntea lui și scapă pe aleșii poporului de complotul unor ticăloși parveniți, ce vroiau să stingă în noaptea despotismului Steaua României abia răsărindă”<sup>2</sup>. Cu toate că n-a participat la evenimentele din 1848, el apreciază mai tîrziu anul 1848 ca “priincios libertății popoarelor”<sup>3</sup>. Încercarea de a justifica răscoala l-a apropiat pe C. Negruzzi în măsură considerabilă de aripa pașoptiștilor revoluționari – A. Russo, V. Alecsandri, N. Bălcescu etc., care s-au pronunțat clar pentru lichidarea orînduirii existente pe calea răscoalei populare, “căci cei ce prin sîluire fac nelegiuiri, prin sîluire pier... și sabia domnului e în mîna norodului...”<sup>4</sup>.

Din cele relatate se impune concluzia că C. Negruzzi și alți iluminiști moldoveni (I. Tăutu, A. Russo etc.) au fost

---

<sup>1</sup> C. Negruzzi. Elemente de dreptul politic, p. 86.

<sup>2</sup> K. Hezpyyu. Opere, p. 274.

<sup>3</sup> Convorbiri literare. – Iași, 1867. – 1 mai. – Nr. 5.

<sup>4</sup> A. Russo. Opere. – Chișinău, 1989, p. 152.

cunoscători ai scrierilor lui Montesquieu, J.–J. Rousseau etc., angajându-se activ în polemica timpului cu privire la problema formelor de guvernământ și căutînd să determine cele mai potrivite forme de stat pentru condițiile istorice respective din Moldova.

## § 8. Alecu Russo

A. Russo (1819–1859) a trăit o viață scurtă și zbuciumată, trecînd “ca un meteor de abia zărit pe cerul patriei sale”. Dar putem spune cu toată fermitatea, așa cum o făcuse V. Alecsandri la cîțiva ani la moartea prematură a scumpului său prieten, că “numele lui crește cu timpul și strălucește glorios”.

A. Russo s-a născut la Chișinău la 17 (29) martie 1819, în familia boierului Ianku Russo. Primele cunoștințe le capătă acasă cu un dascăl grec. În 1829 – 1835 își face studiile la Institutul de învățatură al lui Francois Naville din satul Vernier de lîngă Geneva. Aici tînărul Russo se îmbogățește cu o vastă cultură umanistă, se pătrunde de generoasele idei ale iluminismului, devenind, cum spunea singur, un “republican elvețian convins”. După terminarea Institutului pleacă la Viena, unde face practica într-o casă de comerț turcească. Se vede, însă, silit să părăsească imperiul austriac pentru a adera la idealurile republicane, exprimate în poeziile “*Moartea lui Alibaud*” și “*Epitaful lui Alibaud*”<sup>\*</sup>.

La sfîrșitul lui 1836 se întoarce în țară și se stabilește la moșia tatălui său din Dorna. În 1841 A. Russo lucrează în calitate de asesor la judecătoria din Piatra-Neamț, iar din 1844 vine la Iași, unde se ocupă cu avocatura. Aici stabilește relații strînse cu conducătorii mișcării literare-politice înaintate de M. Kogălniceanu, V. Alecsandri, C. Negruzzi ș.a., încadrîn-

---

\* Louis Alibaud, revoluționar francez care atentase la viața regelui Ludovig Filip.

du-se alături de ei în lupta împotriva regimului despotic al lui M. Sturza. În 1848 A. Russo participă la revoluția din Moldova. După înăbușirea mișcării revoluționare, împreună cu alți tineri apucă calea exilului. Pleacă mai întâi în Bucovina, iar apoi în Transilvania și Paris. La începutul anului 1851, sub domnia lui Grigore Ghica, A. Russo se întoarce în țară ocupându-se din nou cu avocatura și activitatea literară.

Scurta sa viață A. Russo și-a consacrat-o totalmente luptei cu nedreptățile orînduirii feudale, ale celor “mari și puternici”, care au toate zilele spre a se îngrășa din asupririle popoului<sup>1</sup>. O adevărată revoltă provocase în rîndurile boierimii reacționare piesa “*Jicnicerul Vadră sau Provincialul la Teatru Național*”, care s-a jucat la 25 februarie 1846. Chiar și după ce trecuse o cenzură religioasă, într-însa se mai conțineau atacuri la adresa ciocoilor, chemare la luptă împotriva boierilor. De cuvintele rostite de un țăran: “*De la Dunăre la Carpați, / Suge țara gulerăți, / Din Focșani la Dorohoi, / Țara-i plină de ciocoi*” fu alarmat însuși domnitorul Moldovei Mihai Sturza. A doua zi după premiera piesei (pe scena teatrului din Iași) A. Russo este arestat și dus în fața ministrului de interne, care-i apostrofează în felul următor: “Domnule, domnia ta vrea să răzvrătești țara!... Domnia ta ai scris o bucată care atacă orînduiala publică și întocmirea țării. Vasăzică, domnia voastră, domnilor, nu voiți să vă astîmpărați și să trăiți fără de a tulbura orînduiala!”<sup>2</sup> După cum vedem, cuvintele ministrului erau adresate tuturor prietenilor lui A. Russo. M. Sturza începuse o adevărată campanie de represii împotriva tinerimii cu idei radicale. Astfel, în 1844 este suprimată revista “Propășirea”, urmată de surghiunirea lui M. Kogălniceanu și C. Negruzzi. În februarie 1846 el gă-

---

<sup>1</sup> A. Russo. Opere. – Chișinău, 1989, p. 152.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 256.

sește prilej să-l pedepsească și pe A. Russo, acesta fiind închis la schitul Soveja din munții Vrancei “ca un răzvrătit al orînduiei publice din țara sa”. În închisoare A. Russo își aseamănă soarta sa cu soarta exilaților politici din Siberia, ce s-au pomenit acolo tot pe “temeiul unei legi care nu are ființă”<sup>1</sup>. Iar în scrisoarea adresată lui V. Alecsandri întemnițatul mărturisește că “toți cei ce poartă numele de Russo sunt destinați a fi persecutați: omonimul meu Jean Jacques au pățimit mult în viața lui! Ce asemănare magulitoare pentru mine!”<sup>2</sup> Toate acestea scot în evidență cât se poate de profund caracterul despotic al regimului lui M. Sturza, în care “legea e numai pentru unii și ceilalți sunt scutiți de subt ascultarea ei”. În asemenea condiții nu mai poate fi vorba în general despre existența vreunei legi. Domină bunul plac al celor bogați. Acolo, însă, unde nu e lege, nu se cunoaște nevoia ei, libertatea a pierit “și fericirea e stinsă... caci atuncea asuprirea, nevoile, necazurile și sărăcia izvorăsc în lume, atuncea lumea se împarte în săraci și bogați, în stăpîni și robi, flămînzi și îmbuibaiți”<sup>3</sup>. Această polarizare socială, spune A. Russo, pune lumea “în cumpănă de piele”, constituie cauza nemulțumirilor, răzvrătirilor maselor. Și liniștea nu se va stabili decît atunci cînd nu se va călca dreptul altuia, cînd legea va apăra de nedreptate, dar nu va “apăsa pe sărmanul în folosul bogatului”<sup>4</sup>.

Condamnînd nelegiuirile societății contemporane, A. Russo totdeauna a fost de partea poporului truditor, care a trăit veșnic robind și de viața, munca, sărăcia căruia toți își bat joc. El este mirat de Proiectul Constituției lui I. Tăutu, care “tace cu totul în privința sătenilor”, subliniind că “poporul e stîlpul țării...

---

<sup>1</sup> *A. Russo*. Opere, p. 252.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 300.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 153.

fiecare părticică de pământ e vărsată cu sângele lui.”<sup>1</sup>

O mărturie a umanismului, democratismului lui A. Russo este și atitudinea lui față de starea de robie a țiganilor. Asemenea lui V. Alecsandri, M. Kogălniceanu, N. Bălcescu și altor iluminați, el a salutat eliberarea țiganilor (1844, 1855), sperînd că această dezrobire “ne va aduce la dezrobiri, la lichidarea “robiei albe”, adică a rămășițelor șerbiei țărănești. Acest gând a servit drept motiv pentru suspendarea jurnalului “România liberă” fondat de Alecsandri, avîndu-l printre colaboratorii săi și pe A. Russo.

Părtaș al mișcării pașoptiste, A. Russo era convins că nedreptatea socială instaurată de “asupritorii pământului” va putea fi doborâtă numai prin intermediul revoluției populare țărănești. Ca și marele J.-J. Rousseau, el a proclamat dreptul poporului la răscoală, “căci cei ce prin siluire fac nelegiuiri, prin siluire pier... și sabia domnului e în mîna norodului”<sup>2</sup>. Constatînd că “paharul fărădelegii s-a umplut peste margine”, A. Russo cheamă poporul să-și ridice capul strivit și să nimicească toate instituțiile făcute cu “strîmbătate”: “Biruire-ți durerea, e vremea să ieși din amortire... toate popoarele s-au mișcat... căci furtuna mîntuirii a început”<sup>3</sup>.

Meditînd asupra cauzelor “sîngeroaselor întîmplări” de la 1848 și 1849, A. Russo respinge aspirațiile savanților străini, în primul rînd ale celor francezi, “de a lega toată mișcarea omenirii de înrîurirea franceză”, de a vedea în ea numai “o urmă a gîlcevilor filozofice și revoluționare ale Parisului”. Cauza acestor războaie el o vede în inima neamurilor: “Întinderea ideilor moderne îi mărginită pe țărmurile Dunării, îi mărginită în puținele capite din treptele de mai sus, iar lupta a

---

<sup>1</sup> *A. Russo. Opere*, p. 163.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 167.

pornit din bordeie”<sup>1</sup>.

A. Russo consideră revoluțiile nu numai ca fiind admisi-bile, dar ca o lege a dezvoltării societății, “zile mari” ale po-poarelor, în care își răscumpără veacuri de chinuri, “ziua dreptății”, “furtuna mîntuirii”. Revoluțiile mișcă societatea înainte, spre desăvîrșire, căci “fiecare revoluție trebuie să nască un adevăr, și fiecare criză, prin care a trecut omenirea, a produs un bine sau germenul unui bine”<sup>2</sup>.

Adept convins al mijloacelor revoluționare de lichidare a societății feudale, A. Russo participă activ împreună cu prietenii săi C. Negruzzi, V. Alecsandri, N. Bălcescu ș.a. la miș-carea revoluționară din Principate. După înfrîngerea revoluției din Moldova îl aflăm la 15–16 mai pe Cîmpia Libertății (Blaj) la grandioasele manifestări ale transilvănenilor, iar mai apoi pleacă la Brașov, unde împreună cu alți activiști semnează două documente importante: “*Principiile noastre pentru reformarea patriei*” și “*Proclamația partidei naționale din Moldova*”. E necesar să fie relevat mai ales articolul 2 al primului document, prin care se prevedea lichidarea boierescului și a tuturor celorlalte îndatoriri ale țăranilor față de moșieri, împrumutarea țăranilor cu pămînt fără nici o despăgubire. Această cerință a exprimat cea mai radicală re-vendicare a întregii mișcări revoluționare din Principate. Menționăm că Proclamația de la Islaz, alcătuită și prin con-cursul lui N. Bălcescu, în articolul 13 prevedea și ea împrumutarea țăranilor cu pămînt, însă cu despăgubirea proprie-tarilor. Ideile autorilor “Principiilor noastre pentru reformarea patriei” cu privire la împrumutarea sătenilor erau în deplină concordanță cu ideile democraților revoluționari din Rusia<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> A. Russo. Opere, p. 119.

<sup>2</sup> A. Russo. Scrieri postume, p. 148.

<sup>3</sup> Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений, т. XIII, p. 188.



constituind o expresie directă a intereselor țăranilor.

Cu o nespusă bucurie a primit A. Russo vestea despre biruința revoluției în Muntenia. Exprimându-și acest sentiment, el îi scria la 4 iulie 1848 lui N. Bălcescu: “Vivat! Victorie! Sunt mîndru de voi ceilalți și gloria revoluției voastre se răsfrînge și asupra tuturor românilor! Încă o dată, vivat și glorie!... Sărută steagul din partea mea.”<sup>1</sup>

Convins ferm că revoluția va aduce libertate celor asupriți, A. Russo avea și unele temeri în privința faptului cum se va folosi poporul de această libertate. El preîntîmpină masele să nu admită ca libertățile obținute prin luptă să fie puse în slujba intereselor falșilor patrioți, adică a unei noi birocrații: “Opriți birocrația de a deveni o putere despotică, căci ea nu trebuie să fie decît servitoarea publicului care o plătește”<sup>2</sup>. Pe de altă parte, A. Russo se neliniștea și de faptul că morala decăzută a societății, nivelul infim de culturalizare a maselor le pot face să identifice libertatea cu anarhia, să abuzeze de libertate, recurgînd la metode inumane de rezolvare a problemelor, precum sunt cele teroriste. Iată de ce el scria că libertatea în mîna mulțimii este o armă cu două tășuri. O societate civilizată nu poate concepe libertatea decît fiind identică cu respectarea legilor. Reieșind din cele expuse, A. Russo conchide că libertatea absolută este imposibilă fără o deplină transformare a neamului omenesc, că “numai atunci omenirea va hlădui în bine, cînd caritatea evanghelică își va relua locul ce i se cuvine în organizarea societăților”<sup>3</sup>. Or, pentru triumful libertății este nevoie de o revoluție nu numai în sfera social-politică, dar și în sfera culturii, conștiinței oamenilor.

Încercînd să găsească modelul unei orînduiri sociale

---

<sup>1</sup> *A. Russo*. Opere, p. 301, 302.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 295.

ideale, A. Russo adesea opunea societății contemporane, ca și J.-J. Rousseau, tabloul idilic al stării naturale, când “în vremea veche ... de demult, demult ... tot omul trăia fără stăpîn și umbla mîndru, fără să-și plece capul la alt om; când umbra văilor, pămîntul și aerul ceriului era deschis tuturor..., când fiecare om era slobod”<sup>1</sup>. Dar A. Russo era ferm convins că progresul societății ține nu de întoarcerea ei înapoi la starea naturală, ci de lichidarea deplină a feudalismului. Idealul lui este societatea, în care poporul va răsturna jugul tiraniei, va da jos legile despotice și nedreptatea, va realiza ideile înaintate ale epocii: omenia, demnitatea, cinstea; marile lozinci republicane: libertatea, egalitatea, fraternitatea, adică în care “toți fiii țării vor trăi bine”. A. Russo ține, însă, să explice în continuare că acest lucru va deveni posibil numai în condițiile când egalitatea în fața legii va fi întărită prin egalitatea de mijloace materiale. Astfel, el spune: “Legea dreptății e frăția și ce fel de frăție poate fi între uliul și prada lui, între răpitul și răpitor, între dreptul și nedreptul.”<sup>2</sup> Cu alte cuvinte, A. Russo preîntîmpină de la proclamarea formală a principiilor republicane, se pronunță pentru realizarea lor în sensul adevărat al cuvîntului.

Despre necesitatea organizării tuturor instituțiilor statale conform principiilor ce stau la baza republicii se vorbește și în “Principiile noastre pentru reformarea patriei”. Prin punctul 5 acest document declară de asemenea Unirea Principatelor și crearea unui stat independent al românilor. Lichidarea dreptului de șerbie, eliberarea de sub jugul Porții Otomane și cel țarist, unirea Principatelor au constituit trei mari probleme pe care au tins să le rezolve revoluționarii de la 1848.

Crearea statului național unic a fost concepută de

---

<sup>1</sup> *A. Russo*. Opere, p. 149, 153.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 151.

A. Russo ca fiind legată organic de stabilirea unei depline egalități a tuturor naționalităților ce trăiau pe teritoriul lui. Adevărații patrioți ai timpului, iluminiștii moldoveni au dus o luptă neconținută pentru renașterea conștiinței naționale, pentru cultivarea adevăratului simț al patriotismului. Ei și-au dat însă bine seama că acesta este un proces destul de complicat și în conceperea multora poate căpăta o nuanță eronată. De felul acesta, spune A. Russo, sunt așa-numiții “falșii patrioți”, care nu au alte principii decât interesul personal, altă profesie de credință decât noi prin noi și pentru noi. Aceștia sunt acei, care nu cred, de fapt, nici în popor, nici în libertate, dar se acoperă cu haina patriotismului în zilele de luptă. Și dacă adevărații patrioți umăr la umăr cu poporul luptă să răstoarne legile despotice, instituțiile nedrepte, apoi falșii patrioți “se îndeasă” numai la paradă, grăbindu-se să apuce partea cea mai mare. Ei sunt aristocrați ascunși în zdrențele demagogiei, ei sunt înșelătorii, instigatorii popoarelor, masca egoismului în timpurile de mari primeniri în societate<sup>1</sup>.

Drept fals a fost apreciat de A. Russo și patriotismul degenerat în șovinism. De un asemenea val de patriotism, observă gânditorul nostru, fusese cuprinsă în vîltoarea evenimentelor din 1848 mai ales Ungaria, deviza căreia devenise: libertate, frăție maghiară sau moartea, iar strigătul maghiarilor “Ellyen sabuciag!” însemna lanțuri pentru toate popoarele conlocuitoare. A. Russo simțise pe pielea proprie ce înseamnă libertate maghiară. Aflîndu-se în Transilvania, după înfrîngerea revoluției din Moldova, el este arestat de autoritățile maghiare din cauza că susținea minoritățile naționale de aici în lupta pentru a căpăta drepturi egale. După cum e știut, aceste aspirații ale românilor, croaților, slavilor, cehilor etc. din Ungaria au fost ignorate de unii conducători (printre aceș-

---

<sup>1</sup> A. Russo. Opere, p. 291.

tia a fost și Kossut) ai mișcării revoluționare de aici. Fiind un promotor consecvent al egalității naționale, A. Russo nu putea nicidecum să se împace cu o asemenea stare a lucrurilor. Politica de înjosire a unor popoare în favoarea altora a fost caracterizată de A. Russo ca fiind de natură imperială și în deplină contradicție cu modul republican de guvernare. “Maghiarismul ... vizează imperiul lui Atila... pentru aceasta trebuie ca celelalte popoare să-și uite originea, limba mamelor, să-și forțeze hotarele lor naturale și obiceiurile lor ca să se maghiarizeze”<sup>1</sup>. Politica imperială, observă în continuare A. Russo, se sprijină pe puterea administrativă cu tunuri și cu spânzurători, dar nu pe libertate.

A. Russo propunea ca adevăratul caracter al unui sistem, adevărata “mărime” a liderilor naționali, a patrioților să fie determinată nu prin promisiunile făcute, ci prin capacitatea acestora de a aduce fericire tuturor popoarelor conviețuitoare pe o “moșie” (patrie – *M. B.*) sau alta prin iscusința de a stabili “binele comun”. Iar acestea din urmă se vor realiza numai atunci când maxima biblică “Nu face altuia ceea ce n-ai voi să-ți faci ție” va deveni normă de conduită pentru fiecare din noi, program etic al societății, formulă a democrației ei, când vor fi, deci, respectate reciproc interesele tuturor, căci numai așa ele pot să-și îndeplinească funcția de a “lega pe oameni”, de a uni popoarele. “Fondați programul libertății pe această bază simplă și nu va mai exista dușmănie între nații, nici ură între oameni. Nu ziceți: “Fiecărui patria sa”, dar ziceți: “Tuturor aceeași patrie”<sup>2</sup>.

Marea dragoste față de poporul și cultura românească au fost îmbinate în creația iluminiștilor moderni cu respectul sincer față de alte popoare. Lor le-a fost străin simțul exclusi-

---

<sup>1</sup> *A. Russo. Opere*, p. 302, 303.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 293.

vității naționale. “Exclusia”, spune A. Russo, nu are simpatiile noastre, căci ea împiedică propășirea nației, o ține în obezile înapoierii. “De mult ce ne vom lăuda, de mult ce vom huli celelalte neamuri, românii vor socoti că sunt buni și mari din naștere și se vor acufunda iarăși în somnul lor adânc”<sup>1</sup>.

Împărtășind ideea egalității naționale, A. Russo a condamnat războaiele de cotropire, ciocnire dintre popoare, dându-și bine seama că acestea nasc numai nenorociri și se termină cu mari catastrofe. El dezvăluie un aspect foarte important al rădăcinilor ciocnirilor interetnice, menționând că ele se află în setea domnitorilor și a boierilor de a-și prelungi domnia și puterea. Cu acest scop ei și-au zis să nu lase popoarele noastre în pace, căci pacea deșteaptă gândirea, iar gândirea mână la fapte, au ridicat stăvilile, au semănat ura, au împins neamurile unele asupra altora și neamurile se dușmăniră între ele, dar nu spre folosul lor, ci spre folosul asupritorilor pământului, cei din urmă fiind agitați de falșii patrioți, care tulbură conștiința concetățenilor<sup>2</sup>. Popoarele de la sine, accentuează A. Russo, n-au motive de a se învrăjbi. “Toate popoarele au asemănare între ele, căci au aceleași suferințe, ele au instincturi generoase. Ură și blestem asupra celor ce înșală popoarele”<sup>3</sup>.

Propășirea patriei, îmbunătățirea situației maselor largi de oameni a fost concepută de A. Russo numai în condițiile păcii, libertății – cel mai scump lucru din lume, spre care tind toți oamenii, toate popoarele. Libertatea, sau, după Russo, “slobozenia” este dublă: “cea dinlăuntru și cea din afară”. Libertatea externă înseamnă independența, neatârarea patriei, în care ne naștem și care ne hrănește, “de subt biruirea ori-

---

<sup>1</sup> *A. Russo. Opere*, p. 74, 183.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 154 – 155.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 292.

cărei alte țări și împărății”<sup>1</sup>. Condamnînd cu vehemență viața în robie, A. Russo a chemat poporul să se ridice împotriva tuturor dușmanilor țării, care o impun la angajamente înjositoare. “Mai bine muriți prin sabia lui decît să fiți privitori impilariei și ticăloșiei țării voastre! ... muriți mai bine slobozi, decît să trăiți în robie și ocară”<sup>2</sup>. Totodată, e necesar să menționăm că A. Russo a conceput eliberarea națională numai în legătură organică cu cea socială. Iată de ce spunea că libertatea externă și cea internă sunt surori și ele nu pot trăi una fără alta.

În încheiere menționăm că toate aspirațiile lui A. Russo au fost orientate spre schimbarea radicală a situației poporului truditor, democratizarea orînduirii sociale, spre stabilirea păcii interetnice, propășirea neamului nostru prin îmbinarea armonioasă a intereselor tuturor popoarelor conlocuitoare, prin culturalizarea maselor, purificarea morală a societății. Anume aceste căutări rămîn a fi povățuitoare și pentru noi.

## § 9. Vasile Alecsandri

V. Alecsandri (1821–1890) s-a născut la Bacău într-o familie de boiernași. Primele cunoștințe le capătă de la dascălul Gherman Vida. Între anii 1828 – 1834 este trimis la Iași, la pensionul Cuenim, unde învață limbile franceză, greacă și “ceva istorie și geografie”. Mai apoi, împreună cu alți fii de boieri, V. Alecsandri pleacă să-și continue studiile la Paris. Aici studiază profund literatura antică grecească și latină, îi citește cu nesaț pe scriitorii francezi Hugo, Merime, Voltaire, Montesquieu etc.

Întors acasă (1839) împreună cu prietenii săi C. Negri, N. Docan ș.a., Vasile Alecsandri se include în activitatea obștească: participă la manifestările politice, la mișcarea revolu-

---

<sup>1</sup> *A. Russo*. Opere, p. 151.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 158.

ționară din Principat, colaborează la diferite organe ale presei etc. În 1859 ajunge pentru scurtă vreme ministru de externe în guvernul Principatelor unite și depune mari eforturi pentru ca actul unirii să fie recunoscut de Marile Puteri europene.

Spre sfârșitul vieții V. Alecsandri se retrage din activitatea politică, dar nu se dezice de ideile progresiste ale pașoptiștilor. El continuă prin opera sa lupta pentru îmbunătățirea vieții poporului, pentru democratizarea țării.

Conceptiile lui V. Alecsandri s-au format sub influența simțitoare a ideilor Marii revoluții franceze și a iluminiștilor francezi. După cum ne mărturisește însuși gânditorul, moldovenii, care învățau în această țară cu cultură înfloritoare și bogate tradiții revoluționare, se întorceau liberi-cugetători, republicani înflăcărați, admiratori ai “sfintei treimi: Libertății, Egalității, Frăției”. Dar izvorul principal în determinarea poziției sale l-a constituit, desigur, “trista realitate” din Moldova. Întors din străinătate, Alecsandri, ca și prietenii săi Russo, Kogălniceanu etc., fu zguduit de situația socială din țară: “Libertatea lănțuită cu însăși mîna domnitorului... egalitatea turtită, sărmana! sub un nămol de prejudețe monstruoase, un nămol atît de mare, atît de greu, cît ar trebui un cutremur social ca să-l răstoarne, să-l risipească”.

Lupta cu infama realitate a societății feudale a stat în centrul atenției lui V. Alecsandri pe parcursul întregii sale vieți. El a reușit să facă un tablou larg și viu al abuzurilor, desfrîului, barbariei ce domina în Moldova în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Cruda nedreptate este profund redată în descrierea ierarhiei sociale ce se stabilise pe atunci. După spusele lui V. Alecsandri, în vârful ei se află “un domn cu topuzul în mîna și cu legea sub picioare, pe treptele acestei scări o boierime ghiftuită de privilegiuri, bucurîndu-se de toate drepturile, pînă și de legalități, și scutită de orice îndatoriri

către țară; alături de acea boierime un cler<sup>1</sup> ai cărui șefi...se desfătau într-o viață de lux, trîndavă și scandaloasă; iar jos, în pulbere, o gloată cu cebricea plecată sub toate sarcinile! Sus puterea egoistă, jos șerbția și mizeria fără protecție, și totul mișcîndu-se într-o atmosferă neguroasă de ignoranță, de superstiții, de lăcomie și de frică”<sup>2</sup>. Această stare a lucrurilor nu permitea, desigur, nici păturilor conducătoare să-și trăiască viața în liniște, căci ea putea duce la o explozie revoluționară. Frica boierimii de o posibilă rebeliune, de reforme radicale este redată cît se poate de clar de postelnicul, care în piesa “*Lașii în carnaval*” îi vorbește soției sale: “Acum lumea s-au deschis...s-au deschis peste măsură. Acum toți vreau să fie deopotrivă, zicînd că toți sunt de o făptură: cu ochi, cu nas, cu gură...și că nici unul nu-i coborît cu hîrzboul din cer. Auzi vorba! Deopotrivă! Dacă se potrivește...eu să fiu tot una cu un ciocoi...și tu ce ești cucoană protipendă, să fii tot una c-o jupîneasă din casă!...Ah, soro, în rele vremi am ajuns!... Numai Dumnezeu să-și aibă milă de noi, că toate merg pe dos!”<sup>3</sup> Piesa lui Alecsandri lovea în toți acei ce nu doreau să se formeze o opinie publică care ar fi condamnat faptele lor. După spusele autorului, “personajul lui Tache Lunătescu i-a supărat în același mod, cum poate supăra o oglindă pe un om urît la față și defectuos la trup”<sup>4</sup>. Mai cu seamă a produs scandal scena păpușelor din actul 3, în care se spunea:

*“Într-a păpușilor țară,  
La mulți cinstea-i chiar de ceară;  
Cît rușfetul se ivește,*

---

<sup>1</sup> V. Alecsandri îl detașează din acest tablou trist pe mitropolitul Veniamin, care a fost expresia cea mai pioasă și mai fidelă a moralei creștine.

<sup>2</sup> V. Alecsandri. Opere. – Chișinău, 1959, vol. 4, p. 538 – 539.

<sup>3</sup> Ibidem, vol. 2, p. 92-93.

<sup>4</sup> V. Alecsandri. Publicistică, scrisori. – Chișinău, 1968, p. 46.



*Cinste-ndată se topește!  
Unii vrednici patrioți  
Dar mai vrednici patri-hoți,  
Latră, urlă furios  
Pîn-ceapucă vreun os.  
În cea țară de păpuși  
Tîlharii poartă mănuși  
Și se jură pe dreptate  
Că li-s mîinile curate.”<sup>1</sup>*

Versurile citate i-a revoltat într-atîta pe cei de la cîrma țării, încît a doua zi s-a “ținut sfat tainic la curte spre a lua măsuri în contra tendinței revoluționare a tinerimii și spre a se înfrîna pe autorul piesei”<sup>2</sup>.

Demascînd nedreptățile sociale, V. Alecsandri a luat apărarea celor obidiți, care nu aveau decît “numai un topor”. Cu durere în suflet el descrie soarta amară a poporului truditor, care “se pierdea în umbră, în părăsire, în ignoranță”: “Poporul șerbit boierescului, poporul pe capul cărui toți erau stăpîni, tîrgovnici, revizori, sameși, ispravnici, judecători, miniștri, domn, sultan și împărat! Poporul, supus la supliciul fumului prin temnițe, expus la toate capriciile crude ale soartei, la toate mizeriile morale și fizice, plecat la toți, fie indigeni sau străini, sărăcit, înjosit, cuprins de groază din copilărie pînă la moarte, și neapărat de lege nici măcar în contra crimelor!”<sup>3</sup>.

Cu aceeași profundă compătimire V. Alecsandri caracterizează starea de robie a țiganilor, care erau “proprietatea monstruoasă a statului, boierilor și chiar a sfintei biserici”,

---

<sup>1</sup> V. Alecsandri. Opere, vol. 2, p. 126-127.

<sup>2</sup> V. Alecsandri. Publicistică..., p. 47.

<sup>3</sup> V. Alecsandri. Opere, vol. 4, p. 537-538.

erau vînduți ca vitele, despărțiți cu violență de părinții și de copiii lor, schingiuiți crud, puși în obezi, în zgardă de fer cu coarne, purtînd zurgălăi. Țiganii reprezentau cel mai înfiorător tablou al sclaviei negre, precum țărani reprezentau șerbia albă. Schingiuirea țăranilor și a țiganilor făcea parte din ocupația zilnică a proprietarilor, fiind o prerogativă a lor. Toate acestea îl conduc pe V. Alecsandri la concluzia că “simțirile moderne”, care aveau rădăcini adînci în țările Occidentului: omenia, libertatea, egalitatea etc. erau doar litere moarte pentru Moldova.

Problema libertății a rămas dominantă în întreaga operă a lui V. Alecsandri. În 1844 el salută dezrobirea țiganilor de pe moșiile mănăstirești și scrie poezia “*Dezrobirea țiganilor*”, în care acest eveniment este conceput ca un pas important spre viitorul luminos al țării:

*“O! Moldovo, țară mîndră! Tu, ce dai sfînta dreptate!  
Brațul tău ce sfarmă astăzi un jug aspru de robie,  
Ție însăși pregătește viitor de libertate!”*

În “*Istoria unui galben*” V. Alecsandri spune prin gura galbenului că “nimic pe lume nu e mai scump și mai slăvit decît libertatea; ea este darul cel mai neprețuit ce l-a dat Dumnezeu oamenilor. Și să știe de la mine, că atunci o nație se apropie de moarte, cînd începe a fi surdă la glasul libertății!”<sup>1</sup>. V. Alecsandri a pledat și pentru dezrobirea țăranilor clăcași (“*Hora lui Cuza Vodă*”), considerînd că o țară nu poate fi civilizată, dacă poporul ei nu este liber. Dar libertatea poporului poate fi asigurată numai prin împrumutarea lui cu pămîntul boierilor.

Calea eliberării V. Alecsandri o vedea în răscoala poporului, îndemnîndu-l pe acesta să purceadă la acțiuni cît mai hotărîte. O chemare puternică sub acest aspect se conține în

---

<sup>1</sup> *Vasile Alecsandri. Opere*, p. 52.

vestitul marș “*Deșteptarea României*”, scris în ajunul evenimentelor revoluționare din 1848:

*“Voi, ce stați în adormire, voi, ce stați în nemișcare,*

.....  
*Iată lumea se deșteaptă din adînca-i letărgie!  
Ea pășește cu pas mare cătr-un țel demult dorit.  
Ah! treziți-vă ca dînsa, frații mei de Românie!*

.....  
*La arme, viteji, la arme!  
Libertate-acum sau moarte să cătăm să dobîndim.*

.....  
*Pentru-a mamei dezrobire  
Viața noastră să jertfim!”<sup>1</sup>*

După mărturisirea lui V. Alecsandri, “*Deșteptarea României*” a fost o adevărată “marselieză” care a aprins spiritele multor tineri. El dorea din tot sufletul ca mișcarea revoluționară să aibă același succes, pe care l-a avut și piesa sa “*Nunta țărănească*”.

În 1848 V. Alecsandri a fost unul dintre participanții activi la revoluție. După înăbușirea revoluției din Moldova el emigrează în Transilvania, apoi trece în Bucovina și Brașov, unde se aflau prietenii săi A. Russo, A. Cuza, frații Sion etc. Și aici pe V. Alecsandri nu-l părăsește gândul răscoalei populare (țărănești). Salvîndu-se în munți la Cantacuzinești, el spera că aceștia “vor înarma pe țărani lor pentru a coborî asupra Iașilor”. Ce-i drept, ei și-au înarmat țărani, dar numai pentru a se păzi pe sine<sup>2</sup>.

V. Alecsandri a fost unul din autorii proclamației de la

---

<sup>1</sup> V. Alecsandri. Opere, vol. 1, p. 165-166.

<sup>2</sup> V. Alecsandri. Publicistică, ... p. 50, 94.

Braşov “Principiile noastre pentru reformarea Patriei”, care prevedea lichidarea boierescului şi a tuturor celorlalte îndatoriri ale ţăranilor faţă de moşieri, împrumutarea ţăranilor cu pământ fără nici o despăgubire, lichidarea privilegiilor de stări şi egalitatea tuturor cetăţenilor societăţii în drepturi, reorganizarea aşezămintelor din ţară pe principii de libertate, egalitate şi frăţie, crearea unui stat unic şi independent etc. Lupta împotriva feudalismului este îmbinată organic în creaţia şi activitatea lui V. Alecsandri cu lupta pentru eliberarea ţării de sub cotropitorii străini, pentru redeşeptarea naţională, pentru unirea Principatelor. El îi consideră adevăraţi patrioţi pe oamenii din popor, care au dobândit neatîrnarea pământului străbun, dar nu pe cei ce sunt “legaţi de cîrma ţării”, stînd astfel departe de foc şi de dureri<sup>1</sup>. Asemenea lui Negruzzi, Russo etc., Alecsandri pune în faţa boierilor degeneraţi din timpul său imaginea sublimă a lui Ştefan cel Mare, a tuturor celor ce ştiau să moară cu sabia în mîină pentru neatîrnarea ţării.

V. Alecsandri se înscrie în conştiinţa contemporanilor ca un adevărat patriot al neamului ce a promovat insistent dreptatea socială, a luptat pentru propăşirea poporului, a căutat să contribuie prin toate posibilităţile la dezvoltarea culturii lui.

## § 10. Mihail Beideman

M. Beideman (1839–1887) s-a născut la Chişinău într-o familie de dvoreni basarabeni. După absolvirea gimnaziului din Chişinău (1857) este înscris la liceul militar din Kiev. Mai tîrziu se perfecţionează la Şcoala militară din Petersburg. În 1860 a emigrat în străinătate, unde sub numele de Dubrovin a lucrat ca zeţar la tipografia lui A. I. Herţen. După unele date, M. Beideman a luptat în Italia (1860) în detaşamentul lui Garibaldi. În 1861, încercînd să se întoarcă în Rusia, este arestat şi întem-

---

<sup>1</sup> *V. Alecsandri. Opere*, p. 472.

nițat în ravelinul Alexeev din fortăreața Petropavlovsc. Aici a stat închis fără nici o sentință judecătorească 20 de ani. Se stinge din viață în 1881 la spitalul de alienați din Kazan.

Concepțiile lui M. Beideman s-au format sub înrîurirea vădită a lui A. Herțen, N. Cernîșevski, N. Șelgunov etc. La sfârșitul anului 1860, sub pseudonimul Dubrovin, M. Beideman a lucrat la tipografia de la Londra a lui Herțen, lucru despre care el îi mărturisea chiar lui Alexandru II, la 12 ianuarie 1863<sup>1</sup>. Numele Dubrovin îl întâlnim des în corespondența dintre A. Herțen și N. Ogarev. Fondatorii revistei “Clopotul” s-au interesat nu o dată despre soarta lui M. Beideman după arestarea lui. Însuși M. Beideman aprecia înalt tipografia rusă, care “tipărește lucruri, care spre profundul nostru regret, nu pot fi tipărite în patria noastră”. El menționa că la conducerea acestei publicații revoluționare din străinătate “se află două personalități, care își îmbină uriașele forțe spirituale cu o dragoste fierbinte pentru Rusia”.

Mihail Beideman cunoștea și prețuia operele lui Saint-Simon, Owen, Fourier. În doctrinele acestora îl atrăgeau mai ales ideile de libertate socială, de creare a unei societăți echitabile bazate pe dreptate. Îi iubea din toată inirma pe Garibaldi și Orsini. Dar e în afară de orice îndoială, că rolul principal în formarea convingerilor politice ale lui M. Beideman aparține însăși realității din Rusia. Protestul lăuntric împotriva nedreptăților sociale îi alimenta aspirațiile revoluționare, dorința fierbinte de a pune capăt odată și pentru totdeauna regimului autocrat. “Aici nu e vorba de Garibaldi și nici de Orsini, - scria el, - ci de condotierii noștri autohtoni, care jefuiesc și ucid poporul ... Sunt un simplu om, ofensat pînă în adîncul sufletului de samavolnicia grosolană, de desfrîul

---

<sup>1</sup> П. Е. Щеголев. Алексеевский рavelин. – Москва, 1929, p. 143.

revoltător, de toate mîrșăveniile scumpului nostru guvern.”<sup>1</sup>

M. Beideman spera că la eliberarea poporului rus va contribui și “Clopotul”, care îl va trezi și îl va ridica la răscoală împotriva regimului țarist. Probabil, din aceste considerente, părăsindu-și patria, a început să lucreze la tipografia de la Londra. El împărtășea speranța lui Hertzen că Occidentul va fi un impuls pentru o revoluție în Rusia. Dovadă e chiar scrisoarea sa către împăratul Alexandru II, în care comunica despre intenția de a se duce în Italia, la Garibaldi, hotărîre luată în legătură cu faptul că, chipurile, răscoala neapolitană are toate însușirile necesare unei viitoare răscoale a slavilor<sup>2</sup>. Însă Beideman se dezamăgește foarte repede în aceste iluzii și ajunge la concluzia că Rusia are o proprie cale de schimbare a rînduielilor perimate, legată de originalitatea vieții sociale. El se decide să revină în patrie pentru a izbăvi poporul de suferințe, a răsturna guvernul țarist și a “contribui la formarea unui stat, a unor relații obștești, care să fie în armonie cu adevărul, cu judecata sănătoasă și cu adevăratele cerințe ale poporului.”<sup>3</sup>

Aflîndu-se în închisoare, M. Beideman scrie o serie de lucrări, de declarații etc. (“*Cîte ceva despre Utopie*”, “*Slavofilismul ca principiu*”, “*Proiectul constituțional*”, “*Legile de bază*” etc.), din care se întrezăresc limpede democratismul și revoluționarismul concepțiilor sale.

Tema transformării societății pe bază de principii echitabile este cea centrală în filozofia socială a lui M. Beideman. Primul pas spre o atare dezvoltare trebuie să fie, în opinia sa, lichidarea stării de șerbie. Tocmai de aceea M. Beideman își

---

<sup>1</sup> *М. Бейдеман. Заявление А. Л. Потапову (управляющему III отделением) от 26 октября 1861. - În: П. Е. Щеголев. Алексеевский равелин, p. 118.*

<sup>2</sup> *М. Бейдеман. Заявление А. Л. Потапову ... , p. 142.*

<sup>3</sup> *Ibidem, p. 117, 121.*

orientează gândirea nu atât spre problemele teoretice ale “socialismului rus”, promovat de Herțen și alții, cât spre criticarea iobăgiei, spre propaganda întru eliberarea țiganilor, împrăștierea țăranilor cu pământ și menținerea obștii.

M. Beideman condamnă cu ură și îndrăzneală guvernul rus “pentru nepăsarea și disprețul față de popor, față de nevoile lui, față de aspirațiile lui ce domnesc pretutindeni, începînd de la ungherașele ascunse ale Palatului de Iarnă și terminînd cu acele spelunci ale jafului și desfrîului, care se numesc instituții guvernamentale”<sup>1</sup>. Declarînd că organizarea de stat a Rusiei este rutinară prin însăși natura ei, M. Beideman menționează că asta face să fie mai primejdios spiritul cinovnicesc, care prin influența sa nefastă asupra vieții societății și poporului strivește orice gândire vie. Iar guvernul încuraja, “apăra chiar această stare de lucruri, deoarece trăgea folos din ea”. În opinia lui M. Beideman, nemulțumirile față de guvern sunt un rezultat firesc al contradicției dintre noțiunile umane sănătoase și ceea ce se întîmplă în realitate. Și ele vor continua atîta timp, cît guvernul nu va ține seama de părerile, “pe care începe să le spună societatea ce se renaște”. M. Beideman învinuiește nu numai puterea supremă, guvernul, dar și însăși societatea, care a fost “prea indiferentă față de tot ceea ce o înconjoară”<sup>2</sup>. El cheamă la răsturnarea țarismului, fiindcă țarismul nu este capabil să apere interesele societății și frînează dezvoltarea ei.

În reforma țărănească înfăptuită în Rusia M. Beideman vedea o înșelare a poporului. Beideman opinează că Manifestul țarului Alexandru II din 19 februarie 1861 este o formă “vulgară” de eliberare a țăranilor, fiindcă totul a rămas pe vechi: aceeași samavolnicie a despotismului și aceeași lipsă

---

<sup>1</sup> *М. Бейдеман. Письмо к Шувалову от 13 сентября 1861, р. 104.*

<sup>2</sup> *М. Бейдеман. Письмо к Александру II, р. 104 – 141, 142.*

totală de înțelegere a poporului și aspirațiilor lui, aceeași violență împotriva lui. Unii oameni fără de har sunt înlocuiți cu alții, “care îndărătul steluțelor ... epoleților de general ... ascund lipsa de convingeri, disprețul nemaipomenit și dorința aprigă de a se înțoli, de a-și asigura viața prin jaf mîrșav și revoltător”<sup>1</sup>. Ocupînd o poziție negativă față de un atare mod de transformări sociale, M. Beideman îi cere guvernului să înfăptuiască reforma cu hotărîre în toate domeniile, fiindcă jumătate din măsuri irită, iar orice abateri, orice măsuri ciuntite fac să plesnească răbdarea supușilor. Astfel, el vedea în societate un sistem organic integru, care poate fi transformat numai prin schimbarea tuturor sferelor lui. Reforma de la 1861 a arătat însă incapacitatea guvernului lui Alexandru II de a realiza o cotitură civică și politică hotărîtă, care este necesară poporului cu orice preț<sup>2</sup>. De aceea el salută protestul țaranilor față de guvern, față de manifest și regulament, chemînd să nu accepte “hîtra hîrtie”, să se ridice împotriva acelor care au compus-o și, printr-o singură lovitură, să se izbăvească de robie, de samavolnicia moșierească.

Încercînd să fundamenteze teoretic necesitatea unei revoluții sociale, M. Beideman pare să accepte pe scurt timp ideea că lichidarea jugului despotismului, samavolniciei, robiei și rușinii de care se sufocă viața socială să fie începută cu lichidarea capului guvernului. Totuși, nu aceasta a fost calea preferată de el pentru triumful democrației. “Scopul meu, - scrie M. Beideman, - este de a ridica poporul, de a ridica 40 de milioane de țărani, în fața cărora este cu desăvîrșire neputincioasă atît poliția secretă, cît și cea nesecretă”<sup>3</sup>. Așadar, deși M. Beideman recunoaște tactica terorii individuale, totuși el vede principala forță motrice de transformare a societății în

---

<sup>1</sup> *М. Бейдеман. Письмо к Шувалову ...*, p. 104.

<sup>2</sup> *М. Бейдеман. Нечто об утопии. – Ibidem*, p. 127.

<sup>3</sup> *М. Бейдеман. Заявление А. Л. Потапову ...*, p. 118 – 122.



țărâניהa răsculată. Ideea lui capătă contururi mai precise după 1861, cînd începe a condamna deschis tactica comploturilor, deoarece “comploturile ... sunt un act al unei minorități, care e prea departe de popor”. Acuma el este ferm convins că “toată răutatea vieții noastre se va prăbuși numai atunci, cînd poporul se va ridica în picioare”<sup>1</sup>.

Prin popor M. Beideman înțelegea înainte de toate țărâניהa. Anume ei îi revine să realizeze în Rusia trecerea la o nouă societate dat fiind faptul că “dezvoltarea rusă are particularități proprii, un sol propriu”, deosebit de cel al Occidentului. Poporul “se va răscula nu pentru a înfăptui o oarecare teorie, ci ca să se răzbune pentru robia sa, să-și cîștigue drepturi omenești, să creeze o organizare de stat ... în care și guvernul și societatea vor alcătui un tot întreg”<sup>2</sup>.

Viața poporului, spune M. Beideman, trebuie să fie principalul criteriu de apreciere a progresivității oricăror rînduieli obștești, programe sociale și politice. De pe aceste poziții el dă o interpretare proprie a noțiunii “utopie”, susținînd că “nu este utopie tot ceea la ce visezi și nu este esență tot ceea ce există”. M. Beideman apără visul nobil al lui T. More, C. A. Saint-Simon, R. Owen și al altor utopiști despre viitorul societății, “despre repartiția omenească și morală a mijloacelor materiale de existență”. Din punctul de vedere al folosului, spune Beideman, pentru popor utopii sunt nu doctrinele celor sus-numiți, ci promisiunile deșarte ale “ridicolei autocrații”, ale “cinovnicilor noștri”. Situația poporului nu se poate schimba, dacă se vor menține rînduielile autocrat-iobăgiste<sup>3</sup>.

Ideea democratizării societății și creării de condiții necesare omului liber pătrunde toate scrierile lui M. Beideman. El

---

<sup>1</sup> *М. Бейдеман. Заявление А. Л. Потапову ...*, p. 122.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 117, 142.

<sup>3</sup> *М. Бейдеман. Нечто об утопии*, p. 124 – 127.

nutrea convingerea că “distrugerea cu desăvârșire a autorității ridicole, care înăbușă totul, și a orînduirii guvernamentale, civile și politice legate de ea va deveni începutul unei vieți noi nu numai pentru Rusia”. Acest proces va marca o cotitură cardinală spre mai bine în destinul întregii omeniri<sup>1</sup>.

Prin noua orînduire M. Beideman concepea un sistem, în care sunt organizate rațional munca socială, reparația avutului obștesc, “pămîntul îi aparține poporului”, “toată visteria se împarte poporului”, “poporul se va conduce el însuși”. M. Beideman nu ne-a lăsat un proiect încheiat cu privire la viitoarea societate, însă toate înclinațiile lui sunt orientate spre acceptarea socialismului “țărănesc” al lui Hertzen, principiile cărui se reduc, în viziunea gînditorului nostru, la următoarele: 1) lichidarea șerbiei, 2) dreptul țaranului asupra pămîntului, 3) o cale specifică de înaintare a Rusiei spre noua orînduire – prin intermediul obștii sătești și ocolind astfel stadiul capitalist.

M. Beideman își dădea bine seama de rolul capitalismului în dezvoltarea industriei, văzînd în aceasta o latură puternică a lui. Dar, conform părerii sale, scopul principal al progresului omenirii este de a crea relații obștești raționale, condiții egale de dezvoltare pentru toți membrii societății. Tratănd de pe aceste poziții civilizația burgheză (contemporană gînditorului), în special pe cea engleză, M. Beideman constată că progresul industrial nu totdeauna este urmat de triumful rațiunii: “Oare perfecționarea procedeelor de fabrică și uzină și a mașinilor a perfecționat însăși viața, a făcut-o să fie mai plăcută ... pentru cîteva milioane de populație muncitoare? Nu și încă o dată nu”<sup>2</sup>. El scoate în vileag o serie de aspecte negative ale societății burgheze, dorind să demonstreze că ea

---

<sup>1</sup> *М. Бейдеман. Письмо к Александру II, р. 108.*

<sup>2</sup> *М. Бейдеман. Славянофильство как принцип. – Ibidem, р. 111.*

nu este atât de atrăgătoare și rațională și nu poate fi urmată de Rusia. Istoria poporului rus, subliniază M. Beideman, este specifică în felul ei și nu seamănă cu istoria Apusului european. Iar specificul formelor obștești în care decurge viața popoarelor generează o mulțime de căi de trecere la noua orînduire, căci acestea trebuie să devină o continuare directă a condițiilor istorice concrete de dezvoltare a fiecărei țări în parte. Pornind de la aceste concluzii, M. Beideman vede embrionul real al noii societăți din Rusia în obștea țărănească, în stăpînirea pămîntului de către toată obștea, în dreptul fiecăruia la pămînt, în conducerea obștească etc.

Acordînd o atenție deosebită problemei specificului dezvoltării popoarelor, M. Beideman previne de la atitudinea dogmatică față de experiența unor civilizații, de la obișnuința de a vedea, de exemplu, în Anglia alfa și omega posibilei dezvoltări contemporane, deoarece “întreaga civilizație engleză este un rezultat al istoriei engleze, un produs al terenului insular; ceea ce este bun la ei poate fi bun și la noi, dar s-ar putea și să nu fie bun”. Întrucît scopul dezvoltării oricărei societăți, continuă M. Beideman, este de a realiza idealul elaborat în această societate, apoi pentru societatea rusă un asemenea ideal trebuie să fie “nu Franța, nu Anglia, nu Germania, ci propriul ideal elaborat de istoria rusă, de viața poporului rus”<sup>1</sup>. Avertizînd de fapt împotriva izvoarelor doctrinare ale unor eventuale insuccese în afirmarea noii orînduiri în Rusia, M. Beideman le cere teoreticienilor ocupați de căutarea căilor viitoare dezvoltări să renunțe la oarba “preluare ba a industrialismului englez, ba a școlarismului german și, nestrîmtorați de nici un fel de doctrine, să elaboreze condiții proprii, populare de trai în societate”<sup>2</sup>. În

---

<sup>1</sup> *М. Бейдеман. Славянофильство как принцип*, p. 113 – 114.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

același timp, el nu admitea ideea izolării naționale, recunoștea ca posibilă și necesară folosirea realizărilor altor popoare, dar neapărat prin a se ține cont de particularitățile locale.

De menționat că concepțiile lui M. Beideman despre specificul dezvoltării ruse erau în concordanță cu opiniile lui I. Kirievski, A. Homiacov, K. Acsacov și ale altor slavofili. Nu există însă nici un temei de a-l considera și pe M. Beideman slavofil, dovadă fiind chiar lucrarea sa “*Slavofilismul ca principiu*”. M. Beideman a fost unul dintre primii care a înțeles că slavofilismul este un curent complicat al gândirii sociale din Rusia, că aripa lui de dreapta (M. Pogodin, S. Șeviriov etc.) convergea cu teoria poporanismului oficial. În articolul amintit, analizând această doctrină, el dezvăluie just neasemănarea categorică dintre adevărații slavofili (I. Kirievski, A. Homiacov, K. Acsacov) și cei ce colaborau la revista “Москвитянин”. Pogodin și Șeviriov sunt pentru M. Beideman slavofili “din partea guvernului”, apărători ai ideologiei oficiale, autori ai denunțurilor politice, dușmani ai gândirii libere. El “caută în slavofilism ultimul adăpost, din care totdeauna e mai puțin primejdios să scoți puroiul din amorul propriu putrezit. Ei sunt neofiți ... ai sentimentului întunecat al neputinței bătrânești ... Cu cât mai puțin despre ei, cu atât mai bine”<sup>1</sup>. După M. Beideman, adevărații slavofili – Homiacov, Acsacov etc. – sunt oameni, care într-adevăr “au suferit pentru poporul rus, pentru dezvoltarea rusă”. Baza doctrinei lor o constituie ideea specificului dezvoltării istorice și sociale ruse, și nu propovăduirea ideii de exclusivitate națională. “Slavofiliile nu s-au gândit niciodată să se închisteze în cadrul chinez al exclusivității. Ei nu făceau decât să declare dreptul la existență a gândirii ruse dincolo și aparte de concepțiile europene general acceptate, ei susțineau că dacă au

---

<sup>1</sup> M. Бейдеман. Славянофильство как принцип, р. 107 – 108.

vreun rost cuvintele despre civilizația europeană, despre civilizația engleză sau cea franceză, are rost și cuvântul “civilizație rusă”; ei protestau cu vehemență împotriva preluării fără normă a ceea ce-i străin<sup>1</sup>. Totodată, M. Beideman a putut observa și “multe pete, multe locuri maladive în conștiința slavofililor”, precum au fost, spre exemplu, acceptarea, deși silită în acele împrejurări, de către Acsacov, Homiacov, Samarin a devizei teoriei “poporanismului oficial”. De aici și contradicțiile, greșelile, caracterul paradoxal al teoriei lor, de aici și neîncrederea față de această teorie.

Din scurta trecere în revistă a lucrărilor și scrisorilor lui M. Beideman putem face concluzia că el a fost o personalitate de o vastă cultură, un cugetător profund, în multe privințe original, însuflețit de dorința de a schimba din radacină societatea contemporană lui, de a o pune pe baze democratice, constituționale, echitabile, căci numai astfel va fi posibilă transformarea radicală a vieții oamenilor muncii.

---

<sup>1</sup> *М. Бейдеман. Славянофильство как принцип*, р. 107 – 108.

## FILOZOFIA CLASICĂ GERMANĂ

Gîndirea filozofică clasică germană ocupă un loc însemnat în istoria filozofiei universale. Apariția ei constituie un fenomen unic, o formă aparte a conștiinței sociale.

Cei mai de seamă reprezentanți ai filozofiei clasice germane au fost: *Immanuel Kant* (1724-1804), *Johann Gottlieb Fichte* (1762-1814), *Friedrich Wilhelm Josef Schelling* (1775-1854), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770-1831) și *Ludwig Feuerbach* (1804-1872).

Teoriile elaborate de ei au săvîrșit o adevărată revoluție filozofică ce a pregătit în Germania de la sfîrșitul sec. XVII și începutul sec. XIX în plan ideologic revoluția burgheză.

Meritul istoric mereu actual al filozofiei clasice germane constă în elaborarea sistematică a metodei dialectice, logicii dialectice, teoriei despre legitățile dezvoltării, în afirmarea ideilor umaniste ale progresului social și libertății, în tratarea problemei omului și altele.

În Europa de Vest din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea s-au produs noi mutații social-economice, care au contribuit la apariția și statornicirea unui nou mod de producție – capitalist. Revoluțiile burgheze din secolele XVII-XVIII au deschis drumul dezvoltării capitaliste în întreaga Europă de Vest. O colosală influență eliberatoare e exercitat asupra țărilor Europei Revoluția franceză din anii 1789-1794, contribuind la dezvoltarea unei noi orînduiri ce a proclamat dreptul fiecărui om la fericire și la proprietatea privată.

În timpul cînd țările Europei de Vest erau cuprinse de revoluțiile burgheze și burghezo-democratice, de transformări radicale în industrie, Germania reprezenta o țară slab dezvoltată din punct de vedere economic și politic, aflîndu-se circa cu o sută de ani în urma Angliei și Franței. Această stare se datorează în mare măsură faptului că Germania era o țară fărîmițată în aproximativ 360 de state independente foarte mici – în niște feude ale regilor, principilor, episcopilor etc.

Suveranii germani urzeau intrigi unii împotriva altora, intrau în alianțe militare ba cu Anglia, ba cu Franța sau Suedia, Polonia, punînd soldați la dispoziția aliaților lor străini. În statele germane predomina samavolnicia despoților feudali. Poporul german nu era o națiune formată. Relațiile feudale frînau dezvoltarea forțelor de producție din țară. Nu exista clasă capabilă să lichideze aceste relații, nici măcar un astfel de mijloc de înfrîurire asupra minții maselor cum ar fi învățămîntul, presa, opinia publică. Prin alți termeni, în Germania domnea “spiritul prusac”, atmosfera de cazarmă, care generau nemulțumirea în întreaga țară.

În virtutea înapoierii economice și fărîmițării politice a țării, burghezia germană slabă avea o atitudine ambiguă față de revoluția franceză. Cei mai progresiști reprezentanți ai burgheziei germane erau entuziasmați de triumful revoluției în Franța. Salutîndu-i pe girondini, burghezia germană avea, însă, frică de succesele iacobinilor, văzînd în aceasta pericolul activismului crescînd al maselor. Iată de ce ea a preferat să se împace cu orînduirea existentă și cu “spiritul ei prusac conservativ”. În aceste împrejurări burghezia Germaniei nu tindea măcar cîtuși de puțin spre cucerirea puterii politice. Dimpotrivă, ea încuviința compromisurile cu feudalii. Burghezia germană, nepu-

tincioasă în lupta deschisă cu feudalismul, putea numai să viseze la ceea ce alte popoare avansate realizase deja. Revoluționarismul burghez a căpătat în Germania o formă specifică a aspirațiilor la revoluție și libertate rupte de viața reală. Lupta împotriva relațiilor feudale era concentrată mai ales în domeniul gândirii și s-a dezvoltat în diferite sfere ale vieții spirituale – în filozofie și literatură, unde și-a găsit o expresie deosebit de puternică. Particularitățile dezvoltării Germaniei au determinat filozofia clasică germană să reflecte mutațiile social-economice din perioada respectivă într-o formă abstractă. Văzînd în revoluția franceză un “răsărit de soare”, reprezentanții ei concomitent au condamnat teroarea iacobină, acțiunile revoluționare ale maselor. Filozofia clasică germană își are tradițiile sale naționale. Epoca Renașterii în Germania se caracterizează prin introducerea ideii istorismului, ideii dezvoltării, confirmate de dezvoltarea științelor naturii. După descoperirea de către I. Newton și G. Leibniz a calculului diferențial și integral, ideile dialecticii au început să pătrundă în una dintre cele mai abstracte științe precum este matematica. Kant a lansat ipoteza dialectică a originii sistemului solar. Ideea dezvoltării a fost promovată și în biologie. În sec. al XVIII-lea ideea istorismului a început să pătrundă și în disciplinele speciale. Apar lucrări în domeniul istoriei politice și istoriei filozofiei.

Drept surse ideologice ale filozofiei clasice germane devin toate realizările valoroase ale dezvoltării filozofice precedente a omenirii, în special raționalismul lui R. Descartes și B. Spinoza, filozofia iluminismului englez și francez din sec. XVII-XVIII, descoperirile din domeniul științelor naturii, precum și cele din economia politică engleză.



Filozofia clasică germană nu prezintă o direcție unitară. Toți clasicii filozofiei germane au fost dominați, însă, de ideea continuității, universalității în care Kant și Fichte vedeau forme proprii gândirii omului, iar Schelling și Hegel – forme ale însăși realității privite ca spirituală, ca rațiune care se dezvoltă prin intermediul autonegării.

Clasicii idealismului german au reflectat mai profund și mai veridic realitatea decât mulți din materialistii metafizici. Ei au înaintat în prim-plan caracterul activ al gândirii umane, au ridicat pe o treaptă calitativ nouă viziunea dialectică asupra lumii, formulând principiile și legile de bază ale dialecticii.

Acestea au fost condițiile social-economice, politice și tradițiile culturale în care a apărut filozofia clasică germană.

## § 1. Immanuel Kant

*Immanuel Kant*, unul dintre clasicii filozofiei germane a sec. al XVIII-lea, s-a născut la 22 aprilie 1724 în orașul Königsberg (acum Kaliningrad) într-o familie de meșteșugari. Tatăl, Iohan, a insuflat fiului o atitudine conștiincioasă față de muncă. Maică-sa, Regina, l-a învățat de mic copil să înțeleagă și să aprecieze frumosul și realitatea înconjurătoare. Familia, în care domina spiritul pietății și chibzuinței, la 9 ani îl angajează la o școală teologică, după terminarea căreia Kant susține admiterea la facultatea teologică a Universității din orașul natal. Teologia nu-l atrăgea în mod deosebit, dar era captivat de filozofie și științele naturii, pe care mai apoi cu plăcere le va preda la aceeași Universitate. Între timp, rămânând fără susținerea părinților, după moartea lor, absolvă facultatea și timp de 9 ani se angajează învățător în diferite familii de aristocrați. Anii de pedagogie particulară i-au permis a se adânci în problemele filozofiei și științelor naturii. Studiile particulare s-au încununat cu susținerea unei teze, obținând dreptul de a preda la Univer-

sitate. În 1756, după susținerea a încă două teze, deține titlul de profesor, însă abia în 1770 obține postul de profesor universitar la Universitatea unde-și făcuse studiile și rămîne acolo să activeze rodnic pînă la sfîrșitul vieții. Pe parcursul anilor de muncă la Universitate este ales de două ori rector al acesteia.

Kant realizează cursul în diferite domenii ale filozofiei (filozofia moralei, logică), fizicii, matematicii, geografiei, antropologiei ș.a., obținînd o mare și binemeritată stimă din partea discipolilor săi. Tendința lui de a trezi studenților gîndire sinestătătoare, gust de creație, i-a determinat permanentele căutări în realizarea prelegerilor interesante ca formă și esențiale în conținut. Activitatea universitară timp de 42 de ani i-a adus o mare autoritate și a cucerit stima atît a concețtenilor, cît și a multor oameni de cultură a timpului.

Kant, întemeietor al filozofiei clasice germane, a fost și un continuator al principalelor tradiții progresiste ale științelor naturii din sec. al XVIII-lea. În lucrarea *“Istoria universală a naturii și teoria celestă”*, el a enunțat ipoteza genială despre proveniența sistemului solar din nebuloasa inițială și care se dezvoltă pe baza legilor mișcării mecanice proprii materiei. Ipoteza cosmogonică a lui Kant a avut o importanță progresistă, căci din ea a decurs necesitatea analizei istorice a naturii. Tot aici el a ajuns la o concluzie cît se poate de optimistă despre posibilitățile cunoașterii. *“Dați-mi materie – scria el – și eu am să vă demonstrez cum din ea poate să se formeze lumea”*. Această teză a filozofului dezvăluie suportul teoretic al teoriei lui cosmogonice.

Kant a rezolvat și probleme mai concrete privind istoria Pămîntului. El a analizat problema despre rolul fluxurilor și refluxurilor în evoluția Terrei și a demonstrat că datorită acestui fenomen viteza rotației diurne a Pămîntului se micșorează. În fizică Kant a argumentat teoria despre relativitatea mișcării și a repausului, dezvoltînd mai departe ideile lui Descartes și

Galileu. În biologie el a preconizat ideea clasificării genealogice a regnului animal, cu alte cuvinte, a grupat diferite clase de animale după originea lor. În studiile antropologice lui îi aparține ideea istoriei naturale a raselor umane. Ideile lui Kant despre dezvoltarea naturii au pus capăt dominației absolute a modului metafizic de gândire al naturaliștilor. Pentru prima dată a fost pusă la îndoială ipoteza, potrivit căreia natura nu are nici o istorie în timp și a demonstrat că “natura se află într-o permanentă mișcare”. După 50 de ani cunoscutul savant francez Laplas a elaborat o ipoteză cosmogonică similară, cunoscută în istoria științei ca ipoteza lui Kant-Laplace.

Această perioadă de constituire filozofică a lui Kant ulterior a fost numită perioadă precritică, în care el s-a manifestat ca gânditor de formație materialistă. După o îndelungată tăcere (de vreo 11 ani) Kant vine cu un sistem nou, radical deosebit de filozofia precedentă, numit filozofie transcendențială, criticistă și foarte teoretică.

Kant, filozof și om calculat, adeseori chiar pedant, a fost un mare teoretician al secolului. Ca filozof a avut intenția de a săvârși o revoluție în gândirea filozofică, mai ales în gnoseologie. În ce măsură a reușit putem judeca făcând cunoștință cu trei lucrări importante ale lui, și anume: “*Critica rațiunii pure*” (1781), “*Critica rațiunii practice*” (1788), “*Critica facultății de judecare*” (1790). În prima lucrare Kant a expus teoria cunoașterii, în a doua – etica, în a treia – estetica și teoria teologiei naturii.

Drept premisă pentru cele trei “Critici” a servit teoria lui despre “lucruri în sine” și “fenomene”. În viziunea lui Kant, există o lume a lucrurilor, care nu depinde de conștiința noastră. El o numește lumea “lucrurilor în sine”. Potrivit concepției filozofului, conștiința începe atunci, când “lucrurile în sine” acționează asupra organelor de simț și trezesc senzații. Astfel, Kant recunoaște existența obiectivă a lumii. Dar când

trece la examinarea problemei formelor și limitelor cunoașterii, el se situează pe pozițiile idealismului și agnosticismului. Să precizăm în ce constă idealismul kantian.

Idealismul constă în afirmarea faptului că nici senzațiile, nici noțiunile rațiunii noastre nu ne dau și nu pot să ne dea cunoștințe teoretice despre *“lucrurile în sine”*. Sunt cognoscibile numai fenomenele. Incognoscibilitatea *“lucrurilor în sine”*, conform lui Kant, este principială. Totodată, el recunoaște că există valori empirice care progresează mereu și ale căror limite nu pot fi definite. Dar progresul nelimitat al acestor valori nu ne apropie de cunoașterea *“lucrurilor în sine”*. *“Lucrurile în sine”* totdeauna s-au aflat și se vor afla dincolo de cunoașterea noastră. *“Lucrurile în sine”* sunt transcendente, cu alte cuvinte, ele se află dincolo de limitele cunoașterii, ele există în afara timpului și spațiului. Kant împarte procesele cunoașterii în trei etape: 1) intuiția sensibilă; 2) intelectul analitic; 3) rațiunea.

Kant afirmă pe bună dreptate că toate cunoștințele noastre provin din percepțiile senzoriale, din experiență. El, însă, ajunge la concluzia că cunoașterea senzorială este limitată, nu dă acces *“lucrurilor în sine”*. Toate cunoștințele noastre sunt limitate de fenomene, care se deosebesc principial de *“lucrurile în sine”* – spunea Kant. Toate senzațiile le primim datorită facultății receptive sensibile a noastre: senzațiile le receptăm în spațiu și în timp – forme apriorice ale sensibilității.

A doua etapă a cunoașterii reprezintă activitatea rațiunii care sintetizează reprezentările senzoriale. Kant consideră că rațiunii, încă înainte de experiență, îi sunt proprii categoriile logice sau formele apriorice cu ajutorul cărora se formează noțiunile, judecățile. Formelor apriorice ale judecății Kant le atribuie 12 categorii, care constituie patru grupe principale: 1) cantitatea; 2) calitatea; 3) relația; 4) modalitatea. Fiecare grupă, la rîndul său, este formată din următoarele categorii:

1. *Cantitate* – unitate, mulțime (multiplicitate), totalitate.
2. *Calitate* – realitate, negare, limitare.
3. *Relație* – substanță (inerență) și accidentă (subzistență), cauzalitate și dependență (cauză și efect), comunitate (interacțiune dintre activ și pasiv).
4. *Modalitate* – posibilitate–imposibilitate, existență–non-existență, necesitate–întâmplare.

Ce rol joacă aceste concepte? Răspunsul este problema-cheie în prima *Critică* kantiană. Ele organizează senzațiile, sunt aplicate la sistematizarea sensibilității pasive. Subiectul, intuind în obiecte consecutivitatea lor în spațiu și timp, conceptual le ordonează conform gândirii sale. Categoriile sau conceptele pure sunt nu altceva decât condițiile gândirii (cugetării) obiectului dat în experiența noastră senzorială. Or, așa cum spațiul și timpul sunt condiții pentru contemplarea senzorială, categoriile sunt condițiile posibilității gândirii. Kant zice că sunt doar două căi de concordanță a experienței gândite cu ajutorul conceptelor:

- experiența face posibilă categoriile, sau invers
- categoriile fac posibilă experiența.

Categoriile nu pot apărea din experiență, deoarece ele sunt apriorice (în afara experienței), sunt independente de ea. Rămîne valabilă a doua cale – geneza experienței din categorii. Ea mai este numită epigeneza rațiunii pure. Deci, a gândi înseamnă tocmai a constitui acel ceva în unitate. A conferi unitate unui obiect coincide perfect cu fundarea conștiinței, este însuși procesul care întemeiază conștiința. Obiectul cunoașterii este unitatea gândită a ceea ce se află în fața conștiinței, și această gândire instituie într-un fel unitatea conștiinței și totodată unitatea obiectului. Astfel, obiectul este o unitate, dar pe care conștiința nu o cunoaște încă. Iar conștiința este întotdeauna ce se identifică cu obiectul. Această unitate presupusă se elaborează, precizează prin intermediul cate-

goriilor apriorice ale facultății de cunoaștere. Pentru Kant facultatea de cunoaștere cu formele sale apriorice structurează și construiește experiența. Aplicarea categoriilor în așa mod este numită a percepție transcendențială.

Kant consideră că rațiunea bazată pe judecăți naște idei. Există trei idei: 1) *ideea despre suflet*; 2) *ideea despre lume*; 3) *ideea despre Dumnezeu*.

Kant nu a intenționat să demonstreze existența sau inexistența lui Dumnezeu. Nu putem nici afirma, nici nega existența lui. În principiu, constată el, este imposibilă știința filozofică despre Dumnezeu ca despre o cauză a tot ce există. Kant respinge toate problemele teoretice despre existența lui Dumnezeu. Trebuie să crezi că există Dumnezeu pentru că această credință ne este impusă de “rațiunea practică”, cu alte cuvinte, de conștiința morală. Dumnezeu nu e fenomen, nu e obiect, el este o idee regulativă. Cunoașterea e limitată și este loc pentru credință.

Pentru a fi înțeles Kant în tratarea acestor idei, să facem o sintetizare în ce privește cele trei etape, niveluri de cunoaștere enumerate precedent. **La nivelul sensibilității** el evidențiază două forme apriorice – spațiul și timpul. În ele noi receptăm lumea în senzații. **La nivelul intelectului analitic** Kant desprinde cele douăsprezece categorii (concepțe) apriorice dintre care cea mai importantă este cauzalitatea. Al treilea nivel al facultății de cunoaștere este **rațiunea** în sens restrâns. Menționăm că la Kant termenul de rațiune este utilizat după context cu semnificații diferite. La nivelul doi rațiunea se manifestă ca un intelect analitic ce duce la stabilirea unității conștiinței cu obiectul. Pe când rațiunea cu cele trei idei – suflet, lume, Dumnezeu – prezintă totalitatea realului și posibilului. Acum putem desfășura funcția ideilor rațiunii.

Ideea sufletului este o totalitate a fenomenelor interioare, domeniu unde noi nu avem nici o experiență în afara diversității aspectelor lui. El nu este un obiect pentru noi incognosci-

bil, rămînînd o idee. A pretinde la cunoașterea lui înseamnă a ne deda iluziilor. Sufletul nu poate fi obiect de cunoaștere a rațiunii teoretice și nici a intuiției. Kant consideră că Descartes a depășit limitele rațiunii în doctrina sa despre nemurirea sufletului. Sufletul este o idee regulativă, și nu constitutivă.

Ideea lumii de asemenea nu ne este dată în experiență. Ca o totalitate de fenomene exterioare, este cu neputință de a o cunoaște. În cuprinsul lumii devin obiecte de cunoaștere doar fenomenele parțiale, dar nu Universul în totalitatea lui. O cosmologie rațională nu este posibilă. Ea depășește limitele facultății de cunoaștere a omului ca obiect teoretic. Universul rămîne inaccesibil ființei umane. Și aici Kant formulează vestele antinomii ale rațiunii pure, contradicții ce apar în mod necesar cînd rațiunea dorește să atingă adevăruri filozofice.

Așadar, în procesul formării ideilor rațiunea intră în contradicții, pe care Kant le-a numit antinomii ale “rațiunii pure”. În “*Critica rațiunii pure*” sunt dezvăluite următoarele patru antinomii:

1. Lumea este finită – sau: lumea este infinită;
2. În lume există numai lucruri elementare, simple – sau: în lume totul se divide pînă la infinit;
3. În lume există nu numai cauzalitate, dar și libertate – sau: în lume totul este determinat cauzal;
4. Există Dumnezeu și el este cauza lumii – sau: nu există nici o ființă supremă care să fie cauza lumii.

Kant consideră că în aceste contradicții proprii nu lumii, ci numai rațiunii, ambele părți, care se exclud reciproc, sunt deopotrivă demonstrabile cu ajutorul logicii și, prin urmare, antinomiile nu au rezolvare. Rațiunea se încurcă în aceste contradicții nerezolvabile și de aceea nu poate crea o idee despre lume ca un întreg, nu e în stare să pătrundă legitățile realității, nu poate să cunoască lumea. Ea rămîne în esența sa “lucru în sine”. De aici rezultă agnosticismul kantian.

Teoria lui Kant despre antinomii și judecățile lui despre categoriile judecății pure conțin elemente de dialectică. Cunoașterea, așa cum înțelege el, înseamnă activitate, care se desfășoară după anumite legi proprii ei. Pentru prima dată este examinat specificul subiectului antrenat în actul cunoașterii ca factor principal. Astfel, el săvârșește schimbări radicale în filozofie. Gînditorul analizează structura subiectului pentru a clarifica ce înseamnă adevăratele cunoștințe, pentru a stabili deosebirea dintre elementele subiective și obiective ale cunoștințelor. Obiectul filozofiei teoretice, după Kant, trebuie să-l constituie nu cercetarea lucrurilor propriu-zise (naturii, lumii, omului), pe care o întreprind și alte discipline, ci studierea activității cognitive, descoperirea legilor rațiunii umane. Din acest punct de vedere el a numit filozofia sa transcendentă, iar metoda – critică. De aceea, în filozofia lui Kant locul central îl ocupă învățătura despre categorii, despre funcțiile, locul și rolul lor atît în desfășurarea procesului cunoașterii, cît și în organizarea rezultatelor lui. El a făcut o revoluție în modul de interpretare a logicii ca știință despre gîndire. Pentru prima dată începe să vadă principalele forme logice ale gîndirii în categorii și tot pentru prima dată a supus unei analize sistematice nu numai aspectul logic, dar și aspectele gnoseologic și metodologic al categoriilor, examinîndu-le în unitatea și subordonarea lor.

Kant a formulat problema premiselor logice ale cunoașterii, a descoperit (fie și într-o formă apriorică, neistorică) acel fapt gnoseologic real că înainte de a cunoaște un oarecare obiect trebuie să dispunem de anumite mijloace, de un aparat categorial, de o structură bine construită a gîndirii, de forme logice de gîndire. Aceste premise logice nu rezultă din experiența omului luat aparte și față de el au un caracter mai mult sau mai puțin aprioric. Ele sunt apriorice în privința fiecărui om, dar sunt aposterioare în cazul dezvoltării istorice a ome-



nirii. Dar ele (lucru pe care nu l-a putut descoperi Kant) sunt un produs al întregii practici social-istorice precedente.

Kant mai este cunoscut și ca întemeietor al postulatelor morale ale căror bază o constituie așa-numitul imperativ categoric (cerință categorică) – legea veșnică și idealul constant al comportării oamenilor care există în conștiința speciei umane. Imperativul categoric, după Kant, orientează omul să procedeze astfel, încât faptele sale să poată servi drept bază și principiu călăuzitor pentru legislația universală. Fapta poate avea un caracter moral numai în cazul când ea se săvârșește din respect față de legea morală. Kant demonstrează că în viața empirică între comportarea morală (sau amorală) a omului și fericirea (sau nefericirea) lui nu există unitate. Etica nu trebuie să se întemeieze pe o fericire empirică. Analiza riguroasă a moralității din *“Critica rațiunii practice”* a postulatelor ei, cu întortocheata legătură a datoriei și libertății, duce la concluzia: nu se neagă faptul că omul poate avea diferite înclinații și pasiuni. Kant recunoaște posibilitatea apariției conflictelor care sunt condiționate de ciocnirea dintre înclinația omului spre diferite acțiuni, conflicte care se bazează pe sentimente și, totodată, pe tendința omului de a se supune legii morale. De aceea la Kant *“datoria”*, ca constrângere a conștiinței morale, este sinonimă cu *“libertatea”*. A fi liber înseamnă a-ți afirma autonomia voinței călăuzită de legea morală. Astfel, o contribuție considerabilă a adus Kant la elaborarea problemei omului, văzînd în om o parte a naturii, o ființă înzestrată cu calități materiale și spirituale. El acordă atenție interpretării diferitelor aspecte ale existenței omului în lume și îl consideră drept unul dintre cele mai importante obiecte ale cunoașterii. În *“Antropologie”* filozoful scrie: *“Cel mai important obiect din lume față de care pot fi aplicate aceste cunoștințe este omul, deoarece el constituie pentru sine scopul definitiv”*. În opinia lui Kant, omul nu trebuie considerat drept un mijloc

pentru realizarea scopurilor cuiva. El este un scop în sine. În felul acesta marele umanist Kant a recunoscut valoarea intrinsecă a personalității umane. Iar întrebarea “Ce este omul?” filozoful o formulează ca una dintre problemele principale ale filozofiei. El pornește de la interpretarea dualistă a omului ca ființă, vede apartenența lui la două lumi – a necesității firești și a libertății morale; ca fenomen și ca “lucru în sine”. În aceasta constă misterul omului.

Comportarea omului ca fenomen se supune legilor naturii. În ea acțiunile lui nu sunt libere, ci necesare; pe când comportarea omului ca “lucru în sine” îl determină la alegerea liberă.

Scurta incursiune în filozofia lui Kant ne permite a considera că ea este complicată și contradictorie. Consemnând neajunsurile filozofiei lui, totodată subliniem că Immanuel Kant a fost unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai filozofiei clasice germane, care a exercitat o înrîurire colosală asupra dezvoltării gândirii filozofice atât în Germania, cât și dincolo de hotarele ei. După el s-a constituit o filozofie vastă, numită *neokantiană*, ce a valorificat multiplele lui idei.

## § 2. Estetica lui Kant

Immanuel Kant a manifestat interes față de estetică cu mult înainte de a edita “*Critica facultății de judecare*” (1790), cea mai cunoscută lucrare în acest domeniu. Până la ea, în articolul “*Observații asupra sistemului de frumos și sublim*” (1764), filozoful a tratat aceste concepte mult asemănător cu cea de mai târziu. Drept că în el predomină punctul de vedere psihologic și antropologic. Articolul nu conținea vreo aluzie la “transcendentalism”, dar demonstra o adâncă cunoaștere a literaturii estetice contemporane.

În perioada precriticistă a activității sale Kant făcea referință la unele probleme de estetică în lecțiile universitare, în

care nu se simțea încă o deosebire de poziții de viziunea estetică a lui Alexander Baumgarten. În acest timp filozoful considera că analiza critică a frumosului nu se poate face de pe principiile rațiunii. Iar ca estetică nemții în general socoteau nu altceva decât “critica gustului”. Ea este apreciată ca o teorie despre formele apriorice ale cunoașterii senzoriale, și nu o filozofie a frumosului și artei. Deoarece regulile și criteriile judecății de gust sunt empirice, ele nu pot servi ca legi apriorice, ce ar putea direcționa judecățile estetice. O schimbare de poziție intervine abia în a doua ediție a “*Criticii rațiunii pure*”, în 1786. În ea Kant, pe lângă posibilitatea de a păstra terminologia baumgartiană, întrevede o altă înțelegere a esteticii, și anume: parțial în sensul transcendental, parțial – psihologic. Iar în 1787, într-o scrisoare<sup>1</sup> adresată primului popularizator al filozofiei lui Kant, autorul comunică că lucrează asupra “Criticii gustului” și analizează întregul sistem de facultăți sufletești. Din scrisoare reiese că scopul principal a fost pentru Kant nu estetica, nu arta ca atare, dar sistemul acestor facultăți. De aceea estetica, spre deosebire de gândirea critică, ocupă în studiul filozofic al lui Kant un loc deosebit. Ea devine obiect de cercetare din stricta necesitate de a uni cele două “Critici”, și nu din interesul determinat de cunoștințele lui în istoria artelor sau a artei contemporane. Dimpotrivă, atracția filozofului față de arte era minimală. Orașul natal cu micile sale posibilități în activitatea artistică (lipsa muzeelor, edificiilor arhitecturale deosebite, sculpturii și culturii de înalt nivel și stil propriu) nu predispunea spre studierea valorilor estetice. Atitudinea lui Kant față de muzică era vădit negativă, socotind-o artă de nivel inferior. Ea, în viziunea lui Kant, nu este îndeajuns de politicoasă și are doar menirea să umple spațiul cu zgomot, încurcând seriosului

---

<sup>1</sup> Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII века.– Москва, 1962, р. 168.

lucru mintal. Asemenea atitudine manifestă Kant și față de literatură, în care aprecia doar adîncimea gîndului, măiestria artei oratorice, și nu poetul și artistismul cuvîntului ca atare. Astfel, cunoștințele în domeniul teoriei estetice (Baumgarten, Lessing, Vinchelman, Shaftesbury) i-au servit pentru rezolvarea obiectelor pur filozofice, dar nu propriu-zis estetice.

Estetica devine pentru Kant o necesitate din momentul cînd a observat că în filozofia sa a apărut o prăpastie între cele două părți ale teoriei sale: rațiunii pure și rațiunii practice, gnoseologiei și moralei. De aceea în lucrarea “*Critica facultății de judecare*”, chiar în introducere, el recunoaște că studiul capacităților omului l-au adus la contradicția dintre filozofia naturii (domeniul sensibilității) și filozofia practică (domeniul libertății, ca suprasensibil), “așa încît trecerea de la unul la altul nu este posibilă (cu ajutorul folosirii teoretice a rațiunii), ca și cum ar fi două lumi diferite, prima neavînd nici o influență asupra celei de a doua”<sup>1</sup>. Dar ele trebuie să se influențeze una pe alta, mai ales conceptul libertății – să realizeze în lumea sensibilă scopul care rezultă din legile sale. “Așadar, natura trebuie să poată fi gîndită și astfel, încît legitatea formei ei să se acorde cel puțin cu posibilitatea scopurilor care trebuie realizate în ea conform legilor libertății”<sup>2</sup>. Conceptele naturii, care conțin a priori temeiul pentru orice cunoaștere teoretică, se bazează pe legiferarea intelectului. Conceptul libertății, care conține a priori temeiul pentru toate prescripțiile practice, necondiționate sensibil, se bazează pe legiferarea rațiunii<sup>3</sup>. Omul ca o ființă a culturii, în viziunea lui Kant, mai posedă pe lîngă intelect și rațiune, un termen mediu – facultatea de judecare, despre care avem motive să presu-

---

<sup>1</sup> *Kant Immanuel. Critica facultății de judecare.* – București, 1966, p. 70.

<sup>2</sup> *I. Kant. Op. cit.*, p. 70.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 71.

punem, prin analogie, că ea trebuie de asemenea să conțină, dacă nu o legiferare proprie, cel puțin un principiu a priori propriu de a căuta legi, un principiu a priori subiectiv.

Deci, care-i temeiul unității suprasensibilului ce stă la baza naturii cu conținutul practic al conceptului libertății? Ca răspuns, la Kant găsim un sistem al capacităților sufletului, care nu pot deriva dintr-un temei comun: facultatea de cunoaștere, sentimentul de plăcere și neplăcere și facultatea de a dori.

Tabelul privirii de ansamblu asupra tuturor facultăților superioare, întocmit de autor<sup>1</sup>

Facultăți sufletești	Facultăți de cunoaștere	Principii a priori	Aplicate la
Cunoaștere	Intelect	Conformitate cu legea	Natură
Sentiment (plăcere-neplăcere)	Facultatea de judecare	Teleologie	Artă
Dorință	Rațiune	Scop final	Libertate

Din tabel rezultă cele trei “*Critici*” ale lui Kant: “*Critica rațiunii pure*”, “*Critica facultății de judecare*” și “*Critica rațiunii practice*”. El numește facultățile pure (intelectul, facultatea de judecare, rațiunea) pentru că legiferează a priori. Intelectul prin intermediul categoriilor de gândire prescrie (legiferează) legile naturii, rațiunea practică – ale moralei, iar facultatea de judecare duce la o finalitate, adică la o teleologie. Spre deosebire de teleologia în natură, teleologia în artă e aplicată de Kant într-un mod specific. Teleologia ca teorie despre scopuri este utilizată în filozofia lui Kant deosebit de cum se făcea pînă la el. Finalitatea, susține Kant, este posibilă și fără intervenția

<sup>1</sup> I.Kant. Op. cit., p. 93.

intelectului. Teleologia la Kant nu este un finalism, nu este o confirmare a ordinii dumnezeiești a lumii. Această distanțare de zeistic a fost realizată de către filozof în prima “*Critică*”, deoarece ea distrage de la procesul cunoașterii științifice. Kant susține că acolo unde finalistul trebuie să descopere cauzele fenomenelor și n-o face din diferite motive, el arată la inaccesibilitatea investigației supremei înțelepciuni (dumnezeiești).

Teleologia, în viziunea lui Kant, este un principiu de precăutare a obiectului și, în primul rând, desigur, al organismului viu. Este interesant că el descoperă încă o sferă de manifestare a teleologiei, și anume – în rezultatul activității omenеști numite *artă*. Aducem aprecierea acestui moment făcută de Hegel – alt pisc al gândirii estetice. Astfel, în prelegerile lui de estetică citim: “Un produs oarecare al naturii, de exemplu, o plantă, un animal este organizat cu finalitate, fiind nemijlocit prezent pentru noi cu această finalitate a lui, prezent în așa fel că noi nu avem nici o prezentare a scopului pentru sine separat și distinct de realitatea prezentă. Tot în chipul acesta trebuie să ne apară ca finalitate și frumosul... Frumosul, ... există, posedînd finalitatea în sine însuși, fără ca mijlocul și scopul să se înfățișeze separat drept laturi deosebite. De exemplu, scopul membrilor organismului este viața, care există reală în înseși membrele; rupte de întreg ele încetează de a mai fi membre. Căci în ceea ce este viu scopul și ansamblul său material sunt atît de mijlocit unite, încît forma respectivă de existență nu există decît întrucît scopul lui este immanent. Privit sub acest aspect, frumosul nu trebuie să poarte în el finalitatea ca o formă exterioară, ci natura immanentă a obiectului frumos trebuie să constea în faptul că interiorul și exteriorul își corespund conform unei finalități”<sup>1</sup>. Este o apreciere destul de înaltă a frumosului, constituind

---

<sup>1</sup> Hegel. Prelegeri de estetică. - București, 1966, p. 65.

pentru Hegel “un punct de plecare pentru înțelegerea adevărată a frumosului artistic”.

Abordarea din același punct de vedere a problemei naturii și creației artistice – principiului finalității – este una dintre principalele idei ale “*Criticii facultății de judecare*” a lui Kant. Aceasta a fost o viziune nouă în estetică. Și pînă la el se compara natura și arta, rezultatul era însă cu totul altul. Kant a dus această comparație pînă la o descoperire în viziunea estetică. El scrie că cînd privim o operă de artă plastică trebuie să ne dăm seama că aceasta este artă și nu natura, însă totuși finalitatea în forma acestei lucrări trebuie să pară atît de liberă de orice constrîngere a regulilor arbitrare, de parcă ea ar fi produsul însuși al naturii. În aprecierea cercetătorului rus A. Gulîga, această descoperire a jucat un rol dublu în istoria culturii. În primul rînd, a fost evidențiată problema creației artistice (menționată și cercetată de Hegel – *n.a.*) și, în al doilea rînd, s-a produs conștientizarea estetică în atitudinea față de natură. Gulîga accentuează că abia în zilele noastre a fost apreciată la justa valoare marea însemnătate, pe care o atribuia Kant naturii, preîntîmpinînd distanțarea din ce în ce mai mare de natură în secolele următoare. Kant atunci a întrevăzut stringenta necesitate de a ne forma o compătimire față de natură ca față de lucrare de artă. După cum nu se poate amesteca în viața unui organism artistic, la fel nu se poate încălca armonia naturii constituită din finalitatea ei echilibrată<sup>1</sup>. Această idee este măreață și prin faptul că se accentuează rolul omului în crearea unei lumi a culturii, lucru consemnat și de contemporanul nostru A. Boboc în lucrarea “*Kant și neokantianismul*”. Referindu-se la criticismul lui Kant în general, autorul scrie: “Fapta kantiană” e mult mai

---

<sup>1</sup> Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. – Москва, 1986, p. 77-78.

bogată în consecințe, atât pentru logica și epistemologia modernă, cât și pentru filozofia culturii... Căci filozofia “critică” își dovedește o mare semnificație în istoria culturii nu atât prin soluțiile date, cât prin perspectivele pe care le deschide”<sup>1</sup>.

Obiectul interesului nostru însă este aici facultatea de judecare, numită de Kant *facultate de judecare estetică* sau *judecată de gust*.

### *Judecata estetică, specificul ei*

“*Critica facultății de judecare*” este alcătuită din introducere (cu care parțial ne-am familiarizat) și două părți. Partea întâi “*Critica facultății de judecare estetică*” e împărțită, la rîndul ei, în două cărți: “*Analitica frumosului*” și “*Analitica sublimului*”. Aceste analitici prezintă ceea ce numim noi estetica lui Kant. În estetică sunt cercetate două concepte: *frumosul* și *sublimul*. Ele i-au fost lui Kant suficiente pentru rezolvarea problemei apărute – integrarea celor două “*Critici*” precedente. Deoarece estetica este doar veriga de legătură în filozofia sa, necesită apreciere corectă adîncimea cu care Kant a pătruns în esența frumosului și sublimului.

Analiza frumosului în prima carte se face sub patru aspecte: după calitate, după cantitate, după relația scopurilor considerate în cadrul lor și potrivit modalității satisfacției produse de obiect. Chiar de la prima încercare observăm coincidența aceluiași principiu de cercetare în “*Critica*” a treia și prima “*Critică*”. Analizînd frumosul *după calitate*, se pornește de la definiția gustului estetic ca o facultate de apreciere a frumosului: “Pentru a stabili dacă ceva este sau nu este frumos, raportăm reprezentarea nu prin intelect la obiect în vederea cunoașterii, ci prin imaginație (asociată poate cu intelect-

---

<sup>1</sup> Boboc A. Kant [i neokantianismul. - București, 1986, p. 24.



tul) la subiect și la sentimentul său de plăcere sau neplăcere”<sup>1</sup>. Judecata de gust nu este, deci, o judecată de cunoaștere, ci una estetică, adică o judecată a cărei factor determinant nu poate fi decât subiectiv. La temeiul acestei judecări se afla senzația de satisfacție a subiectului. Ea nu contribuie cu nimic la cunoaștere, iar sentimentul de plăcere sau neplăcere reține numai reprezentarea dată în subiect față de întreaga facultate de reprezentare, spiritul devenind conștient de această facultate prin sentimentul stării sale.

Satisfacția care determină judecata de gust este dezinteresată. Interesul satisfacției este legat de un obiect. Însă atunci când se pune întrebarea dacă ceva este frumos, nu ne interesează existența lucrului<sup>2</sup>. Vrem să știm doar dacă simpla reprezentare a obiectului ne produce satisfacție. Este ușor de văzut că pentru a spune că obiectul este frumos și pentru a dovedi că am gust, plec de la aceea ce se petrece în mine datorită reprezentării, și nu de la ceea ce constituie dependența mea de existența obiectului<sup>3</sup>. Kant numește judecata, în care se amestecă cel mai neînsemnat interes, părtinitoare și ea nu reprezintă o judecată de gust – scopul cercetării sale.

Interesată este satisfacția produsă de agreabil, deci de ceea ce place simțitor în senzație (Kant precizează că senzația are două înțeleșuri: senzația este satisfacție și mulțumire). Faptul că judecata mea asupra unui obiect, prin care îl declar agreabil, exprimă un interes pentru acesta, reiese în mod clar din aceea că senzația trezește o dorință puternică pentru astfel de obiecte. Agreabilul creează senzație de mulțumire<sup>4</sup>.

Interesată este de asemenea satisfacția produsă de ceea ce

---

<sup>1</sup> *Kant Immanuel*. Critica facultății de judecare, p. 95.

<sup>2</sup> *I.Kant*. Op. cit., p. 96.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 99.

este bun, adică este util, place ca mijloc sau este “bun în sine”, place pentru el însuși. În ambele cazuri se evidențiază un scop, adică un interes. Kant delimitează noțiunile de bun și frumos în felul următor: “Pentru a considera că ceva este bun, trebuie să cunosc de fiecare dată, care este natura obiectului respectiv, adică să am un concept al lui. Pentru a considera că obiectul este frumos, nu am nevoie de aceasta. Florile, desenele libere, liniile care se împletesc fără nici un scop anume, alcătuiind un ornament în formă de frunze, nu au nici o semnificație, nu depind de vreun concept determinat, și totuși plac”<sup>1</sup>.

Observăm că se evidențiază trei noțiuni cu trei raporturi diferite cu menirea de a delimita frumosul. Ele sunt *agreabilul*, *frumosul* și *bunul*, la baza cărora se află diferite reprezentări ale plăcerii și neplăcerii. Agreabilul este ceea ce ne desfășă, frumosul – ceea ce ne place pur și simplu, bunul – ceea ce este apreciat, aprobat, adică un lucru căruia i se atribuie o valoare obiectivă. Agreabilul există și pentru animale, frumusețea – doar pentru oameni. Iar ceea ce este bun, este bun pentru orice ființă rațională în genere<sup>2</sup>. Din această analiză Kant deduce prima definiție a frumosului: “***Gustul este facultatea de apreciere a unui obiect sau a unei reprezentări printr-o plăcere sau neplăcere, fără nici un interes. Obiectul unei astfel de satisfacții se numește frumos***”<sup>3</sup>. Deci, în aprecierea frumosului domină dezinteresul.

În aprecierea filozofului ieșean Nicolae Rîmbu, această definiție a fost cea mai comentată în istoria postkantiană a filozofiei, în comparație cu cele ce rezultă după cantitate, relație și modalitate. La Kant “lipsa de interes” distinge plăcerea sau satisfacția estetică din alte multiple plăceri. Iar “această celebră

---

<sup>1</sup> I.Kant. Op. cit., p. 99.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 102.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 104.

formulare nu înseamnă că cel care gustă obiectul estetic nu are nici un interes în legătură cu el. Poți fi foarte interesat de o operă de artă, poți urmări cu cel mai mare interes nașterea unei picturi și destinul ei ulterior, o poți cumpăra la un preț oarecare ca pe orice marfă”. Dar aceste interese nu sunt vizate în formula kantiană, fiindcă aceste plăceri sunt deja condiționate de plăcerea estetică față de acest obiect, plăcere care se produce înaintea acestora. “Ceea ce are în vedere Kant este doar interesul care ar determina el însuși plăcerea estetică”<sup>1</sup>.

Analizat *după cantitate*, frumosul se definește ca ceea ce este reprezentat fără concept, ca obiect al unei satisfacții universale, care se deduce din precedenta analiză. Se accentuează că dacă un lucru i-a produs cuiva satisfacție dezinteresată, atunci el conține cauza satisfacției pentru oricine. În acest caz se vorbește despre frumos ca și cum frumusețea ar fi o proprietate a obiectului, iar judecata ar fi logică, adică ea este valabilă pentru fiecare. Însă judecata este estetică, deoarece conține numai o raportare a reprezentării obiectului la subiect. Drept că ele se aseamănă. Însă o trecere de la concept (judecata logică) la sentimentul de plăcere și neplăcere (judecata de gust) nu există. Prin urmare, scrie Kant, cu judecata de gust trebuie asociată, avînd conștiința caracterului ei total dezinteresată, o pretenție de valabilitate pentru toți, care nu este o universalitate referitoare la obiecte, cu alte cuvinte: judecării de gust îi este proprie prezența de universalitate subiectivă<sup>2</sup>. Kant, ajungînd la această concluzie, trece la o comparare a frumosului cu agreabilul și cu ceea ce este bun.

Privitor la agreabil. El este pentru mine. Culoarea violet este pentru unul blîndă și încîntătoare, pentru altul lipsită de viață și stinsă. Prin urmare, relativ la agreabil este valabil

---

<sup>1</sup> *Rîmbu Nicolae*. Filozofia valorilor.– București, 1997, p. 115.

<sup>2</sup> *I.Kant*. Op. cit., p. 104.

principiul “fiecare are gustul său propriu (al simțurilor)”. Agreabilul, spre deosebire de frumos, rămîne la hotarele senzației și această varietate de subiectivitate exclude posibilitatea discuției. Însă, Kant afirma că de-ar fi anume așa, atunci ar fi și corectă zicala latină “*De gustibus non disputandum*” (despre gusturi nu se discută). Dar dacă gustul estetic este aprecierea obiectului ca frumos, atunci discuția are rost. Frumosul ține de un sentiment mai complicat decît agreabilul. Deci cu totul altfel stau lucrurile în ceea ce privește frumosul. Ar fi ridicol de s-ar considera că ceva este frumos pentru mine. Despre frumos se vorbește ca și cum acesta ar fi o proprietate a obiectelor. Cînd se spune: lucrul este frumos, se pretinde la un acord în temeiul atribuirii și celorlalți aceleași plăceri. Subiectul nu judecă doar pentru sine. Plăcerea sa este împărtășită. Nu se poate spune că plăcerea are gustul său particular. Aceasta ar însemna că nu există gust. În gust se realizează un consens de apreciere între oameni. Judecata de gust se sprijină pe reguli universale, nu generale (ca în agreabil). Judecata se raportează la sociabilitate, întrucît se bazează pe reguli empirice. Judecata de gust, în viziunea lui Kant, este superioară agreabilului prin fapta că ea are însemnătate pentru toți. Gustul parcă ar fixa o premisă de suprapersonal, supraobiectiv, adică o valoare estetică cu însemnătate universală.

Judecata despre bun tot aspiră la o valabilitate universală, dar satisfacția universală ea o reprezintă printr-un concept. Pe cînd în cazul agreabilului și frumosului nu se formează vreun concept<sup>1</sup>.

Acum să vedem cum fundamentează Kant universalitatea satisfacției de judecata în gust. Și aici se precizează că pentru filozoful transcendențial universalitatea judecății estetice este o ciudățenie. Dar efortul considerabil depus de el duce la des-

---

<sup>1</sup> *I.Kant. Op. cit., p. 105-106.*

coperirea unei însușiri a facultății noastre de cunoaștere. Ea constă într-o universalitate a satisfacției, mai numită și valabilitate comună, care fixează raportul cu sentimentul de plăcere și neplăcere pentru fiecare subiect. Deoarece judecata estetică nu privește obiectul, ci subiectul (sentimentul său), universalitatea estetică este atribuită unei judecăți deosebite. Ea este judecată estetică singulară, bazată pe simțul nostru.

Judecata “trandafirul este (pentru miros) agreabil” este singulară. Pe când prin judecata de gust, care se definește prin cantitatea estetică, se fixează universalitatea “valabilă pentru oricine”, asentimentul universal. Această diferențiere între judecata estetică singulară și judecata de gust se face pentru a demonstra că nu poate exista o regulă, care să oblige pe cineva să recunoască ceva drept frumos: că judecata noastră nu se lasă amăgită de argumente sau principii (o casă, liană, o floare este frumoasă). Și totuși, atunci când subiectul afirmă că obiectul este frumos, el crede că are de partea sa un asentiment universal și pretinde ca fiecare să fie de acord cu judecata sa: în schimb, orice senzație particulară ar fi hotărâtoare doar pentru el singur și pentru plăcerea sa<sup>1</sup>.

Kant observă că judecata gustului conține în sine posibilitatea unei judecăți estetice (singulare), care să poată fi considerată valabilă pentru toți. Deci, judecata de gust nu postulează acordul fiecăruia (ce o poate face doar judecata logică), ci doar atribuie fiecăruia acest acord, constituie un sens comun. Temei pentru o judecată de gust servește doar pretenția subiectivă la universalism. Kant parcă ar vrea să intensifice caracterul nemijlocit subiectiv al judecății de gust, caracter bazat pe încercarea propriului simț al plăcerii. Această tendință de evidențiere a subiectivului în conceperea frumosului a rezultat în teoria individualismului estetic la continuatorii lui Kant

---

<sup>1</sup> *I.Kant. Op. cit., p. 108.*

(Schelling, Schopenhauer). Kant susține că frumosul ca atare este nimic fără relația cu simțul subiectului. Acest simț este trezit la viață nu de un concept despre ceea ce trebuie să fie obiectul, dar de forma obiectului reflectat. Gustul se mulțumește cu forma lui, după care nu se ascunde vreun scop final. Să zicem, precizează Kant, păsările multicolore, arabescurile, florile plac datorită aspectului lor exterior, datorită formei. În ele gustul nu caută utilitatea lor. Plăcerea estetică este cu desăvârșire nemijlocită. Ea se determină nu de gândul despre obiect, ci exclusiv de imaginea lui. Iar de se întâmplă ca frumosul (în om, edificiul) să presupună un scop despre utilitatea lui, atunci părăsim poziția gustului estetic și avem de furcă cu un frumos aderent. În astfel de cazuri gustul se manifestă nu în conformitate cu regulile sale, dar conform regulilor unirii gustului cu rațiunea, a frumosului cu binele. El devine cointeresat, și nu dezinteresat cum trebuie să fie frumosul.

Iar acum trecem la o problemă, numită de Kant *cheia criticii gustului*, care merită toată atenția. Este vorba despre aceea dacă în judecata de gust sentimentul de plăcere precede aprecierea obiectului sau dacă aceasta precede sentimentul de plăcere. Filozoful ca un adevărat logic evidențiază cazul unei posibile contradicții în gust. Ea constă în delimitarea unei valabilități particulare a simplei plăceri, care depinde nemijlocit de reprezentarea, prin care este dat obiectul de comunicabilitatea (valabilitatea) universală a stării sufletești ca temei a judecății de gust. Deci, se evită situația când gustul numai ar trebui doar să confere reprezentării obiectului comunicabilitatea universală a plăcerii. Gustul este ceva mai complicat decât un statist. Și iată acum a venit momentul să concretizăm pe ce se întemeiază în gust subiectivismul lui universal în sentimentul plăcerii sau neplăcerii. Acest temei sau suport Kant îl găsește în cunoaștere și reprezentare, întrucât și ea aparține cunoașterii. În cunoaștere, în general, se raportează

reciproc facultățile de reprezentare, formînd o stare sufletească. Cunoașterea este dirijată de anumite reguli. Ea este rezultatul jocului liber al facultăților de cunoaștere, al imaginației (sintetizarea diversului intuiției) și intelectului (unificarea reprezentărilor într-un concept). Această stare de joc liber al facultăților de cunoaștere, prilejuit de o reprezentare a obiectului, trebuie să poată fi universal comunicabilă. El doar este unicul mod de reprezentare valabil pentru fiecare. Acest joc liber al imaginației și intelectului este prezent de asemenea și în comunicabilitatea universală subiectivă a reprezentărilor unei judecăți de gust. “Numai că judecata de gust determină obiectul, independent de concepte, relativ la satisfacție și la predicatul frumuseții. Deci, unitatea subiectivă a raportului (se are în vedere a raportului imaginației și a intelectului – *n.a.*) poate fi cunoscută doar prin senzație..., a cărei comunicabilitate universală este postulată de judecata de gust. Un raport obiectiv poate fi într-adevăr doar gîndit, însă în măsura, în care el este subiectiv, potrivit condițiilor sale, el poate fi totuși simțit prin efectul care-l are asupra sufletului; iar în cazul unui raport, care nu se întemeiază pe vreun concept (ca acela al facultăților de reprezentare față de o facultate de cunoaștere în genere), nici nu este cu puțință o altă conștiință a lui, decît cea determinată de senzația efectului, care constă în jocul ambelor facilitat de acordul reciproc al facultăților sufletului, care au fost active (imaginația și intelectul)”<sup>1</sup>. Deci, jocul armonios al facultăților de cunoaștere duce la o judecată de gust, în care intelectul e unit cu simțurile (pentru orice om).

Acest joc al facultăților determină o anume “stare sufletească”, care precedă simțul plăcerii printr-o apreciere binevoitoare. Aceasta determină caracterul universal al judecății estetice sau, cum la mai numit Kant, *comunicabilitatea*

---

<sup>1</sup> *I.Kant. Op. cit., p. 111-112.*

*gustului.*

Pare că în acest raționament al filozofului nu se conține nimic deosebit. Dar aceasta-i la prima vedere. Dacă ne adâncim în problemă, întrevădem o descoperire frumoasă făcută de marele gânditor, și anume: perceperea frumosului are un caracter nu direct, ci indirect. Adică ea este mijlocită de o complicată facultate a subiectului – intelectul. A manifesta simț estetic față de un obiect frumos nu este chiar atât de simplu. Pentru a savura plăcere de la un obiect este necesară capacitatea de a-i aprecia demnitatea lui. Acest proces presupune un lucru efectuat de intelect și un anumit interval de timp. Cu cât este mai complicat obiectul, cu atât este mai dificilă aprecierea lui. Kant definește frumosul, care rezultă din al doilea moment, în felul următor: ***“Frumosul este ceea ce place în mod universal fără concept”***.

Al treilea moment al judecăților de gust, *după relația scopurilor considerate în cadrul lor*. Prin scop se înțelege obiectul unui concept, iar cauzalitatea unui concept în raport cu obiectul său constituie finalitatea (forma finală). “Prin urmare, un scop este gândit atunci când nu numai conștiința unui obiect, ci și obiectul însuși (forma sau existența lui) ca efect este gândit ca posibil doar prin conceptul efectului. Reprezentarea efectului este aici factorul determinant al cauzei lui și o precede”<sup>1</sup>. Această analiză este întreprinsă de către Kant pentru a spune încă o dată că judecata este subiectivă și nu ține de vreun concept. Ea se referă numai la raportul reciproc al facultăților de reprezentare, întrucât sunt determinate de o reprezentare. Însă acest raport este asociat, în determinarea unui obiect ca frumos, cu un sentiment al unei plăceri, pe care judecata de gust o declară ca fiind totodată valabilă pentru fiecare. Satisfacția pe care o considerăm ca

---

<sup>1</sup> I.Kant. Op. cit., p. 112-113.



universal comunicabilă se bazează pe finalitatea subiectivă în reprezentarea unui obiect. Factorul determinant al judecății de gust este finalitatea subiectivă.

Mai departe autorul ține să găsească întemeierea judecății de gust pe principii a priori. În judecata estetică se petrece o conservare a plăcerii, care constă în starea reprezentării însăși și activitatea facultăților de cunoaștere. “Noi zăbovim în contemplarea frumosului, deoarece această contemplare se întărește și se reproduce singură, fapt care este analog acelei zăboviri (fără a fi totuși identică cu ea) produse de o atracție în reprezentarea unui obiect care trezește în mod repetat atenția, sufletul rămânând pasiv”<sup>1</sup>.

Astfel, se ajunge la o judecată de gust pură, care-i independentă de atracție și emoție. “Gustul este întotdeauna încă barbar când are nevoie ca atracțiile și emoțiile să participe la producerea satisfacției și în întregime barbar când le transformă în criteriu al aprobării sale”<sup>2</sup>. Când atracțiile sunt luate drept frumusețe (materia satisfacției este luată drept formă), se întâmplă o eroare. Ea, ca multe altele, care se bazează totuși pe un sîmbure de adevăr, poate fi înlăturată printr-o atență determinare a conceptelor respective. Judecata de gust neinfluențată de atracție și emoție, ca factor determinant avînd doar finalitatea formei, este o judecată de gust pură. Kant, pentru a întări concluzia, face lămuriri prin exemple.

Judecățile de gust se împart în *empirice* și *pure*. Primele se pronunță asupra caracterului agreabil sau dezagreabil al unui obiect sau al reprezentării lui și sunt judecăți ale simțurilor. Ultimele se pronunță asupra frumuseții obiectului sau a reprezentării lui și sunt judecăți de gust propriu-zis (formale). Judecățile pure țin de formă. Ea, prin reprezentări, poate fi comu-

---

<sup>1</sup> I.Kant. Op. cit., p. 115.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 116.

nicată cu certitudine în mod universal; căci nu putem admite că toți subiecții judecă la fel calitatea senzațiilor înseși (care stau la baza judecății empirice) și că pentru toți o culoare este mai agreabilă decît alta sau tonul unui instrument muzical este mai agreabil decît tonul altui instrument muzical<sup>1</sup>. Iar senzațiile de tip simplu țin de formă. Ele nu sunt tulburate și întrerupte de un alt tip de senzații (culorile simple, întrucît sunt pure, sunt considerate frumoase; culorile amestecate nu au acest privilegiu – n-au criteriu pentru apreciere, sunt pure sau impure).

În pictură, în sculptură, în arhitectură desenul este esențialul. El determină plăcerea prin formă. Culorile au menirea de a lumina conturul și de a înviora obiectul în sine pentru senzație. Ele nu-l pot face demn de a fi privit și frumos. Dimpotrivă, culorile sunt supuse cerințelor formei frumoase și sunt înobilate doar de aceasta.

Ornamentul ca adaos la exterior mărește satisfacția gustului tot prin formă. Așa se întîmplă cu cadrul tablourilor, cu veșmîntul statuilor sau cu colonadele ce înconjoară clădirile mărețe. Dacă ornamentul nu constă în forma frumoasă însăși, atunci el este menit, precum rama aurită, doar să recomande pictura, prin atracția lui, aprobării. Atunci el se numește podoabă și dăunează frumuseții adevărate<sup>2</sup>.

Deci, se face o greșeală comună cînd se socotește că atracția sporește frumusețea. Drept că se pot adăuga atracții pentru a spori interesul sufletului pentru reprezentarea obiectului și pentru a servi ca stimulent pentru gust și cultivarea lui, mai ales cînd el este încă rudimentar și lipsit de exercițiu. Atracțiile, însă, dăunează atunci cînd atrag atenția asupra lor în calitate de criterii ale aprecierii frumuseții. Ele sunt admisibile ca indulgență, ca elemente străine, doar în măsura în care nu tul-

---

<sup>1</sup> *I.Kant. Op. cit., p. 117.*

<sup>2</sup> *Ibidem, p. 118.*

bură forma frumoasă, atunci cînd gustul este slab și neexersat.

Emoția, senzația, a cărui caracter agreabil provine doar dintr-o oprire momentană a forței vitale urmată de o izbucnire și mai puternică a ei, nu ține nicidecum de frumusețe. Urmează concluzia lui Kant că o judecată de gust pură nu are ca factor determinant nici atracția, nici emoția<sup>1</sup>.

Judecata de gust este de asemenea cu totul independentă de conceptul de perfecțiune. Deoarece această judecată se bazează în aprecierea frumosului pe o finalitate pur formală (pe o finalitate fără scop), ea nu se poate baza pe o finalitate obiectivă, adică pe reprezentarea utilității obiectului frumos. Finalitatea obiectivă interioară (ori perfecțiunea) este însă mai apropiată de predicatul frumuseții și de aceea este considerată chiar de filozofi cu renume ca fiind identică cu frumusețea, dar numai în cazul în care ea nu este gîndită clar<sup>2</sup>. Odată ce în această problemă chiar filozofii cu renume pot gîndi neclar, să vedem de ce frumusețea nu poate fi redusă la conceptul de perfecțiune.

Kant întreprinde o lungă și foarte riguroasă din punctul de vedere logic incursiune din care desprindem următorul moment. În finalitatea obiectivă exterioară a unui lucru (utilitatea) sau interioară (perfecțiunea) este nevoie să deținem conceptul lui: ce fel de obiect trebuie să fie. Răspunsul la această întrebare duce la evidențierea perfecțiunii calitative și cantitative a acestui obiect, caracterizate de Kant ca fiind total deosebite. Însă pînă la urmă ele se întrunesc într-o reprezentare a obiectului (unde se concordează diversul într-o unitate). Dar formalul din reprezentarea unui obiect nu permite prin sine cunoașterea finalității obiective; “căci, atunci cînd se face abstracție de această unitate ca scop (ceea ce trebuie să fie obiectul), în mintea celui care contemplă nu rămîne nimic

---

<sup>1</sup> *I.Kant.* Op. cit., p. 119.

<sup>2</sup> *Ibidem.*

altceva decît finalitatea subiectivă a reprezentărilor; ea oferă într-adevăr o anumită finalitate a stării de reprezentare a subiectului și, în această stare, o înclinație a subiectului de a percepe cu imaginația o anumită formă, însă nu perfecțiunea vreunui obiect, care nu este gândit aici prin conceptul unui scop”<sup>1</sup>. Să fim de acord: nu-i de mirare că în astfel de probleme nu judecă clar chiar filozofii cu renume. Pe noi însă ne scoate din impas un exemplu adus de Kant: “... dacă întîlnesc în pădure o poiană înconjurată de copaci și nu-mi reprezintă un scop, anume că ea ar trebui să servească pentru dansul cîmpesc, simpla formă nu ne dă nici cel mai neînsemnat concept de perfecțiune. Dar reprezentarea unei finalități formale obiective fără scop, adică simpla formă a unei perfecțiuni (fără nici o materie sau concept despre ținta concordanței, chiar dacă aceasta n-ar fi decît ideea unei legități în genere) este o adevărată contradicție”<sup>2</sup>. Să consemnăm că nu în zadar Kant cunoștea și predă la Universitate matematica. Această demonstrare în matematică este numită de la contrariu. Prin ea ni s-a demonstrat necoincidența frumosului cu perfecțiunea.

Judecata de gust este, însă, o judecată estetică. Ea are temeuri subiective, nu se bazează pe vreun concept legat de scop. Judecata de gust este identică potrivit conținutului și originii cu conceptul a ceea ce este bun și conceptul perfecțiunii. Însă ea este specifică prin faptul că nu dă nici un fel de cunoaștere despre obiect (nici măcar una confuză). Pe cînd judecata logică (despre bun, perfect) oferă cunoștințe. “Judecata estetică raportează reprezentarea prin care este dat un obiect exclusiv la subiect și nu atrage atenția asupra naturii obiectului, ci doar asupra formei finale în determinarea facul-

---

<sup>1</sup> *I.Kant*. Op. cit., p. 120.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

tăților de reprezentare care se îndeletnicesc cu el”<sup>1</sup>. Această judecată se numește estetică tocmai pentru că factorul ei determinant nu este un concept, ci sentimentul (simțul interior) acelei armonii în jocul facultăților sufletului, întrucât ea poate fi doar simțită. În judecata de gust participă și intelectul (ca la toate judecățile). Totuși, el nu intervine aici ca facultate de cunoaștere a unui obiect, ci ca facultate de determinare a acestuia și a reprezentării sale<sup>2</sup>.

Judecata de gust, spune cu siguranță Kant, prin care un obiect este declarat frumos pe baza unui concept determinat, nu este pură. Pentru a demonstra acest lucru se deosebesc două feluri de frumusețe: *liberă* și *dependentă*. Prima nu presupune un concept despre ceea ce trebuie să fie obiectul. A doua presupune chiar și perfecțiunea obiectului potrivit conceptului. Frumusețea liberă este independentă, cea dependentă este condiționată. Urmează fundamentarea prin exemple.

Florile sunt frumuseți libere ale naturii. Ce fel de obiect trebuie să fie floarea o poate spune doar un botanist. Dar și el, întocmind o judecată de gust, nu ține cont de scopul natural al florii. De asemenea desenele a la grecque, ornamentul în formă de frunze de pe tablouri sau tapete de hîrtie nu au nici o semnificație. Ele reprezintă frumuseți libere. În muzică liberă e fantezia și chiar întreaga muzică fără text. Judecata despre această frumusețe liberă este pură.

Frumusețea unui om (femeie, bărbat, copil), a unui cal, a unei clădiri (biserică, palat, arsenal, pavilion) presupune un concept al scopului care determină ceea ce trebuie să fie obiectul, un concept al perfecțiunii sale. Această frumusețe este dependentă. Ea leagă agreabilul (senzația) cu frumosul și bunul. Aici se compromite puritatea judecății de gust. Ea,

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>2</sup> *I.Kant.* Op. cit., p. 121.

judecata, devine dependentă de scop, care se conține în concept ca într-o judecată rațională, și este astfel limitată.

Ce-i drept, precizează Kant, gustul se află în câștig prin această legare a satisfacției estetice cu cea intelectuală, în sensul că el este fixat și lui i se pot prescrie reguli relativ la anumite obiecte determinate final. Dar atunci ele nu mai sunt reguli ale gustului, ci doar ale armonizării gustului cu rațiunea, adică a frumosului cu ceea ce este bun<sup>1</sup>.

Acordarea stărilor de spirit (întreaga facultate de reprezentare) este în câștig chiar și atunci când perfecțiunea nu se află în câștig datorită frumuseții, nici frumusețea datorită perfecțiunii. De fapt, se poate judeca corect, dar în mod diferit. Unul judecă după ceea ce are în fața simțurilor, altul – după ceea ce are în minte. Deci, unul consideră frumusețea liberă, iar celălalt – frumusețea dependentă. Primul emite o judecată de gust pură, iar cel de-al doilea – o judecată de gust aplicată. Delimitarea poate evita multe dispute între arbitrii gustului<sup>2</sup>.

Un moment important, susține Kant, în judecata de gust este faptul că nu i se poate da o regulă obiectivă. Este un criteriu, drept că empiric – comunicabilitatea universală a senzației de plăcere sau neplăcere, unanimitatea tuturor popoarelor, pe cât e de posibil, privitoare la acest sentiment. Însă acest criteriu este slab și insuficient. De aceea anumite produse ale gustului sunt considerate exemplare. Dar gustul este personal, subiectul singur își face un model. Însă modelul suprem – prototipul gustului – este o simplă idee, pe care fiecare trebuie s-o producă în sine însuși și conform căreia trebuie să aprecieze tot ceea ce constituie un obiect al gustului, exemplul al aprecierii prin gust și chiar gustul celorlalți. Ideea este un concept al rațiunii, iar idealul – reprezentarea unei ființe par-

---

<sup>1</sup> *I.Kant. Op. cit., p. 123.*

<sup>2</sup> *Ibidem, p. 124.*

ticulare ca fiind adecvată unei idei<sup>1</sup>.

Cum ajungem la ideal, se întrebă Kant? A priori sau empiric? Care gen al frumosului poate avea un ideal?

El observă că e bine ca frumusețea pentru care vrem să căutăm un ideal nu trebuie să fie o frumusețe vagă, ci una fixată printr-un concept al finalității obiective. Deși, trebuie să se exprime într-o judecată de gust în parte intelectuală. La bază stă o idee a rațiunii. Și descoperim că ideile se devizează la Kant în *idee normală* și *idee a rațiunii*. Ideea normală estetică este o intuiție particulară (a imaginației) ce reprezintă etalonul aprecierii omului ca exemplar al speciei animale. Ideea rațiunii transformă scopurile umanității, deoarece ele nu pot fi reprezentate sensibil<sup>2</sup>.

Menționăm că și de data aceasta Kant trece la exemplificare. Nu reproducem logica ei deoarece, în viziunea noastră, ea nu este prea reușită. Observăm numai că idealul frumuseții omului constă în expresia moralității, care se întvede și în obiectele reprezentate, vizibilă în expresia corpului (ca efect al interiorului). Rațiunea noastră asociază binele moral în ideea finalității supreme – bunătatea sufletească, puritatea, tăria sau calmul. Aici este necesară o îmbinare a ideilor pure ale rațiunii cu o mare forță a imaginației la cel, care doar le apreciază și cu atât mai mult la cel, care vrea să le întruchipeze. Aprecierea în acest caz nu este pur estetică, judecata nu este o simplă judecată de gust.

Raționamentele acestea au scopul să ne convingă că reprezentarea frumosului, prin care întvedem moralul, este ceva foarte complicat. Această misiune o are arta. Ea servește drept punte de legătură între intelect și rațiunea practică. Artă – sfera unde se produce esteticul – integrează teoria și practica, cunoștințele și morala. Însă esteticul nu este ceva monolit.

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 125.

<sup>2</sup> *I.Kant*. Op. cit., p. 126.

O față a lui este îndreptată spre cunoștințe – frumosul, alta – spre moral – sublimul. Kant, de fapt, susține concepția specificului în estetic, dar se simte ponderea unității, sinonimiei frumosului și moralului – concept apărut în antichitate ca ideal nerealizat însă, nici astăzi. La finele momentului trei Kant definește frumosul astfel: **“Frumusețea este forma finalității unui obiect, întrucât o percepem fără reprezentarea unui scop”**<sup>1</sup>.

Momentul al patrulea al judecății de gust – *potrivit modalității satisfacției produse de obiect*. În acest moment Kant parcă ar face o totalizare a precedentelor momente. Așa, el se întoarce la *agreabil* ca la ceea ce produce într-adevăr plăcere, la *frumos* care are o relație necesară cu satisfacția. Iar despre *necesitate* spune că este de un tip deosebit și nu înseamnă nimic altceva decât aceea că pur și simplu trebuie acționat într-un mod determinat (fără o altă intenție). Necesitatea într-o judecată estetică poate fi numită doar exemplară, adică o necesitate a adeziunii tuturor la o judecată, considerată ca exemplu al unei reguli universale ce nu poate fi formulată.

Necesitatea subiectivă pe care o atribuim judecății de gust este condiționată. Judecata de gust pretinde acordul fiecăruia, deci undeva obligă să admire respectivul obiect și să-l declare frumos. Obligația în gust este exprimată în conformitate cu toate datele necesare aprecierii, totuși numai în mod condiționat se solicită acordul tuturor<sup>2</sup>.

În judecata de gust se conține ideea unui simț comun. Aceasta este deosebit de intelectul comun. Simțul comun nu se bazează pe o normă determinată. Ea este presupusă de noi prin pretenția noastră de a emite judecăți de gust.

Kant se întreabă: “... cu alte cuvinte, este gustul o facultate originară și naturală sau doar o idee despre o facultate

---

<sup>1</sup> I.Kant. Op. cit., p. 129.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 130.



artificială care abia trebuie dobândită, așa încât judecata de gust cu pretenția ei la o adeziune universală nu este de fapt decît o cerință a rațiunii de a produce o astfel de unanimitate a simțirii, iar obligația, adică necesitatea obiectivă a contopirii sentimentului fiecăruia cu sentimentul particular al celuilalt, nu indică decît posibilitatea acordului în această privință, judecata de gust fiind doar un exemplu al aplicării acestui principiu? Deocamdată nu vrem și nu putem decît să analizăm elementele componente ale gustului și să le reunim apoi în ideea unui simț comun”<sup>1</sup>.

Din momentul patru este dedusă definiția frumosului în felul următor: **“Numim frumos ceea ce este cunoscut fără concept ca obiect al unei satisfacții necesare”**<sup>2</sup>.

Definiția frumosului după modalitate este comentată de N. Rîmbu în felul următor: “Așa cum cunoașterea ia forma judecății teoretice, satisfacția estetică se exprimă în judecăți de valoare. Plăcerea estetică pe care o produce un obiect poate fi posibilă, reală și necesară. Un lucru poate să placă în anumite împrejurări, astfel că judecata de valoare prin care se exprimă o asemenea satisfacție este problematică, spre deosebire de cea reală care exprimă o satisfacție momentan-reală ... Obiectul estetic trebuie să placă tuturor oamenilor. Acest lucru nu înseamnă că oricine ar trebui cu necesitate să resimtă aceeași satisfacție de îndată ce obiectul estetic este dat, ci numai cei care posedă condițiile înțelegerii lui”<sup>3</sup>.

### ***Analitica sublimului***

Cartea a doua **“Analitica sublimului”** este destinată evidențierii unei noi modalități de apreciere a filozofiei teoretice

---

<sup>1</sup> *I.Kant*. Op. cit., p. 133.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Rîmbu Nicolae*. Op. cit, p. 117.

cu filozofia practică prin intermediul esteticii. Sublimul este a doua categorie estetică, care servește realizării acestui scop.

Analiza sublimului începe cu evidențierea deosebirilor și comunului în categoriile “*frumos*” și “*sublim*”. Comun este faptul că ambele sunt judecați reflexive, că nu se bazează pe senzația agreabilului și că nu sunt dependente de vreun concept. Se deosebesc prin obiectul reflectat, prin mecanismul reprezentării și prin simțurile trezite de obiectele percepției. Frumosul se desprinde din forma obiectului, iar sublimul – din inform și enorm. Frumusețea este prezentată de obiectul satisfacției, pe când plăcerea sublimului este imposibilă fără activitatea minții, adică a rațiunii. Perceptarea frumosului excită jocul liber al superioarelor facultăți ale cunoașterii – intelectului și imaginației, care determină sentimentul elevat al activității vitale reciproce. Sublimul, dimpotrivă, înăbușă activitatea omului, trezindu-i sentimentul și stimulându-i activitatea imaginației. Plăcerea sublimului nu este un “joc”, ci o serioasă aspirație a imaginației. Frumosul este atractiv, sublimul în același timp atrage și respinge. Izvorul frumosului este în afara noastră, al sublimului – numai în noi și în modalitatea gândirii noastre. Kant scrie: “... sentimentul sublimului nu poate fi asociat cu atracția; și întrucât spiritul nu este atras de obiect, ci alternativ mereu și respins de el, satisfacția produsă de sublim nu conține atât plăcere pozitivă, cât mai curînd admirație sau respect, adică plăcere negativă”<sup>1</sup>. Și mai departe: “În fapt, nu putem spune mai mult decît că obiectul este apt pentru întruchiparea sublimului pe care îl găsim în spirit; căci sublimul nu poate fi conținut de nici o formă sensibilă, ci privește doar ideile rațiunii, care, deși nu găsesc o întruchipare adecvată lor tocmai datorită acestei inadecvări ce poate fi înfățișată sensibil, devin active și ne vin

---

<sup>1</sup> I.Kant. Op. cit., p. 138.

în minte. Astfel, oceanul întins, răscolit de furtună nu poate fi numit sublim. Priveliștea lui este îngrozitoare, iar spiritul trebuie să fi fost deja plin cu tot felul de idei, atunci când o atare intuiție urmează să-l predisună la un sentiment sublim prin aceea că el este determinat să părăsească sensibilitatea și să se îndeletnicească cu idei ce conțin o finalitate superioară”<sup>1</sup>.

Deci, ce-i sublimul? Caracteristica generală nu este suficientă pentru Kant. El adâncește investigația. Consemnăm că filozoful deosebește *sublimul matematic* și *sublimul dinamic*. Mai apoi formulează o primă definiție: “... **numim sublim ceea ce este mare în mod absolut**”<sup>2</sup>. Urmează precizarea despre aceea că a fi mare și a fi o mărime sunt concepte cu totul deosebite. A fi mare în mod absolut se referă la ceva, care este mare dincolo de orice comparație. Faptul că ceva este o mărime poate fi cunoscut pe baza lucrului însuși, fără comparație cu altele, cu condiția ca o mulțime omogenă să constituie o unitate. Însă pentru a stabili cât de mare este ceva, avem nevoie întotdeauna de un altceva, care este tot o mărime, pentru a-i sluji drept măsură<sup>3</sup>. În acest caz, spune Kant, judecata se întemeiază totuși pe o unitate de măsură, care este predispusă ca putînd fi considerată identică pentru fiecare, dar care nu este utilizată pentru judecarea logică (matematic – determinată) a mărimii, ci doar pentru cea estetică, deoarece ea nu este decît o unitate de măsură subiectivă, care stă la baza judecății de reflexiune asupra mărimii<sup>4</sup>.

Aici are loc precizarea conținutului sublimului matematic. Kant ajunge la concluzia că definiția sublimului matematic poate fi exprimată și astfel: “**Sublim este ceva în compa-**

---

<sup>1</sup> *I.Kant*. Op. cit., p. 139.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

***rație cu care orice altceva pare mic***". Și încă o formulare, ultima: "***Sublim este ceea ce, prin simplul fapt că-l putem gândi, dovedește existența unei facultăți a sufletului, care depășește orice unitate de măsură a simțurilor***"<sup>1</sup>.

Analiza sublimului dinamic începe cu "forța" interpretată ca o capacitate de a depăși mari obstacole<sup>2</sup>. Natura, în viziunea lui Kant, considerată în judecata estetică ca o forță, care nu are asupra noastră nici o putere, este dinamic-sublimă. Natura, fiind sublimă sub aspect dinamic, trebuie să ne-o reprezentăm ca provocînd frică (deși invers, nu orice obiect, care provoacă frică, este găsit sublim de judecata estetică). Natura poate fi forță ca obiect, care provoacă frică. Pentru facultatea de judecare estetică ea este dinamic-sublimă. Însă poate fi considerată un obiect înfricoșător și fără să ne fie frică de el (de exemplu, Dumnezeu). Cel care se teme nu poate judeca sublimul naturii, așa cum cel care este dominat de înclinație și dorință nu poate judeca frumosul. El evită priveliștea unui obiect care-i inspiră teamă, deoarece este imposibil ca într-o spaimă reală să aflăm satisfacție.

Stîncile îndrăzneț aplecate și amenințătoare, norii de furtună care se îngrămădesc pe cer și care înaintează cu tunete și fulgere, vulcanii la apogeul puterii lor distrugătoare, uraganele cu pustierea pe care o lasă în urmă, oceanul nemărginit cuprins de furie, o cascadă înaltă a unui fluviu mare ș.a.m.d. arată, în comparație cu forța lor, nimicnicia capacității noastre de opoziție. Dar cu cît este mai înfricoșătoare priveliștea lor, cu atît ea devine mai atrăgătoare, dacă ne aflăm în siguranță<sup>3</sup>. Aceste obiecte sunt sublime, deoarece ele înalță tăria sufletească deasupra măsurii ei medii obișnuite și ne permit să

---

<sup>1</sup> *I.Kant. Op. cit., p. 144.*

<sup>2</sup> *Ibidem, p. 154.*

<sup>3</sup> *Ibidem, p. 155.*

descoperim în noi o capacitate de opoziție, de un cu totul alt tip, care ne dă curajul să ne putem măsura cu aparenta atotputernicie a naturii. Și aici Kant face o analiză a atitudinii față de Dumnezeu. Dacă ea este însoțită de frică, atunci starea sufletească nu duce la admirația măreției divine. Pentru contemplarea divinității este necesară o judecată cu totul liberă. “Numai în aceasta constă deosebirea intimă dintre religie și superstiție; ultima nu se întemeiază pe venerația față de sublim, ci pe teama și frica de ființa atotputernică, a cărei voință îl domină pe omul inspăimântat, fără ca el s-o respecte; firește, de aici nu se poate naște altceva decât fuga după favoare și ligușire în locul unei religii, a buneii conduite”<sup>1</sup>. Urmează o formulare calitativă a sublimului: ***tot ceea ce trezește în noi sentimentul superiorității noastre față de natura exterioară nouă*** (aici fiind inclusă forța naturii, care încordează puterile noastre) ***se numește sublim***. Astfel, sublimul trezește în noi respect interior, nu prin forța naturii, ci mai mult prin facultatea noastră de a judeca natura fără teamă și de a gândi că menirea noastră îi este superioară<sup>2</sup>.

Dar în ce constă modalitatea judecării sublimului naturii? După o incursiune în facultățile necesare judecării estetice bazate pe cunoaștere și a sentimentului sublimului, care necesită receptivitate pentru idei, Kant ajunge la concluzia că judecata asupra sublimului naturii are nevoie de cultură (mai mult decât judecata asupra frumosului), deoarece ea nu este mai întâi creată de cultură și apoi introdusă doar prin convenție în societate. Dimpotrivă, ea își are temeiul în natura umană, alături de mintea sănătoasă, adică în aptitudinea de a avea sentimente pentru idei (practice), deci sentimente morale<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> I.Kant. Op. cit., p. 158.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 159.

Căci, așa cum celui care rămîne indiferent în aprecierea unui obiect al naturii, pe care noi îl considerăm frumos, îi reproșăm lipsa de gust, tot astfel despre cel care nu este mișcat de ceea ce noi judecăm ca fiind sublim spunem, că nu are sentiment<sup>1</sup>. Kant face această precizare pentru a mai fixa un acord între cele două precedente “*Critici*”. În judecata estetică se manifestă facultatea de judecare ce raportează imaginația doar la intelect, ca o facultate a conceptelor (citește – filozofia teoretică), pe cînd în sentiment se raportează imaginația la rațiune ca facultate a ideilor, adică a sentimentului moral din om (filozofia practică). Deci, judecățile estetice includ în sine facultăți de judecare, care au la bază principii a priori, trecînd astfel în sfera filozofiei transcendente.

Kant în acest mod ne demonstrează că simțul sublimului necesită o stare sufletească asemănătoare predispoziției către moral. Deoarece receptarea sublimului este întotdeauna legată de o oarecare retrăire apărută la sesizarea obiectelor, mărimea și forța cărora întrec dimensiunile obișnuite nouă, sublimul este o încălcare a măsurii obișnuite. Totodată el are măsura sa. Spre exemplu, pentru a aprecia măreția piramidelor egiptene, ele trebuie privite de la o anumită distanță, fiindcă de prea departe ele nu vor produce impresie, la fel și în cazul cînd ne vom apropia prea mult și ochiul nostru nu va fi în stare să le cuprindă în integritate. Sublimul este înălțător: curaj în fața groazei, depășirea fricii și satisfacție morală ca rezultat. Astfel, sublimul devine o unitate de măsură a moralității în sentimentele omului, în starea lor de extremă iritare. Această stare emotivă unită cu binele formează entuziasmul, fără de care nu se poate atinge nimic măreț.

Judecata despre sublim necesită cultură și imaginație dezvoltată într-o măsură mai mare decît judecata despre frumos.

---

<sup>1</sup> *I.Kant. Op. cit., p. 160.*

Sublimul, în concepția lui Kant, îmbogățit în legea morală din noi, devine pentru om o imensă potenție spirituală. Numai moralitatea îi permite omului a priori plăcerea de la sublim. Sufletul omului josnic, amoral este insensibil la măreție, eroism.

Concludem, că lui Kant cu modalitatea sa proprie de gândire i-a reușit să ne provoace (așa ca și pe mulți alții) la un studiu al esteticii sale. Ba chiar să ne impună delicat a cerceta lucrurile prin prisma viziunii specific kantiene.

Să recunoaștem, în unele momente a atins un scop nobil – a ne pune sufletul la muncă. În același timp, esteticianul N. Hartmann i-a obiectat filozofului Kant că nu a alcătuit analitici particulare pentru grațios, fermecător, tragic și celelalte valori estetice. Ele doar tot sunt specii ale frumosului. N. Rîmbu găsește explicația în *doi factori*:

- Sublimul nu este numai o valoare estetică. El este un obiect, la reprezentarea căruia natura fizică a omului își simte limitele, iar spiritul său își simte superioritatea și independența față de orice limită. Ca ființă sensibilă, omul este mic și dependent de natură, ca ființă spirituală este nelimitat și liber. În sublim intră ceea ce este grandios, grav, solemn, monumental, emoționant, zguduitor, fascinant, respectabil. Frumosul este ceea ce place în mod necesar și universal fără concept, sublimul – ceea ce stîrnește admirație și respect.
- Kant a acordat o atenție cu totul deosebită sublimului, deoarece el este cel ce poate trezi în suflet sentimentul sacralului. Iar cînd face distincția dintre sublimul matematic și cel dinamic, se accentuează că nu numai o forță a naturii poate fi sublimă, ci și o forță spirituală posedă grandoarea fără a avea dimensiuni fizice (o pictură

mare, muzică puternică, carte de forță)<sup>1</sup>.

În lucrarea “*Critica facultății de judecare*” observăm o terminologie cam greoaie pentru noi, ca de altfel și în celelalte “*Critici*”. Aceasta se lămurește prin faptul că Kant folosește terminologia în limitele limbajului antic și creștin. Însă în ea se simte deja strâmtoarea în care se află gândirea filozofului. Între noțiunile de agreabil, judecată pură și impură ș.a. se întrevede un început, o intenție de evidențiere a altor noțiuni estetice, a valorii estetice coraportate la subiect, la cultura și morala lui. Unele noțiuni, importante pentru viziunea artistică contemporană, la Kant sunt folosite parcă în treacăt. Dar din această intenție mai târziu au fost evidențiate probleme importante, ca: valori culturale, artă și morală, cultură și civilizație, om și natură și necesitatea educației ca sistem, și nu arbitrar, accidental.

În această lucrare Kant se prezintă ca un gânditor de formație dialectică. El înfăptuiește legătura frumosului cu sublimul – categorii contrapuse în gândirea estetică a secolului al XVIII-lea. Esteticul este tocmai dialectica lor, care într-un caz (frumosul) este coraportat la intelect, în altul (morală) – la rațiune. Judecata estetică, gustul este cununa acestei unități. Iar ideile estetice “înviează”, se umplu de viață în jocul liber al facultăților sufletului. Așa s-a ajuns la puntea pe care se străduie Kant s-o construiască. S-a realizat sinteza între filozofia teoretică, filozofia practică și estetică. Acum adevărul, binele și frumosul formează o integritate. De aceea nu e nimic grozav în faptul că autorul nu pretinde la o întregire a problemelor estetice abordate. Dar “deocamdată” analizăm elementele componente și le reunim în ideea unui simț comun. Cu adevărat, acest “simț comun” este vrajă și pînă acum.

---

<sup>1</sup> *Rîmbu Nicolae*. Op. cit., p. 119.



### § 3. Johann Fichte și Friedrich Schelling

Idealismul clasic german a fost dezvoltat în continuare de **Johann Gottlieb Fichte**. Lucrările lui principale sunt: “*Bazele teoriei științei*”, “*Mesajul limpede ca soarele adresat publicului larg despre adevărata esență a filozofiei moderne*” și altele.

Potrivit filozofiei lui Fichte, conștiința și existența sunt identice prin esența lor: *non-Eu-l*, existența, obiectul constituie a doua latură a *Eu-lui*, inseparabilă de el. Obiectul este interpretat de el ca o derivată a conștiinței subiectului. Fichte consideră drept obiect al filozofiei sale studierea conștiinței de sine a sufletului ca factor primar în raport cu lumea. Subiectul în sistemul filozofic al lui Fichte nu este o făptură pasivă ca la Berkeley, ci o ființă care acționează energetic. El a dat filozofiei sale denumirea “*Bazele teoriei științei*” care, considerînd-o drept știință, domină toate celelalte științe și le îmbogățește cu principii, cu baze teoretice ale tuturor cunoștințelor despre lume. Conform “*Bazelor teoriei științei*”, realitatea universală conține două feluri de realități: una dintre ele, care se creează singură, este realitatea, *Eu-conștiința* de sine; al doilea fel de realitate este *non-Eu-l* creată de *Eu*, a cărei existență depinde întru totul de el. Lucrurile nu sunt obiecte reale în mod obiectiv, ci realități ale sferei conștiinței. Fichte consideră că obiectele sunt limitările activității conștiinței, cu alte cuvinte, stările ei specifice.

La Fichte *Eu-l* își afirmă propria sa existență. *Eu-l* se afirmă pe sine însuși. *Eu-l* acesta originar nu trebuie confundat cu individul, care se ridică deasupra dualității subiect-obiect. *Eu-lui* i se opune *non-Eu-l*. *Eu-l* e de două feluri: 1) *teoretic*, care este limitat de *non-Eu*; 2) *practic*, are puterea de determinare, de acțiune asupra *non-Eu-lui*, care fundamentează viața practică, acțiunea și voința.

*Eu*-l teoretic dă naștere prin relații *non-Eu*-lui, căci nu putem avea cunoștința de *Eu* decât prin deosebirea lui de ceea ce este exterior. Ceea ce este exterior limitează pe sine însuși (*non-Eu*-l este un produs al *Eu*-lui).

Analizînd învățătura despre libertate, Fichte, spre deosebire de Spinoza, care pune atingerea libertății în dependență numai de cunoașterea necesității, consideră că libertatea constă în supunerea benevolă a individului legilor și scopurilor dezvoltării genului uman. Libertatea nu e analizată ca însușire a intelectului. El pune întrebarea cu privire la libertate în mod istoric. Afirmă că există diferite grade de libertate condiționate de dezvoltarea epocilor istorice.

Libertatea Fichte o înțelege ca o stare psihologică a conștiinței, care poate fi redusă la situația cînd noi ne dăm seama despre mai multe posibilități de acțiune. Libertatea la fel este interpretată ca acțiune, ca activitate săvîrșită numai sub impulsul instrucțiunii de fericire subiectivă. Libertatea *Eu*-lui nostru, consideră Fichte, se manifestă și atunci cînd el acționează din entuziasmul pentru libertate, din sentimentul iubirii de autonomie, indiferent de piedicile și pericolele ce se pot ivi; libertatea în acest caz este curajul moral.

Libertatea (în sensul cel mai înalt) este îndeplinirea datoriei pentru datorie, libertatea rațională. Analizînd problema dreptului, el consideră că dreptul se bazează nu pe legea morală, dar pe relațiile de reciprocitate. Garantul înțelegerii reciproce este supunerea benevolă la fiecare lege stabilită în societate și această supunere e contractul cu privire la conviețuirea cetățenească. Fichte concepe statul sub 2 aspecte: a) din punctul de vedere al existenței sale: statul este un organ al dreptului; b) sub aspectul genetic al originii sale: statul este un produs al contractului social, al înțelegerii dintre indivizi pentru respectarea drepturilor. El neagă teoria separării puterii în legislativă,

executivă și judiciară, exclude din sfera dreptului statal problema cu privire la principiile organizării statale ca problemă a politicii practice. Fichte visează la crearea unui stat național german economic izolat de cealaltă lume, “închis în sine”.

Fichte a elaborat dialectica noțiunilor și, spre deosebire de Kant, nu consideră contradicțiile drept o eroare a gândirii, ci o manifestare a mișcării active spre cunoaștere. Un moment pozitiv în dialectica lui a fost, de asemenea, recunoașterea caracterului relativ al contradicțiilor, care se condiționează reciproc și trec unele în altele.

Filozofia lui Fichte a avut o puternică influență asupra dezvoltării filozofiei lui Schelling și, parțial, asupra lui Hegel.

**Friedrich Josef Schelling** a fost al treilea filozof remarcabil în filozofia clasică germană, care a elaborat dialectica. Principala lucrare a lui Schelling este “*Sistemul idealismului transcendent*”. El a creat un sistem al idealismului obiectiv al identității spiritului și naturii, subiectivului și obiectivului, care a jucat rolul unei verigi de tranziție spre sistemul hegelian.

Potrivit concepției lui Schelling, întreaga lume este spirituală, iar diversitatea formelor ei se prezintă ca o manifestare a Eului, a spiritului absolut al rațiunii absolute. Rațiunea absolută constituie primatul și sursa a tot ce este material și ideal, subiectiv și obiectiv. Materia, natura au fost caracterizate de el drept o spiritualitate vizuală într-o stare inconștientă. Scopul suprem și principala sarcină a științelor naturii Schelling le vedea în diversitatea deplină a tuturor legilor naturii și transformarea lor în legi ale gândirii.

Schelling a caracterizat filozofia identităților concepută de el ca o sumă de cunoștințe despre conștiință. Întreaga totalitate a elementelor subiective din cunoștințe el a numit-o inteligență, iar totalitatea elementelor obiective – natură. Deosebirea dintre noțiunile inteligență și natură o vedea în faptul

că inteligența își imaginează conștient lumea, iar natura se prezintă în mod inconștient. El afirmă că în cunoștințele noastre elementele subiectiv și obiectiv se îmbină și apar concomitent, prin urmare, este imposibil de a acorda mai multă prioritate unuia față de celălalt. El a dizolvat de fapt elementul material în cel spiritual, interpretând factorul obiectiv nu ca pe ceva care există, în afara conștiinței și independent de ea, dar ca un fel de stare inconștientă, subiectivă a aceluiași spirit. În filozofia naturii lui Schelling se înțelege noțiunea de interpretare dialectică a unității și a conexiunii generale a fenomenelor din natură. În natură totul se află într-o legătură reciprocă, sunt legate între ele timpul și spațiul etc. Filozofia lui Schelling a exercitat o înrîurire colosală asupra gândirii europene din sec. XIX-XX. De relevant este faptul că în diferite etape ale dezvoltării i-au fost receptate diferite aspecte ale concepției lui.

#### § 4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Proeminent reprezentant al filozofiei clasice germane a fost *Hegel*. El a continuat linia lui Kant, Fichte, Schelling, care au abordat problemele dialecticii, dar ele nu și-au găsit o elaborare sistematică așa cum se prezintă la Hegel. Lucrările lui fundamentale sunt: *“Fenomenologia spiritului”*, *“Logica”*, *“Filozofia naturii”*, *“Filozofia dreptului”*, *“Filozofia istoriei și esteticii”*, lucrări uimitoare prin bogăția conținutului.

Hegel este renumit, în primul rând, datorită faptului că a creat “enciclopedia dialecticii”. În fiecare domeniu al științei el caută să găsească și să indice firul dezvoltării care trece prin ele. Hegel a fost primul gânditor care a văzut în teoria sa o continuare firească și o finalizare a întregii dezvoltări precedente pe care a cunoscut-o gândirea teoretică.

Concepția despre lume a lui Hegel s-a format la început sub influența ideilor iluministe. Iluminismul german a avut particularitățile sale caracteristice. Hegel a salutat Revoluția franceză, care, după părerea lui, a reînnoit pe întregul continent interesul pentru binele comun și virtuțile revoluției. El n-a acceptat teroarea iacobină, însă aceasta n-a schimbat atitudinea lui pozitivă față de revoluție în genere. Teroarea transformă libertatea obținută prin revoluție într-un antipod al ei – într-o “groază absolută”, din care se poate ieși numai prin edificarea statului bazat pe drept – așa gândea Hegel ajuns deja la maturitate. În “*Fenomenologia spiritului*” el a creat un fel de “Odisee a rațiunii”, a făcut un studiu al filogenezei și ontogenezei gândirii. În această lucrare el și-a pus scopul să urmeze mai departe calea mișcării de la conștiința individuală spre cea socială. Hegel menționează că în procesul dezvoltării conștiința străbate întreaga istorie a experienței speciei. Adică fiecare individ reproduce pe scurt experiența întregii omeniri. Gândirea, după părerea lui Hegel, înseamnă nu numai activitatea subiectivă, omenească, dar și esența obiectivă independentă de om, temelia, prima sursă a tot ce există. Gândirea își “înstrăinează” propria existență sub formă de materie, natură, care este o “altă existență” a gândirii ce există în mod obiectiv, numită de Hegel *idee absolută*. Iată de ce rațiunea este primatul lumii, de unde rezultă că lumea are la bază un suport logic. Cît despre gândirea omului, ea este doar una din manifestările ideii absolute.

Din numeroasele lucrări ale lui Hegel principală se consideră “*Știința logicii*”, în care el a expus amănunțit idealismul dialectic. “Idea absolută” se schimbă, trece prin procesele dialectice ale autodezvoltării, urcînd trei trepte: *logica*, *filozofia naturii* și *filozofia spiritului*. Prima treaptă de dezvoltare a ideii absolute este treapta logică, cînd ea se dezvoltă în propriul ei cadru, în “stihia gândirii pure”, în afara

timpului și spațiului. Locul central în sistemul filozofiei lui Hegel îl ocupă logica. Obiectul ei este ideea absolută ca sistem al categoriilor, care se dezvoltă de la sine și ea constituie temelia realității. Logica lui se împarte în teoria existenței, teoria esenței și teoria noțiunilor. Cea de-a doua fază a dezvoltării ideii el o expune în *“Filozofia naturii”*. În natură ideea există ca spirit înstrăinat de sine. În prelegerile despre natură Hegel se dovedește a fi un continuator al filozofiei naturii clasice germane, ale cărei baze au fost puse în operele lui Kant, iar apoi și ale lui Schelling. Ca și predecesorii săi, Hegel înțelegea că materialul faptic acumulat necesită o analiză filozofică, că științele naturii au pregătit terenul pentru o altă viziune metafizică asupra naturii. Dar, susținând că natura reprezintă o altă existență a ideii, Hegel ajunge pe o cale originală, întru totul logică, la postulatul metafizic despre invariabilitatea lumii materiale și la negarea teoriei evoluției. Ideea dezvoltării el o aplică numai la fenomenele de ordin spiritual. *“Filozofia naturii”* cuprinde trei compartimente: mecanica, fizica și organica. Când face clasificarea științelor, el pornește de la un principiu obiectiv și de la diversitatea formelor mișcării care au loc în natură.

Mecanica studiază prima treaptă a naturii (spațiul, timpul, materia, mișcarea). Fizica este consacrată problemelor căldurii, luminii, caracteristicii chimice, sunetului, structurii materiei, problemelor magnetismului și electricității. Partea a treia a filozofiei naturii este consacrată problemelor geologiei, botanicii și zoologiei. În filozofia naturii se întâlnesc și unele presupuneri dialectice, dar în linii mari Hegel neagă dezvoltarea independentă a naturii. Gînditorul consideră că ea nu se dezvoltă în timp, dar numai se diversifică în spațiu. Filozofia naturii a lui Hegel s-a dovedit a fi cea mai slabă parte a sistemului său. În a treia fază *“ideea absolută”*, depășind pro-

pria înstrăinare, înlăturînd negarea ei, adică natura, “se întoarce” la ea însăși în calitate de “idee absolută” și se dezvoltă sub forma conștiinței de sine a omenirii de-a lungul întregii istorii universale. Treapta a treia a dezvoltării ideii absolute este examinată în “*Filozofia spiritului*”. În sistemul său Hegel îi recomandă omului să prindă gustul cunoștințelor, căci, urcînd spre ele, se va înălța tot mai mult spre culmile culturii mondiale, unde se produce o identitate absolută a gîndirii și existenței. Hegel vedea în sistemul său o filozofie care încununează dezvoltarea întregii omeniri și în care a fost găsit adevărul absolut: astfel, însăși istoria parcă s-a finalizat.

Filozofia spiritului reprezintă ultima parte a sistemului hegelian. Conținutul ei îl constituie nu numai teza despre conștiința omului, dar și despre diferite tipuri de activitate spirituală omenească și forme ale legităților și relațiilor dintre oameni. Filozofia spiritului este o interpretare idealistă a vieții sociale. Spiritul este aceeași idee, însă îmbogățită pe parcursul dezvoltării sale dialectice. Hegel considera că spiritul de la bun început este spirit, numai că el încă nu știe acest lucru. Procesul conștiinței de sine a spiritului înseamnă realizarea lui care trece prin trei trepte:

- 1) învățătura despre spiritul subiectiv;
- 2) învățătura despre spiritul obiectiv;
- 3) învățătura despre spiritul absolut.

Învățătura despre spiritul subiectiv cuprinde antropologia, fenomenologia și psihologia, în cadrul cărora se studiază conștiința individuală. În antropologie Hegel abordează aproape toate problemele de care se ocupă această știință la nivel actual.

Dar pe el nu-l interesează problema extinderii omului pe pământ, nici deosebirea oamenilor după criterii de rasă, de vârstă, de sex etc., ci problema specificului conștiinței spirituale.

Obiectul antropologiei, după părerea lui Hegel, este spiritul în corporalitatea lui, cu alte cuvinte, sufletul, care se află într-o strânsă legătură cu proprietățile firești ale individului, însă el nu este un rezultat al materialității. Apoi Hegel explică apariția concepției – problemă pe care o examinează în partea a doua a “Filozofiei spiritului”. Filozofia în “Fenomenologia spiritului” este o parte a învățăturii psihologice a lui Hegel, care coincide după conținut cu “Fenomenologia spirituală”, iar aceasta, la rândul său, este o introducere în filozofia lui Hegel. Obiectul “fenomenologiei spiritului” este conștiința. Fenomenologia studiază: 1) conștiința propriu-zisă în general, conștiința senzorială; 2) conștiința de sine al cărei obiect este *Eu-l*; 3) unitatea dintre conștiință și conștiința de sine – rațiunea. În psihologie spiritul este examinat fără nici o legătură cu factorul material. În psihologia hegeliană baza material-fiziologică a psihicului este ignorată. Aceasta și este una din limitele idealiste ale modului său de interpretare a bazelor psihologiei ca știință.

Hegel vede în diferite domenii ale vieții sociale manifestări ale spiritului obiectiv. Spiritul obiectiv este un fel de legitate, care se înalță deasupra vieții indivizilor și se manifestă prin diferite legături și relații ale lor. El consideră că spiritul obiectiv în evoluția sa trece prin trei etape: *dreptul abstract*, *morală* și *etica*. Morala cuprinde familia, societatea civilă și statul. În “*Filozofia dreptului*” și în “*Filozofia istoriei*” pe prim-plan apare problema libertății și necesității. Libertatea, așa cum o înțelege Hegel, nu înseamnă samavolnicie (a acționa după bunul plac). A fi liber înseamnă a înțelege limitele și necesitatea acțiunilor, pe care le întreprinde omul. Numai intelectul care gândește dispune de o voință cu adevărat liberă.



Extrem de important este ca omul să fie conștient de libertatea sa. Sclavul, consideră Hegel, de aceea și este sclav că nu știe, nu-și imaginează libertatea sa. Libertatea în societate înseamnă lichidarea samavolniciei unor oameni, iar dreptul trebuie să asigure existența libertății, pe cînd morala reprezintă convingerea lăuntrică a omului. Iată de ce violența în domeniul moralei este inadmisibilă.

Hegel supune criticii învățătura lui Kant și Fichte despre morală. El nu neagă datoria, însă încearcă s-o coreleze cu sentimentele și înclinațiile omului. Hegel consideră că datoria are rost numai în societate. El caută să dezvăluie conținutul obiectiv al principiilor morale, să demonstreze caracterul lor istoric și legătura cu diferite aspecte ale vieții sociale. Morala, însă, potrivit opiniei lui Hegel, reprezintă cea mai înaltă treaptă a dezvoltării spiritului obiectiv. Moralitatea se manifestă nemijlocit în familie ca o unitate firească a indivizilor. Formarea unui număr mare de familii duce la întemeierea societății civile ca rezultat al relațiilor reciproce dintre indivizii independenți, în cele din urmă aceasta este o uniune bazată pe relații morale și firești. Din nenumăratele familii se naște societatea civilă. Prin societate civilă marele filozof subînțelegea burghezia. El era conștient de faptul că în societatea civilă apare inegalitatea și diferențierea de clasă, dar considera această situație întru totul justificată, după cum i se pare absolut motivată inegalitatea patrimonială, deoarece ea rezultă din posedarea capitalului și din deosebiri ale aptitudinilor, predispozițiilor corporale și spirituale ale oamenilor. În legătură cu aceasta Hegel revine din nou asupra problemei muncii examinate de el în "Fenomenologia spiritului". El consideră munca drept un factor al dezvoltării spirituale a omului, dar totodată în munca exercitată în condițiile capitalismului el întrezărește aspecte dăunătoare omului. Fiecare stat, după

părerea lui, reprezintă un organism spiritual integru, care intră în relații cu alte state. Relațiile dintre state pot fi prietenești sau ostile, fiind posibile, de asemenea, și războaie între ele.

Hegel a vorbit despre “marea importanță a războaielor”, a criticat ideea “păcii eterne” propagată de Kant și a respins posibilitatea realizării ei într-o federație de state sau popoare.

Un mare merit al filozofului este acela că el pune pe prim-plan caracterul activ al spiritului. Omul nu este un rezultat al reproducerii automate. Aici Hegel sondează temelia reală a istoriei omenirii, dar întrucât munca este înțeleasă de el numai ca activitate mintală, înseamnă că esența istoriei dezvoltării societății umane va fi interpretată ca dezvoltare a elementului spiritual. Dacă în natură, potrivit concepției lui, nu apare nimic nou, dar se produce numai o mișcare ciclică a obiectelor și a fenomenelor, apoi în istoria omenirii au loc permanente schimbări, înțelegând istoria ca pe o mișcare ascendentă. Dar istoria universală, după părerea lui Hegel, “este o revelație a spiritului”. El împarte istoria universală în patru perioade:

- 1) lumea orientală (China, India, Persia, Egiptul);
- 2) lumea greacă;
- 3) lumea romană;
- 4) lumea germană.

În cele mai străvechi țări din Orient, după cum spune Hegel, n-a existat libertate, deoarece popoarele răsăritene nu știau că omul ca atare este liber. Ei știau că există numai un singur om liber, dar și acela e despot. Numai la greci a apărut conștiința libertății, dar ei știau că liberi sunt numai unii, de aceea și aveau robi. În lumea romană individul este transformat într-o persoană juridică abstractă. Acestor atomi răzleți li se opune numai un singur om – împăratul roman. Aici spiritul

este hărțuit, el caută scăpare în filozofie și în religia creștină. Prin religia creștină spiritul ajunge în cele din urmă în lumea germană. Numai popoarele germanice au ajuns să înțeleagă, că libertatea constituie principala însușire a firii omului. O orînduire rațională, susține Hegel, este monarhia prusiană.

Spiritul absolut reprezintă cea mai înaltă treaptă a dezvoltării ideii absolute. El se consideră absolut, pentru că nu este legat de o formulă finală și e cu desăvîrșire liber. Arta, religia și filozofia sunt etape ale dezvoltării spiritului absolut. Arta este prima formă de cunoaștere a ideii. Ea are ca sarcină dezvăluirea adevărului prin mijloace plastice. Hegel vede în artă o valoare cognitivă. Arta, după el, își are izvorul în ideea absolută, scopul ei este de a reprezenta senzorial absolutul, iar estetica este concepută ca filozofie a artei. El a abordat în mod dialectic problemele artei și esteticii, acesta fiind un merit al lui.

După artă religia este a doua formă de revelație a spiritului. Hegel considera că religia nu este diametral opusă științei. În schimb, filozofia joacă rolul de examinare a obiectelor în gîndire. Aceasta înseamnă că filozofia își propune drept scop principal elaborarea categoriilor logice, bazate pe date empirice. La Hegel se observă tendința de a pune filozofia mai presus de cunoștințele speciale, făcînd din ea o “știință a științelor”.

Însă Hegel pentru prima dată a pus problema legăturii filozofiei cu epoca contemporană ei, cu condițiile istorice, cu statul, cu cultura, cu arta. Deoarece condițiile istorice se schimbă, înseamnă că suferă schimbări și teoriile filozofice. Prin urmare, filozofia trebuie abordată prin prisma istoriei. Se poate spune fără exagerări că Hegel este primul care a abordat filozofia de pe poziții istorice.

Așadar, filozofia lui Hegel suferă de contradicții lăuntrice. Ea îmbină în sine laturi contradictorii – metoda și sistemul forțate să formeze un aliaj.

Trebuie să se facă o deosebire între sistemul filozofic conservativ, limitat și metoda progresistă, revoluționară a lui Hegel. Între ele există contradicții, care își au expresia în următoarele:

1) metoda dialectică a lui Hegel proclamă dezvoltarea generală, iar sistemul susținea că natura este moartă, încremenită, că se repetă pe sine la infinit, se află în afara dezvoltării;

2) societatea de asemenea trebuie să se dezvolte, însă sistemul lui Hegel proclamă monarhia constituțională prusacă drept culme a progresului social, cunună a istoriei omenirii;

3) din această metodă dialectică reiese că procesul cognoscibilității lumii este nelimitat, iar sistemul cerea ca procesul cunoașterii să se încheie la stadiul filozofiei hegeliene, când “ideea absolută” s-a dezvoltat în întregime.

La baza dialecticii lui Hegel se află ideea că sursa oricărei dezvoltări – a naturii, societății și gândirii – trebuie căutată în autodezvoltarea noțiunii, cu alte cuvinte, ea este de natură logică, spirituală. Dialectica noțiunilor determină dialectica lucrurilor, iar aceasta din urmă, după părerea lui, nu este decât o imagine a adevăratei dialectici. Desigur, el era departe de gândul că sistemul categoriilor filozofice poate reda întreaga bogăție a realității. Acest sistem reflectă doar cele mai importante, cele mai generale legături ale realității în permanență dezvoltare. Filozofia studiază nu întreaga lume, ci lumea ca un întreg.

Hegel nu numai că a formulat ideea generală despre subordonare, dar a indicat totodată just principiul ei general – dinamismul gândirii de la abstract la concret, adică de la uni-

versal spre multilateral, de la vacuum spre conținutul profund. Dar greșeala lui Hegel constă în faptul că dinamismul gândirii de la abstract la concret, care stă la baza sistemului său logic, a fost luat de dînsul drept cale reală, unde într-adevăr se nasc lucrurile concrete.

## § 5. Estetica lui Hegel

*Georg Vilhelm Friedrich Hegel*, sistematizatorul gândirii dialectice în Epoca modernă, s-a manifestat ca un mare cunoscător în domeniile spiritului uman. Estetica – “întinsa împărăție a frumosului” – prezintă pentru filozof un interes deosebit, numind-o “teoria artei”, “filozofia artei” sau, mai precis, “filozofia artelor frumoase”. În ea Hegel, prin intermediul unui extraordinar de bogat conținut, reproduce schema generală a sistemului său filozofic: teză, antiteză, sinteză. Această precizare de principiu cu atribuirile filozofului la idealismul absolut nu ne va interesa în mod special, deoarece în procesul expunerii evoluției spiritului, în varianta sa artistică, enormitatea materialului precăutat foarte des îl impune pe autor să-și ignoreze propriul principiu. Și mai ales pentru că conținutul filozofic în cele mai dese cazuri este realist, fapt ce denotă o depășire de sine în conceptul estetic, în care regulile stabilite arbitrar încurcă realizării unei viziuni mai largi și a unei cercetări mai ample. Ne-ar domina un interes mai mare pentru bogăția de idei estetice, exprimate de el și desprinse de noi din cercetarea întreprinsă. Cu atât mai mult că Hegel spre sfârșitul activității sale a intuit grandoarea procesului cultural-istoric, incomparabilă cu o regulă strictă de investigație. Astfel, în estetica hegeliană ea, regula, parcă rămîne în umbră, în prim-plan fiind plasată însăși istoria artei și a gândirii artistice, a frumosului și formelor artei. În estetică Hegel și-a propus astfel să exploateze “vastul și înaltul Panteon al artei, Panteon

al cărei constructor și cap de atelier este spiritul frumosului care se sesizează pe sine însuși, dar pe care istoria universală îl va desăvârși numai în cursul dezvoltării sale milenare”<sup>1</sup>.

Prelegerile de estetică ale lui Hegel parcă ar umplea de conținut ultimele perioade de activitate profesorală (în universitățile din Heidelberg, Berlin), prezentând o expunere amplă a istoriei conștiinței sociale, numită de el realizare a spiritului absolut. Remarcăm că prelegerile destinate studiului filozofiei spiritului (partea a treia a sistemului sau filozofic), în special cele ce țin de artă, n-au fost scrise nemijlocit de Hegel. Ele au fost alcătuite mai apoi de studenții săi în baza reproducerii conspectelor și editate abia în 1835.

Estetica lui Hegel constituie partea a treia a lucrării *“Filozofia spiritului”*. Spiritul se manifestă în trei forme: *artă, religie și filozofie*. Arta, fiind prima treaptă în autodezvoltarea spiritului absolut, în același timp este rezultatul dezvoltării treptelor precedente. Ea este mai inferioară religiei și filozofiei, însă cu toată inferioritatea sa, arta este plină de conținut și de o înțelepciune deosebită, exprimată în frumosul artistic. Trei compartimente ale studiului frumosului artistic – ideea frumosului artistic sau idealul, dezvoltarea idealului în formele particulare ale frumosului artistic și sistemul diferitelor arte – sunt ceea ce numim noi estetica lui Hegel. Menționăm că gândirea estetică a filozofului nu se reduce numai la prelegerile de estetică. Ea se mai conține și în scrisorile lui Hegel, în diferite compartimente ale grandioasei opere *“Fenomenologia spiritului”*, în lucrările, articolele timpurii și manuscrise.

### ***Filozofia artei***

*Prelegerile de estetică* sunt precedate de o “introducere” și “diviziune”, în care Hegel formulează intențiile studiilor

---

<sup>1</sup> Hegel. Prelegeri de estetică. – București, 1966. Vol. 1, p. 96.

sale în artă. Filozof cu o gândire riguroasă, care ține mult la exactitatea termenilor și expresiilor utilizate, ne prezintă o descifrare și, totodată, o atitudine față de noțiunea de estetică, apoi față de artă în esența ei. Hegel consideră că noțiunea definită “estetică” nu se potrivește întocmai obiectului studiat. Deoarece “estetica” înseamnă mai precis știința simțurilor, a percepției; cu acest înțeles a luat naștere ea ca știință nouă... pe timpul când în Germania obiectele de artă erau privite ținându-se seamă de sentimentele pe care ele trebuiau să le trezească, ca, de exemplu, sentimentul agreabilului, al admirației, al fricii, al milei etc. Dată fiind nepotrivirea sau, mai propriu, caracterul superficial al acestui termen, unii au încercat să-i atribuie alte denumiri, de exemplu, “calistică”<sup>1</sup>. Dar și această denumire “se dovedește a fi nesatisfăcătoare, deoarece nu tratează despre frumos în general, ci numai despre frumosul artistic”. Hegel rămîne la termenul de estetică din cauza pătrunderii lui atît de mult în limbajul curent făcînd, însă, o precizare: termenul “estetică” prin conținut înseamnă “filozofia artei” sau, mai exact, “filozofia artelor frumoase”. În acești termeni nu se conține, însă, studiul frumosului naturii. Filozoful exclude cercetarea naturii ca manifestare a frumosului nu de aceea că în ea nu s-ar conține frumosul, dar din motivul inferiorității lui față de frumosul artei.

Frumusețea artistică este frumusețe născută și renăscută din spirit, zice autorul. Evident, după conținut soarele, de exemplu, se înfățișează ca ceva absolut necesar naturii. Dar, considerată pentru sine, o existență a naturii, cum este soarele, este indiferentă, nu e liberă în sine și conștientă de sine... și, deci, n-o considerăm ca fiind frumoasă. Hegel precizează: spunînd că spiritul, în general, și frumosul lui artistic sunt superioare frumosului din natură, fără îndoială n-am stabilit încă

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., p. 7.

nimic. Am indicat numai o diferență cantitativă și, prin aceasta, exterioară. Superioritatea spiritului și a frumosului său artistic față de natură nu este, însă, numai relativă; numai spiritul este ceea ce e veritabil, ceea ce cuprinde totul în sine ... În sensul acesta frumosul din natură apare numai ca un reflex al frumosului ce aparține spiritului, ca un mod imperfect, incomplet, un mod de a fi care, după substanța sa, se conține în însuși spiritul<sup>1</sup>. Acest pasaj din estetica lui Hegel i-a permis naturalistului A. Humboldt să afirme că pentru Hegel orice glumă berlineză ca operă a spiritului este ceva mai mult decât soarele, făcând aluzie la argumentul nesolid al lui Hegel.

Natura nu este artistică. Opera de artă este superioară oricărui produs al naturii, produs care nu înfăptuiește trecerea prin spirit. Nici o ființă a naturii nu înfățișează idealuri divine; arta o face. O vietate singulară a naturii este pieritoare, efemeră și schimbătoare în înfățișarea sa, în timp ce opera de artă se conservă, deși nu în simpla durată, ci în faptul de a releva viața spirituală. Spiritualitatea este ceea ce constituie adevărata superioritate a artei față de realitatea naturală<sup>2</sup>. Deci, în operele de artă spiritul ia elementele din propriul său interior, el știe să le dea durată și sub aspectul existenței exterioare. Însă în această argumentare a lui Hegel se amestecă o altă reprezentare – a conștiinței obișnuite, și anume: se spune că natura și creațiile ei ar fi opere ale lui Dumnezeu, create de bunătatea și înțelepciunea lui, iar arta, din contra, ar fi numai operă omenească. În această contrapunere a producției naturii ca creație divină și a activității umane este inclusă opinia greșită, după care Dumnezeu nu ar acționa în om și prin om, ci și-ar limita sfera acțiunii sale numai la natură. Această falsă părere, după Hegel, trebuie cu siguranță înlăturată. Dumnezeu

---

<sup>1</sup> *Hegel*. Op. cit., p. 8-9.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 35.



are mai multă prețuire pentru ceea ce înfăptuiește spiritul, decît pentru creațiile și formele naturii. Căci omul nu numai că are ceva divin în el, ci divinul acționează în el într-o formă, care e adecvată esenței lui Dumnezeu într-un mod cu totul superior celui în care divinul acționează în natură. Dumnezeu este spirit, și numai în om posedă mediul, prin care pătrunde divinul forma spiritului conștient și care se produce pe sine prin activitatea sa; în natură, însă, acest mediu este inconștientul, sensibilul, exterioritatea, ca valoare ele fiind mult inferioare conștiinței<sup>1</sup>. Astfel, activitatea lui Dumnezeu e la fel și în natură, și în producția artistică. Numai că divinul, așa cum se plămuește în opera de artă, scrie Hegel, și-a cîștigat pentru existența sa, ca născut din spirit, un punct de pătrundere corespunzător, în timp ce existența concretă în sensibilitatea inconștientă a naturii nu este un mod de apariție adecvat divinului. Nouă ne rămîne să credem că Dumnezeu intenționat n-a vrut să se manifeste ca spirit în natură, sau că Hegel are mai multă încredere în capacitatea specific creativă umană, ascunsă după termenul “spirit absolut”. Aici se mai simte libertatea pusă la dispoziția omului în crearea frumosului încă din perioada medievală prin viziunea eminentului Thomas d’Aquino (“Suma teologiei”). Astfel de argumente, numite “șiretlicuri ale rațiunii hegeliene”, filozoful le utilizează cînd cu orice preț vrea să supună materialul precăutat schemei sale generale întru atingerea unei riguroase sistematizări. Dar acolo, unde Hegel trece peste schemă sau uită de ea, apare o idee nouă. Pentru a ne convinge, să facem unele precizări referitoare la viziunea estetică a lui Hegel, apreciate de el ca un preludiu în expunerea obiectului.

Opera de artă poate fi privită sub trei aspecte:

---

<sup>1</sup> *Hegel*. Op. cit., p. 36.

1. Ea este înfăptuită prin activitatea umană și nu e un produs al naturii;

2. Ea este creată în mod esențial pentru om, fiind mai mult sau mai puțin un produs al simțurilor acestuia;

3. Ea are un scop în sine.

1. În ce privește primul punct, precizează autorul, opera este o producere conștientă a ceva exterior, și în acest sens o poate face oricine e cunoscut cu regulile generale ale *producției* artistice, se cere numai bunul plac. Drept că regulile nu conțin decît generalități lipsite de precizie, nu sunt capabile de a forma o activitate spirituală proprie necesară pentru formarea intuiției spirituale în căutarea conținutului bogat și formelor individuale. Conform acestor reguli pot fi scrise romane istorice sau “epopei burgheze”, cum mai numește Hegel romanele contemporane lui. Însă adevărata opera de artă (nu romanele scrise cu duiumul) e privită și ca produsul unui spirit înzestrat în chip cu totul particular, adică al talentului și geniului, talentul fiind o capacitate specifică, iar geniul – universală, ambele caracterizate de o stare de inspirație. Spiritul artistului necesită orientare asupra lumii interioare și exterioare. Astfel, studiul este acela prin care artistul devine conștient de acest conținut prețios și prin care el își caută materia și conținutul concepțiilor sale. Poezia, muzica, pictura sunt artele care necesită dar de plăsmuire atît teoretică, cît și simțire practică, altfel spus, dar de executare reală. “La artistul autentic, aceste două aspecte sunt legate laolaltă. Ceea ce trăiește în imaginația lui, îi pătrunde oarecum și în degete, după cum nouă ne vine la gură să spunem ceea ce gîndim, sau după cum cele mai intime gînduri, reprezentări și sentimente ale noastre se răsfrîng nemijlocit în atitudinea și munca noastră ... Ambele părți, creația interioară și realizarea ei, merg –

conform conceptului artei – mîna în mîna”<sup>1</sup>. Opera de artă atinge aparența a ceea ce e viu numai la suprafață, în interiorul ei, însă, este piatră ordinară, sau lemn și pînză. Ea atinge interesul uman, valoarea spirituală prin plămuirea după chipul spiritului, chip mai pur și mai interesant decît în domeniul realității curente, neartistice. Artistul, la rîndul său, resimte mai puternic realitatea trecută prin conștiința lui.

Omul, “conștiință gînditoare”, fiind spirit și producînd opere de artă, se dedublează, întrucît mai întîi el există ca lucrurile naturii, dar apoi există de asemenea pentru sine, se intuiește pe sine, se reprezintă, gîndește și numai în urma acestei “active existențe pentru sine este el spirit”. La această conștiință despre sine omul ajunge pe două căi: teoretică și practică. Trebuința generală de artă este ceva rațional, prin faptul că omul trebuie să facă din lumea interioară și exterioară obiect al conștiinței sale spirituale, obiect în care omul își recunoaște propriul său eu. Aceasta e o satisfacție spirituală<sup>2</sup>, unul din scopurile pentru care se creează arta.

2. A doua determinare a operei de artă – produs pentru simțurile omului și, grație acestui fapt, mai mult sau mai puțin ține de sensibil.

Sentimentul este regiunea nedeterminată, obscură a spiritului. Hegel foarte exact apreciază că “ceea ce este simțit rămîne învelit în forma abstracției subiectivității individuale, motiv, pentru care și diferențele sentimentului sunt cu totul abstracte, nu sunt diferențe ale lucrului însuși ... Sentimentul ca atare este o formă absolut goală a afecțiunii subiective; forma putînd fi, în parte, diversă în sine însăși, ca: speranță, durere, bucurie, mulțumire; în parte, în această varietate a sa

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., p. 291.

<sup>2</sup> Hegel. Op. cit., p. 31-38.

ea poate cuprinde un conținut divers, așa cum există sentiment de dreptate, sentiment moral, religios, sublim etc”<sup>1</sup>.

Observăm că nu în zadar unii cercetători ai filozofiei lui Hegel socot estetica lui un edificiu aflat încă în ruini, neexplorat de contemporani. Această idee ține și de domeniul psihologiei, nu numai de cel al esteticii. Receptarea artei, ca și crearea ei, implică starea psihică a subiectului. Studiul acestor acte (creație, perceperea artei) a congrescut mai apoi într-o ramură specială a psihologiei receptării operelor de artă, în problema desprinderii sensului artistic: sens și semnificație, valoare sau pseudovaloare, univoc-plurivoc. Hegel ca novator în aspectul psihologiei artei este foarte rar menționat. Dar de faptul că a elaborat probleme în domeniul psihologiei artei, ne convingem imediat și nemijlocit.

Reflecția asupra sentimentelor, continuă Hegel, se mulțumește cu observația afecțiunii subiective și a particularității ei, în loc să se adîncească în obiect, în opera de artă. Oamenii sunt bucuroși să aibă sentimente tocmai pentru lipsa în ele de precizie și a goliciunii lor. Pentru aceasta ele sunt enervante. Bravo, Hegel! Într-adevăr, astfel de sentimente subiective nedeterminate enervează prin simplitatea și superficialitatea lor persoanele elevate în materie de artă. Tot ele pot enerva dintr-un motiv tocmai invers, părăind prea complicate. Pe noi, însă, în cazul de față ne interesează dacă pot fi aceste sentimente în subiectivitatea lor pline de conținut. Conținut care ar trezi nu nervozitate, ci satisfacție estetică. Ne-ar mai interesa dacă de acest motiv este obsedat și Hegel. Incursiunea făcută într-o analiză hegeliană ne poate ilumina în acest sens.

Reflecția operelor de artă a condus la formarea unui simț, al frumosului. Cultivat prin cultură, acest simț a fost numit gust. El totuși rămîne un “mod nemijlocit de-a fi” al sentimentului,

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 38-39.

defectuos în principiile lui generale. Unilateral, exterior, redus la jocul sentimentelor, lipsit de profunzime, gustul negociază cu mărunțișuri. El simte că geniul trece pe deasupra unui astfel de teren și, retrăgându-se din fața puterii acestuia, nu mai este sigur de sine și nu mai știe încotro s-o apuce<sup>1</sup>. Locul omului de gust, sau al judecătorului de artă sprijinit pe gust, l-a luat cunoscătorul. Dar și erudiția nu e unicul și cel mai important lucru. Ea tot se poate opri la cunoașterea unor laturi pur exterioare, la aspectul tehnic, istoric etc.

Această critică a gustului, ne dăm bine seama, este atribuită cercetării lui Kant în acest domeniu. Ea sună atât de grav încât nu e de mirare faptul că nimeni nu întreprinde vreo investigație serioasă a gustului la nivelul intenției lui Kant. Iar de se încearcă ceva în sensul acesta, se accentuează rolul atât al simțului, cât și al rațiunii, gustul fiind un produs unitar al lucrului lor în comun. Totodată, se conciliază subiectivismul sentimentului de gust kantian cu cerința spiritualizării raționale hegeliene.

Opera de artă, susține Hegel, se prezintă percepției noastre sensibile, dar ea este în mod esențial și pentru spirit. El, care e rațiunea noastră, tot trebuie să fie afectat de operă și în afecțiune să găsească o anumită satisfacție. Din această intenție hegeliană noi desprindem următoarea concluzie: în opera de artă, pentru ca ea să fie veritabilă, și nu “simplă”, sentimentul se spiritualizează, iar spiritul se sentimentalizează. Interesantă idee. Dar cum se petrece această întrepătrundere?

Demonstrarea începe de la contrariu. Așa, aflăm că cel mai rău și puțin adecvat spiritului este perceperea pur senzorială. O manifestare a senzorialului ar fi dorința. Ea prețuiește mai mult obiectele naturii, decât operele de artă. Cu totul alt mod de percepere este inteligența. Ea conduce nu la consumul

---

<sup>1</sup> *Hegel. Op. cit., p. 40.*

lucrurilor individuale, ce o poate face dorința, dar la cunoașterea universalității lor, esenței lor interioare, a legilor și le înțelege conform conținutului lor. Inteligența merge direct la general, la ideea percepției obiectului prin rațiunea umană, transformându-l lăuntric. Astfel, ea face din ceva concret și sensibil un “ceva abstract”, un “ceva gândit” și, deci, nu “ceva” ce este esențial, altceva decît era același obiect ca fenomen sensibil. Dar așa se procedează, zice Hegel, în știință. Pe cînd contemplarea artistică e tocmai inversă, întrucît ea are interes pentru obiect așa cum există el individual, și nu caută să-l transforme în ideea lui generală. Spiritul vrea prezența sensibilă, care în același timp trebuie eliberată de schelăria simplei ei materialități. Sensibilul operei de artă e ridicat la nivelul unei simple aparențe, iar opera de artă se află la mijloc între sensibilitatea nemijlocită și cugetarea ideală. Simpla aparență a sensibilului lasă lucrurile să fie libere, fără a coborî în esența lor lăuntrică – în exterior ca formă, aspect, sunet al lor. Din acest motiv, sensibilul artei se referă numai la două simțuri teoretice – la văz și la auz. Celelalte organe senzoriale rămîn excluse din procesul de percepere și gustare a artei<sup>1</sup>. Formele sensibile și tonurile nu apar în artă numai pentru ele însele și de dragul înfățișării lor nemijlocite, ci – cu scopul de a oferi în această înfățișare satisfacție unor interese spirituale superioare, fiindcă ele au puterea de a trezi – din străfundurile conștiinței – un acord și un ecou în spiritul nostru. “În felul acesta sensibilul este spiritualizat în artă, pentru că în ea spiritualul se înfățișează sensibilizat”<sup>2</sup>.

Această spiritualizare și sensibilizare se petrece în procesul creației artistice. Hegel cu mare măiestrie descrie acest lucru, evidențiind imaginația artistică, care este elementul ra-

---

<sup>1</sup> *Hegel*. Op. cit., p. 44-45.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 45.

țional, care e spirit în măsura pătrunderii active în conștiință. Totodată, ea “înfățișează ceea ce poartă în sine numai în forma sensibilă”. Imaginația este comparată de Hegel cu felul de a fi a unui bărbat, care are deja experiența vieții, este plin de spirit și știe perfect ce are importanță în viață. De asemenea se evidențiază semnificația talentului în imaginația artistică ca “un mod de-a fi”, asemănător producției instinctive. Se subliniază ca, desigur, capacitatea naturală nu constituie întregul talent și geniu. Ea este un moment prezent în oricine, care poate fi ceva într-o artă oarecare. Totuși, pentru a depăși acest punct, grad, unde arta propriu-zis începe, este nevoie de talent artistic înnăscut, superior. Un astfel de talent se manifestă în “frageda tinerețe și se exteriorizează într-o neliniștită dorință de a face, de a plăsmui de îndată vioi și agil într-un material sensibil determinat și de a-și însuși acest fel de exteriorizare și de comunicare drept unicul fel, sau drept cel mai însemnat și mai potrivit”<sup>1</sup>.

Conținutul artei, deși este de natură spirituală, este luat într-o anumită privință din sfera sensibilului, din natură, ca, de exemplu, relațiile omenești în forma unor fenomene exterioare reale. În această tratare a destinului artei se îmbină două idei ale antichității, exprimate, desigur, original și aprofundat la Hegel. Deci, arta ca conținut ține de spiritual, de inteligibil. Exprimată în forme asemănătoare lumii reale, arta dezvăluie prin ele viața internă a omului, propriile sale determinări. Astfel, prin intermediul artei subiectul liber lipsește fenomenele exterioare de “străinătatea nesupusă” și prin forma lor produce satisfacție oamenilor.

**3. Scopul în sine al artei.** Hegel formulează la acest aspect întrebarea: care e scopul (interesul), pe care și-l propune omul la producerea operelor artistice? Răspunsul, în viziunea

---

<sup>1</sup> *Hegel. Op. cit., p. 47.*

filozofului, trebuie să ne conducă la adevăratul concept al artei însăși.

Conștiința obișnuită ne spune că arta are temei în principiul imitației naturii. Ea, ca dexteritate de a produce întocmai formele naturii, trebuie să constituie scopul esențial al artei. Iar rezultatul reproducerii trebuie să “provoace satisfacție deplină”. Observăm, deci, că viziunea inițială a lui Hegel în determinarea scopului artei coincide cu a lui Aristotel. Însă Hegel merge mai departe, precizînd că arta are mijloace limitate de imitație și de se oprește la scopul formal al simplei imitații, atunci în loc de viață reală ea obține numai similitudinea vieții. Simpla imitație a artei sucombă în concurența ei cu natura, dînd impresia unui vierme, care încearcă să se tîrască după un elefant<sup>1</sup>. Apoi imitația poate servi picturii, sculpturii, dar cum o atribuim arhitecturii, care aparține și ea artelor frumoase? “Prin urmare, deși naturalețea înfățișării exterioare constituie o determinație esențială, totuși scopul artei nu este nici simpla imitare a fenomenelor, nici naturalețea existentă nu este regula artei”<sup>2</sup>.

Apare o altă întrebare spre rezolvarea precedentei: care este conținutul artei și de ce trebuie reprezentant acest conținut? Opinia curentă, zice Hegel, ar fi că sarcina și scopul artei este de a înfățișa simțurilor noastre tot ce are loc în spiritul omenesc. “Drept urmare, scopul artei ar fi cuprins în următoarele: să deștepte și să înviorze sentimentele somnolente, înclinații și pasiuni de tot felul, să umple inima, să-l facă pe om să treacă în mod dezvoltat sau nedezvoltat prin toate sentimentele pe care le poate avea, trăi și produce sufletul uman în interiorul lui cel mai adînc și mai ascuns; să-l facă să simtă tot ceea ce e în stare să ajute și să miște inima omului în

---

<sup>1</sup> *Hegel*. Op. cit., p. 48-49.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 51-52.



adîncurile ei, în diferitele ei laturi și posibilități; să înfățișeze sentimentului și intuiției spre a fi gustate estetic tot ceea ce spiritul posedă esențial și mare în gîndirea și în ideea sa, grandoarea ceea ce este nobil, etern și adevărat; de asemenea, să facă să fie înțelese nenorocirea și mizeria, răul și crima; să ne învețe să cunoaștem în ce au ele mai intim oribilul și îngrozitorul, precum și plăcerea și fericirea, și, în sfîrșit, să facă imaginația să zburde în voie în jocurile ei gratuite și să se îmbete de farmecul seducător al unor intuiții și senzații încîntătoare”<sup>1</sup>. Am reprodus această amplă caracteristică a conținutului artei, deoarece ea pînă astăzi servește de reper în studiul esenței artei. Deosebiri ar fi în terminologia modernizată și în accentuarea momentului psihologic, care de altfel la Hegel tot este prezent. El precizează că arta trebuie să recurgă la o astfel de bogăție de conținut pentru a întregi experiența naturală a existenței noastre exterioare și pentru a trezi în general sus-numitele pasiuni. Experiența vieții noastre nu este atît de bogată ca să ne permită receptarea tuturor fenomenelor de acest fel. Acest neajuns al experienței reale îl completează arta cu operele sale. Chiar iluzia aparentă pe care o creează arta permite de a ne include în conținutul vieții, trezind mînie, ură, milă, frică, stimă și admirație, onoare și glorie. Hegel concludă: “Această trezire a tuturor sentimentelor în noi, trecerea prin sufletul nostru a tuturor conținuturilor vieții, producerea tuturor acestor mișcări interioare printr-o prezență exterioară numai iluzorie este mai ales ceea ce e considerat în această privință drept extraordinară puterea specifică a artei”<sup>2</sup>.

La această “putere specifică” a artei vom mai reveni. Acum, însă, împreună cu Hegel, desemnăm un scop esențial mai înalt al artei. Dar pentru a ajunge la el filozoful face o

---

<sup>1</sup> *Hegel*. Op. cit., p. 52.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 53.

amplă analiză a concepțiilor precedente de acest gen. Foarte la îndemîne îi este reflexia ideii – scopul substanțial al artei ar fi acela “de a domoli violența sălbatică a dorințelor”, ele fiind atît de exprimate, că omul își poate spune: patima e mai puternică decît sunt eu. Violența patimii e legată de conținutul mărginit al dorinței sale. Arta îmblînzește astfel de “brutalitate”, “grosolanie a instinctelor”, fiindcă ea le face reprezentabile omului pentru că el să se vadă de la o parte, să-și vadă poruncile necugetate. Aceste sentimente îl pot doar încerca și pe artist. El, înfățișîndu-le artistic, prin plăsmuirile sale ne poate scoate de sub puterea senzualității. Cu atît mai mult, preocuparea teoretică pentru artă dezvoltă atenția, adaptează, acomodează la semnificația obiectelor ei “facultatea de a compara un conținut dat cu alt conținut și deschide spiritul pentru înțelegerea universalității tratării și a punctelor de vedere”<sup>1</sup>.

A doua destinație, atribuită istoric artei, zice Hegel, ar fi purificarea pasiunilor, instruirea și perfecționarea morală. Ideea purificării pasiunilor, autorul teoriei căreia, știm, a fost Aristotel, suferă de același defect, ca și concepția precedentă despre domolirea dorințelor. Ea totuși scoate în evidență meritul sau lipsa purificării în reprezentările artei. Acest criteriu de eficacitate ne ajută la separarea a ceea ce este pur de aceea ce este impur în pasiuni. Deci, purificarea mai desemnează un scop al artei – de a instrui. “Arta a devenit, de fapt, prima învățătoare a popoarelor”<sup>2</sup>. Ea instruieste, educă prin ceea ce este valoros în conținutul ei. Iar, dacă scopul artei este redus la utilul care e învățătura, fără a evidenția cealaltă latură a ei – plăcerea, distrația și încîntarea – atunci arta e lipsită de scopul final în sine însăși și se reduce la un simplu mijloc. Dar astfel noi ajungem la limita cînd arta este redusă la un joc distractiv, la un simplu

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., p. 55.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 57.

joc al instruirii. Această viziune este îndreptățită de unii, precizează Hegel, prin faptul că arta ar servi perfecționării morale ca țintă finală. În această reprezentare se îmbină instruirea cu purificarea pentru ameliorarea omului – scop suprem al artei. Constatăm că pînă aici Hegel a urmărit logica predecesorilor săi în această problemă. Mai departe el se include cu punctul său de vedere în relația artă-morală. Ea constă în următoarele: dacă arta ar trebui să servească drept mijloc pentru scopuri morale și în general să se pună în serviciu supremului scop moral al lumii, instruind și ameliorînd, ar însemna că ea nu și-ar avea în sine scopul său substanțial. A reduce arta la morală, după Hegel, este o falsă reprezentare, care o diminuează pînă la utilitate. El socoate că “arta este chemată să descopere adevărul în forma plăsmuirii artistice sensibile”, să înfățișeze conciliată opoziția vieții cu a conștiinței. Artă, prin urmare, își are scopul final în ea însăși, în această reprezentare și dezvelire. Alte scopuri, cum sunt: instruirea, purificarea, ameliorarea, cîștigul bănesc, fuga după faimă și cinste, nu privesc opera de artă ca atare și nu-i determină conceptul<sup>1</sup>.

Conceptul artei, precizează Hegel, istoricește n-a fost determinat din momentul apariției ei. Tratarea lui greșită s-a înscris în cultura universală sprijinită pe diferite reflexii și chiar era prezentă și în filozofie. Numai după ce filozofia “a învățat” să învingă temeinic rezolvarea contradicțiilor (opoziția dintre conștient – realitate) a reînviat și știința despre artă – estetica. Ea, ca disciplină filozofică, a contribuit la estimarea mai înaltă a artei. Estetica evidențiază destinul valorificator al artei – pătrunderea în contradicțiile vieții. Atunci cînd Hegel determină că “arta este chemată să înfățișeze conciliată opoziția sus-menționată”, ajungînd la “adevăr în forma plăsmuirii artistice sensibile” (idee prezentă și în estetica lui

---

<sup>1</sup> *Hegel. Op. cit., p. 61.*

Herder), de fapt el propune o rezolvare foarte modernă a scopului artei. Cu ce se ocupă arta și pînă acum, ne întrebăm noi, dacă nu cu descoperirea a noi modalități de reflectare și intrare în veșnicile contradicții ale vieții reale, în diferitele ei aspecte? Arta în tot modernismul ei ne propune “mijlocirea și concilierea” gîndită a nepotrivirilor și opozițiilor existente și posibile. Ea participă la prezentarea vieții în formele sale specifice, ajungînd la un adevăr artistic, și nu științific. Și întrucît filozofia oferă, după Hegel, doar cunoașterea sprijinită pe gîndire a esenței opoziției, ea arată că adevărul nu constă decît în rezolvarea opoziției, și anume, că eventual opoziția și termenii ei există în conciliere<sup>1</sup>.

### ***Frumosul ca ideal***

Hegel împarte estetica sa în trei părți principale: *generală* cu conținutul ideii frumosului artistic ca ideal; *particulară*, care prezintă succesiunea formelor particulare de plăsmuire artistică; *individuală*, în care arta este prezentă într-un sistem al genurilor și speciilor ei particulare. Acum ne oprim la conceptul frumosului în general, deci la partea generală.

Frumosul ca ideal este o idee într-o formă determinată. Ideea nu e altceva decît conceptul, realitatea conceptului și unitatea amîndurora... Această unitate a conceptului și a realității este definiția abstractă a ideii<sup>2</sup>. Hegel întreprinde o analiză riguroasă a esenței conceptului, pentru a demonstra obiectivitatea și determinațiile lui ca universalul, particularul și individualul. Conceptul e o totalitate concretă. De exemplu, reprezentarea “albastru” are ca culoare drept concept al ei unitatea, și anume o unitate specifică de clar și obscur. În această unitate specifică se exprimă atît obiectivitatea conceptului ca activitate proprie, cît și subiectivitatea sa. Această

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., p. 61.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 113.

totalitate este ideea. Ideea este un întreg, acordul care se înfăptuiește veșnic și este înfăptuit între aceste totalități și unitatea mijlocită a lor<sup>1</sup>.

Lunga incursiune în problema frumos-idee-ideal are ca scop demonstrarea faptului că frumosul este o categorie estetică fundamentală, fără de care nu poate fi înțeleasă opera de artă. Dar pînă ajunge la aceasta, Hegel mai la concret pune în discuție problema deja amintită – frumosul în natură. O face pentru a ne convinge că prima existență concretă a ideii este natura, iar prima frumusețe este frumusețea naturii. Însă natura ca realizare a ideii ajunge la o finalitate, care nu corespunde conceptului ei. Conceptul sau ideea este aceea ce e în sine infinit și liber. “Viața naturală nu depășește simțirea, care rămîne în sine fără să pătrundă complet întreaga realitate și care, în afară de aceasta, se găsește pe sine nemijlocit condiționată, mărginită și dependentă, fiindcă ea nu este determinată liber prin sine, ci este determinată prin altceva. Această soartă o are realitatea finită nemijlocită a spiritului în ce privește știința și voința sa, întîmplările, acțiunile și destinele lui”<sup>2</sup>. Natura nu satisface spiritul prin faptul că conceptul nu se manifestă în totalitatea sa. El rămîne numai un “ce” interior, existînd pentru interiorul cunoașterii gînditoare, în loc să apară vizibil în realitatea exterioară. De asemenea conceptul (ideea) realizat în natură nu recheamă din dispersiunea lor miile de amănunte concentrate într-o unică expresie și într-o unică formă<sup>3</sup>. Astfel, Hegel ajunge la formulările: frumosul natural moare fără ca să fie recunoscut în frumosul artistic; frumosul din natură este “imperfect”, “incomplet”. Frumosul artistic e ceva mai superior și complicat decît frumosul natural.

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 117.

<sup>2</sup> Hegel. Op. cit., p. 158.

<sup>3</sup> Ibidem..

În el Hegel examinează trei laturi principale: idealul ca atare, modul idealului determinat ca operă de artă și subiectivitatea creatoare a artistului. Să urmărim această logică în esența ei.

Idealul este manifestare a artei, corespondentul adecvat al specificului ei și conceptul ei central. În ideal se înfăptuiește prin răsfrîngerea sensibilă a ideii unirea liberă a interiorului și exteriorului, generalului și individualului. Natura idealului artistic constă în “reducerea” existenței exterioare la spiritual, astfel ca fenomenul exterior să devină relevare a acestuia. Această “reducere” la interior nu ajunge în artă pînă la extrema gîndirii (adică nu e abstracție), ci se oprește la mijloc, în care coincid ceea ce e numai exterior și ceea ce e numai interior. “Idealul este, prin urmare, realitatea retrasă din mulțimea amănuntelor și a constrîngerilor, întrucît în însăși această exterioritate interiorul apare erijat în fața generalității ca individualitate vie”<sup>1</sup>. Această căutare de manifestare a generalului în individual, de atingere a unei unități în opera artistică face ca idealul să fie expresie a frumosului. Iar întrucît frumosul nu există decît ca unitate totală, dar subiectivă, subiectul tot se “adună” din dispersarea lui într-o totalitate și independență superioară. Ea este individualitatea sufletului care nu poate fi pierdut sau răpit. Prin mijlocirea subiectului se obține individualitatea conținutului și a formei care duce la ideal, întrucît el nu ține numai de frumusețea formei. O figură absolut regulată după forma ei, scrie Hegel, poate fi totuși rece și lipsită de expresie. Caracterul viu al idealului se bazează pe semnificația spirituală fundamentală și determinată, care trebuie să fie reprezentată, este elaborată pînă la capăt și complet în toate părțile particulare ale fenomenului exterior, în ținută, poziție, mișcare, trăsăturile feței, în forma și figura membrilor etc., încît nu rămîne nimic gol și semnificativ, ci totul se dovedește a fi străbătut de acea sem-

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., p. 162-163.

nificație<sup>1</sup>. Caracterul extrem de viu al operelor îi distinge pe marii artiști. Anume ei, culegînd și alegînd, comportîndu-se în mod creator, plămînd dintr-o unică țîșnitură în propria-i imaginație semnificația ce-l animă, recunosc formele corespunzătoare cu simțire și sentiment adînc<sup>2</sup>.

Hegel își pune întrebarea: cum este în stare idealul să se mențină în ciuda introducerii lui în exterioritate și finite, și, deci, în ceea ce este neideal? Și viceversa: în ce fel este în stare existența finită să recepteze în ea idealitatea frumosului artistic? Ca răspuns el găsește trei modalități de exprimare a idealului, și anume: modul – determinat ideal ca atare; acțiunea; modul – determinat exterior al idealului.

*Modul* – determinat ideal ca atare constă în necesitatea artei de a face centrul reprezentărilor sale ceea ce este divin. Ca universalitate și unitate el există în esență numai pentru gîndire. Evreilor și mahomedanilor li se interzice să deseneze imagini ale divinității. De aceea la ei arta plastică nu e dezvoltată. Numai lirica intenționează preamărirea puterii și măiestrii dumnezeiești. Pe de altă parte, divinul este determinat, totuși, în chip esențial în sine însuși. Aceasta permite divinului de a fi intuit și reprezentat plastic în artă, fapt care duce la desfacerea substanței divine unice într-o multitudine de zei independenți, ca în concepția politeistă a artei grecești. În reprezentarea creștină Dumnezeu apare ca om real, angajat direct în ceea ce este pămîntesc și lumesc. Divinul astfel este prezent și activ în simțirea și sufletul, în voința și faptele omului și în felul acesta oamenii pătrunși de spirit divin ca sfinții, ca cei pioși, pot fi de asemenea obiect potrivit pentru arta ideală. Odată cu particularitățile divinului și ale existenței lui determinate, și deci lumești, iese în lumină particularitatea

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 179.

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

realității omenești. “Întreaga viață sufletească a omului, cu tot ce o mișcă în străfundurile ei și constituie o putere în ea, fiecare sentiment și pasiune, orice interes mai adânc al inimii, această viață concretă formează materialul viu al artei, iar idealul este reprezentarea și exprimarea acestuia”<sup>1</sup>.

Divinul ca spirit pur în sine este numit obiect al “cunoașterii gînditoare”. Dar spiritul întrupat în activitate, ca răsunet al inimii omenești, aparține artei. Arta reprezintă zeii, apostolii, sfinții, pe Christos într-o particularitate care se dispersează de natura lor exterioară și finită, ea fiind purificată. Calmul extern și neactiv, sau “acest popas”, constituie ceea ce este ideal ca atare și în forma modului determinat. Zeii, chiar “angajați în situații complicate, trebuie totuși să-și păstreze măreția lor nepieritoare și intangibilă”. Pe cînd idealul în domeniul lumescului și omenescului este eficient printr-un conținut substanțial ce umple sufletul unui om, lui i se atribuie puterea de a domina particularitățile subiectivității. Anume prin aceasta caracterul particular al simțirii și acțiunii este înfățișat ca fiind în mai mare acord cu propriul ei adevăr interior. Astfel, în artă se reflectă ceea ce este nobil, excelent, perfect în sufletul omenesc. Moralul, divinul se relevă ca ceea ce este puternic în subiect, iar el își concentrează via sa activitate, puterea sa de voință, interesele și pasiunile sale numai în acest *ce* substanțial, pentru a-și satisface prin artă “adevăratele sale nevoi interioare”<sup>2</sup>.

Observăm că Hegel este preocupat de modul în care trebuie să fie reflectat în artă spiritualul în cazul cînd prin el se ajunge la ideal ca atare în forma lui determinată. Arta, avînd sarcina să înfățișeze ideea pentru contemplare nemijlocită în

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., p. 182.

<sup>2</sup> Hegel. Op. cit., p. 183.



forma sensibilă, și nu ca spirit pur, caută aceste forme de plăsmuire diferite conform obiectului reprezentat. Deci, în această activitate este implicată o acțiune. În ce constă specificul ei?

Acțiunea e descompusă în trei puncte principale: starea generală a lumii, situația și conflictele ei și prinderea situației de către subiectivitate și reacția prin care iese la iveală lupta și rezolvarea diferendului, adică acțiunea propriu-zisă. Dacă ne distanțăm de multele și lungile incursiuni ale lui Hegel în tratarea acestor “puncte principale” de pe pozițiile determinate ale divinului, spiritului, cheia căruia noi deja o cunoaștem, desprindem niște judecăți foarte adânci cu actualitate modernă. Așa, găsim că în starea generală a lumii este prezent substanțialul, ceea ce este propriu-zis esențial în cuprinsul realității spirituale. “În sensul acesta putem vorbi, de exemplu, despre starea culturii, a științelor, a simțului religios, sau despre starea finanțelor, a administrării, justiției, a vieții de familie și a altor forme de viață. Toate aceste laturi sunt, de fapt, numai forme ale unuia și aceluiasi spirit și conținut, ... care se realizează și se explicitează în ele”<sup>1</sup>. Mai precis, scrie Hegel, este vorba despre starea universală a realității spirituale și voinței, prin mijlocirea căreia spiritul îmbracă existența concretă. Iar manifestarea voinței este și ea diferită în dependență de condițiile statale și esența statului în diferite timpuri. Manifestarea individualității din punctul de vedere al moralității, de exemplu, este cu totul diferită în epoca eroică a antichității și în actualitatea hegeliană. Individul eroic nu era separat de totalitatea morală căreia îi aparținea și o prezenta. Din contra, persoana contemporană, ca obiect al artei, este “separată” de morală, avînd scopuri și raporturi individuale, ea răspunde de propria sa acțiune, nu și de activitatea întregu-

---

<sup>1</sup> *Hegel*. Op. cit., p. 185.

lui substanțial (familia, societatea) căruia îi aparține. Aceasta implică și deosebirile în plăsmuirea artistică. “Când faptele, istoriile și caracterele aparțin unor timpuri vechi, artistul obține prin aceasta liberare de accidentalitatea exteriorului, mână mai liberă pentru modul său de a plăsmui artistic în ce privește particularul și individualul ... În timp ce multiplele fire ale mijlocirii condițiilor și împrejurărilor (contemporane – *n.n.*), cu întreaga lor ambianță de amănunte, pun în același timp la îndemână artistului mijloace și puncte de reper pentru a nu sărăci individualitatea de care are nevoie opera de artă. Mai precis, o epocă eroică oferă ... avantajul că individul, în general, nu întâlnește în acele timpuri substanțialul, moralitatea, dreptul în fața sa ca pe o necesitate legală, și, deci, poetul are înaintea ochilor săi, în chip nemijlocit, ceea ce pretinde idealul”<sup>1</sup>.

Hegel, analizând modul de creație a tragediilor de către Shakespeare, evidențiază independența caracterelor eroice ieșite din conținut, din a cărui realizare ele și-au făcut scop. Altfel este cazul dramelor istorice în care domină elementul istoric pur exterior ca material principal. De aceea în cazul doi plăsmuirea artistică este mai departe de ideal. Astfel se ajunge la ideea că “starea universală mai ideală corespunde îndeosebi anumitor epoci, arta își alege, cu precădere, pentru plăsmuire o clasă sau o stare anumită: pe aceea a principiilor. Ea face această alegere nu din aristocrație, ci din cauza completei libertăți a voinței și a înfăptuirii care se găsește realizată în noțiunea de “princiar”<sup>2</sup>. În antichitate individul – prințul, monarhul – era purtătorul și exclusivă realitate a dreptului, moralei, a legității în general. De aceea realitatea este prezentată în figuri ideale. În prezenta stare generală a lumii

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., p. 195-196.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 197.

noastre cu dezvoltatele ei relații juridice, morale și politice mai rămîne loc liber pentru hotărîri particulare independente doar în sfera liberă a familiei (bun tată, bărbat onest, femeie cumsecade). Aici omul este ceea ce este, face ceea ce face după liberul său arbitru. Dar și acestor idealuri, după Hegel, le lipsește un conținut mai adînc, rămînînd numai latura subiectivă “a felului de a simți”. Conținutul mai obiectiv este dat de către relațiile stabile deja existente, adică este fixat, am zice noi, de legile sociale. Acest conținut acum este prezentat în artă prin indivizi cu subiectivitatea lor interioară, în moralitatea lor. Pentru timpul nostru, spune Hegel, ar fi nepotrivit să mai vrem să erijăm idealuri de judecători sau monarhi. Ei doar nu fac decît își îndeplinesc obligațiile sale determinate, corespunzătoare ordinii și prescrise prin drept și lege. Funcționarii de stat chiar de mai adaugă în individualitatea lor blîndețe a comportării nu este ceea ce “constituie lucrul principal al conținutului substanțial”, ci este ceea ce este mai indiferent și secundar. Prin urmare, fiecare individ aparține, “oricum s-ar suci și învîrți, unei ordini subzistente a societății și el nu se înfățișează ca formă independentă, totală și în același timp individuală și vie a acestei societăți înseși, ci apare numai ca un membru limitat al ei”<sup>1</sup>.

Hegel, însă, este măreț prin aceea că nu se oprește la evidențierea limitării individului contemporan lui. El caută ce-l poate înălța în aceste condiții sociale strict determinate de lege, care ar putea fi reflectate în artă, ar fi conținutul ei. Ca exemplu real îi servește spiritul poetic al lui Schiller și Goethe în încercarea de a “recîștiga înăuntrul relațiilor date ale vremurilor moderne pierduta independență a figurilor plăsmuite de ei”. În această situație, stare generală a lumii oamenii artei caută a “reconstrui independența individuală”.

---

<sup>1</sup> *Hegel. Op. cit., p. 200.*

Starea ideală a lumii pe care arta ar pretinde a o reda constituie, după spusele lui Hegel, doar posibilitatea plâsmuirii individuale. De la ea arta trebuie să treacă la înfățișarea caracterelor și acțiunilor determinate, deci – de la general la particular și individual. Pentru aceasta el evidențiază situația care este presupuziția specială în procesul autoexteriozării propriu-zise. Situația astfel ar fi condiția care stimulează manifestarea conținutului spiritual. Hegel menționează că pentru diverse arte (genuri), cerințele sunt diferite. Sculptura în varietatea interioară a situațiilor este limitată; pictura și muzica sunt mai cuprinzătoare și mai libere; cea mai inepuizabilă însă este poezia. Dar situația ca condiție numai nu este îndestulătoare. Ca formă a generalității (starea generală a lumii), ea este nedeterminată, încât avem în fața noastră numai “situația lipsei de situație”. Această generalitate nu dă încă motiv de vreo opoziție și la soluția necesară ei. De aceea diviziunea constituie esența situației, care devine conflict ce duce la reacții, și în această privință formează atât punctul de plecare, cât și trecerea la acțiunea propriu-zisă. Astfel, situația este treapta mijlocie între starea generală a lumii în sine nemișcată și acțiunea concretă în sine deschisă acțiunii și reacțiunii<sup>1</sup>.

În această lungă, plină de amănunte expunere este necesar să desprindem ideea principală pe care vrea s-o ilucideze Hegel. Ea constă în aplicarea dialecticii gândirii (subiective) procesului concret al căutărilor în creația artistică. Parcă s-ar urmări treaptă cu treaptă drumul parcurs în alegerea modului de trecere de la ideea artistică generală la individualizarea, realizarea ei. Următorul moment ne convinge în consecutivitatea analizei dialectice hegeliene, unde se trece de la situația de mijloc la conflict. El este cu totul ceva deosebit în viziunea estetică a lui Hegel (ca și în filozofie de altfel). Ceea ce s-a

---

<sup>1</sup> *Hegel. Op. cit., p. 205-206.*

examinat pînă acum nu sunt calificate ca acțiuni și nici nu servesc în general motive pentru acțiuni. Situația, importanța ei începe acolo unde ea, în opoziție față de altceva, prin modul ei determinat fundamentează un conflict. Cu alte cuvinte, se desfășoară acțiunea într-o situație concretă, care duce la apariția contrariilor. Iar conflictul nu este altceva decît ciocnirea acestor contrarii. Dar să urmărim logica autorului.

Conflictul își are temeiul într-o ofensă care nu poate rămîne ofensă, ci trebuie înlăturată; ea este o modificare a stării care fără ea ar fi armonioasă, stare ce trebuie schimbată din nou. Aceasta provoacă o colizie, care conține doar începuturile unei acțiuni. Ciocnirea are nevoie de o dezlegare ce urmează luptei contrariilor. Situația plină de conflicte constituie îndeosebi obiectul artei dramatice. Ei îi este hărăzit, zice Hegel, să reprezinte frumosul în forma lui cea mai completă și mai adîncă, în timp ce sculptura nu este în stare să dea forma completă unei acțiuni prin care să fie puse în lumină marile puteri spirituale, cu conflictele și concilierile lor. Nici pictura, cu tot cîmpul ei de mișcare mai larg, nu poate înfățișa decît un moment al acțiunii. Situațiile date generează raporturi care nu pot continua mult, ci necesită un remediu de transformare. Cu atît mai mult că frumusețea idealului rezidă în “acord netulburat”, calm și perfecțiune. “Conflictul distruge această armonie și aduce în ideal, unit în sine, disonanță și opoziție. Prin reprezentarea unei astfel de ofense, deci, însuși idealul este lezat. Iar sarcina artei nu poate consta aici decît ca, pe de o parte, ea totuși să nu lase să piară în acest diferend libera frumusețe, iar, pe de altă parte, arta să înfățișeze disensiunea și lupta legată de ea numai cu scopul de a scoate din conflicte ca rezultat armonia prin rezolvarea conflictelor, și numai în felul acesta să-și pună în lumină completa ei esențialitate”<sup>1</sup>. Adîncimea conflic-

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., p. 211.

telor depind de posibilitățile genurilor de artă. Felurile sau tipurile conflictelor sunt următoarele: cu proveniență din *stări naturale pur fizice*, stări perturbatoare prin negativ, rău; *spirituale* care depind de natural, pozitive în sine, dar care includ posibilitatea în diferende spirituale născute din propria faptă a omului. Primele conflicte pur naturale nu formează decît punctul de plecare pentru opoziții ulterioare. Conflictele de tipul doi înfățișează tulburări și opoziții “numai ca prilej prealabil din care decurg disensiunea și lupta una împotriva alteia a puterilor în sine și pentru sine spirituale ale vieții. Dar ceea ce e spiritual nu poate fi pus în mișcare decît prin spirit, astfel și conflictele spirituale trebuie să devină reale numai prin fapta omului, pentru a se putea înfățișa în forma lor veritabilă”<sup>1</sup>.

Observăm cît de filozofică este estetica lui Hegel. De analiza profundă a apariției esenței și rezolvării conflictelor nu-i scapă nici precedentele ajunsuri ale esteticii și nici intervenția în noi aspecte ale problemei date. Așa, autorul menționează faptele comise de om din neștiință, din greșeală, care duc la conflicte, menționate și de Aristotel. Din această lezare neintenționată (Edip omoară în luptă un om străin, care mai apoi se dovedește a-i fi tată) este considerată de om ca ceva sfînt și demn de venerație. Deci, conflictul trebuie să fie de lezare spirituală a unor puteri spirituale printr-o faptă a omului; o lezare conștientă, provenită din această conștiință și din intenția ei. Punctul de plecare putînd fi o pasiune, un act violent, o prostie etc.; o ofensă indirectă ce servește generator de conflict datorită împrejurărilor în care ea este înfăptuită. Considerațiile acestea, însă, sînt punct de plecare pentru ceea ce Hegel numește *acțiune*. Sufletul, afectat de circumstanțe, se simte îndemnat să acționeze în chip necesar “contra a ceea ce tulbură și împiedică, opunîndu-se scopurilor și pasi-

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., p. 219.

unilor sale”. Unei acțiuni producătoare de conflict i se opune o reacțiune. Cu aceasta idealul intră în mișcare, avînd în față două interese smulse din armonia lor și pretinzînd cu necesitate, în contradicția lor reciprocă, o dezlegare. Această dezlegare este elementul al treilea în gradația autorului, precedat de starea generală a lumii și de situația determinată.

Acțiunea ca o sinteză a premergătoarelor momente, la rîndul ei, conține: puterile generale – conținutul și scopul esențial al acțiunii; indivizii, care acționează; caracterul. Primul component sunt puteri afirmative (sacrificii, veritabil conținut al divinului și omenescului) și puteri negative (răul, oribilul, nenorocirea, brutalitatea violenței, duritatea forței). Cele afirmative au un conținut veritabil al acțiunii ideale și sunt plăsmuite ca indivizi independenți, expresivi – zeii greci în antichitate. În arta modernă se întîlnește concepția unor puteri determinate și, totodată, generale în sine. Dar acestea, concretizează Hegel, sunt în cea mai mare parte numai sterpe și reci alegorii ale urii, invidiei, geloziei, în general ale virtuților și viciilor, ale credinței, speranței, dragostei, fidelității etc. În toate acestea noi nu credem, ele sunt abstracții ce prezintă doar momente și laturi ale caracterelor omenești. Nici chiar îngerii nu au în sine generalitate și independență, cum au Marte, Venus, Apollo, Okeanos și Helios. Zeii și puterile universale în general sunt ceea ce pune în mișcare acțiunea, dar în realitate lor nu trebuie să li se atribuie acțiune individuală propriu-zisă; acțiunea îi revine omului<sup>1</sup>.

Acțiunea constă în “sarcina artistului să servească de mijlocitor” între zei și oameni, să unească aceste două laturi deosebite cu o fină legătură, făcînd începuturile vizibile în interiorul omenesc, scoțînd “în evidență și universalul și esențialul care acționează aici și prezentîndu-l intuiției individua-

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., p. 230.

lizat pentru sine. Sufletul omului trebuie să se reveleze pe sine în zei, care sunt formele generale și independente a ceea ce acționează și stăpânește în interiorul său”<sup>1</sup>. Hegel aduce o sumedenie de exemple din subiectele artei dramatice pentru a demonstra că sentimentele sufletului uman pot fi tot atât de mărețe ca ale zeilor. Ba mai mult: “raportul cu adevărat ideal constă în identitatea zeilor și oamenilor”, în care conținutul lor este propriul interior al indivizilor. Zeii sunt conținutul general a ceea ce în individualitatea omenească împinge la decizii și acțiuni, ei rămânând calmi și lipsiți de pasiuni. *Patosul* este acțiune omenească ce-i umple și-i pătrunde întreg sufletul omului. Iubirea de soră a Antigonei este un patos, un conținut al raționalității și al liberei ei voințe. Oreste nu-și ”omooară mama pornind dintr-un impuls interior al sufletului pe care l-am numi pasiune, ci patosul care-l mână la faptă este bine cumpănit și absolut precugetat”. În privința aceasta nu putem spune că zeii posedă patos.

Patosul constituie, determină Hegel, domeniul autentic al artei. Reprezentarea lui este eficientă operei de artă, deoarece “patosul atinge o coardă care răsună în sufletul oricărui om”. Patosul ne mișcă prin puternicia sa în existența umană. De aceea el trebuie să fie veritabil, să nu fie în genul comic sau cel tragic o simplă prostie și “o marotă subiectivă”. În el “bogăția interiorului sufletesc nu rămîne numai concentrat și intensiv, ci se exteriorizează în mod extensiv, devenind figură complet dezvoltată”<sup>2</sup>. Prin această “concentrare interioară și exteriorizare” a patosului se deosebesc esențial etniile. Hegel afirmă că popoarele cu o reflexie cultivată sunt mai elocvente în exprimarea pasiunilor lor. Iar spiritul individual în care se înfățișează patosul trebuie să fie un spirit plin de conținut. În

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 232.

<sup>2</sup> Hegel. Op. cit., p. 239.



acest sens Goethe și Schiller prezintă un contrast uimitor. Dar pentru că patosul să fie în sine concret, să fie plăsmuit ca patos al unui spirit bogat și integral el se “încheagă” în indivizi particulari ca totalitate și individualitate – în caractere.

*Caracterul* constituie, conform viziunii hegeliene, punctul central al reprezentării artistice ideale, întrucât lucrurile examinate pînă acum (puterile generale ale acțiunii, indivizii) el le unește ca momente ale propriei sale autorități. În descrierea caracterului se evidențiază alegerea și reprezentarea artistică a frumosului. Caracterul include patosul ca o latură principală a sa. Hegel afirmă că sufletul omului este vast, el “închide” în inima sa nu un singur zeu, ci întregul Olimp. Caracterul trebuie să manifeste această bogăție de trăsături încheigate într-un singur subiect, nu în “forma dezlînată” cum o fac copiii în joc, găsindu-și ocupație de o clipă, dar fiind lipsiți de caracter. Reflectarea caracterului necesită pătrunderea în diferitele mișcări ale sufletului omenesc, lasă amprenta pe ele, nu se lasă copleșit și nu se pierde în ele. Din contra, în el se conservă interesele, scopurile, însușirile obținînd subiectivitatea concentrată în sine. Pentru obținerea acestor caractere cea mai potrivită este poezia epică și, mai puțin, cea dramatică și lirică.

Hegel îi atribuie caracterului un loc important în plăsmuirea artistică, deoarece el condensează în sine premergătoarele momente ca momente ale unității sale. Caracterul este rezultatul îmbinării unei singularități concrete cu universalitatea; redarea obiectivului în subiectivul viziunii creatorului; conexiunea exteriorului și a interiorului, unde exteriorul este situația concretă, iar interiorul este caracterul însuși. Astfel, caracterul este esența acțiunii ca obiect al artei. Situația doar trecînd în acțiune este materia externă cu ajutorul și prin intermediul căreia se formează și se prezintă. Unitatea aceasta dialectică, obținută în caracter, face caracterul centrul reflectării artistice și atingerea idealului în artă.

Să ne amintim că Hegel tratează idealul ca idee identificată cu realitatea sa. Cu aceasta el începe desfășurarea frumosului artistic, sau a idealului. Până acum s-a urmărit individualitatea umană și caracterul ei. Dar omul posedă și o existență exterioară concretă, întocmai ca “statuia zeului, templul”. De aceea Hegel evidențiază unele trăsături ale unui “câmp aproape de necuprins cu vederea, câmp al relațiilor și angajării în ceea ce este exterior și relativ”<sup>1</sup>. Către acest câmp se atribuie locul, timpul, clima; folosirea naturii exterioare pentru scopurile sale; raporturile spirituale enorm de vaste (familia, înrudită, proprietatea, viața la țară și oraș, cultul religios, stările sociale, politice, de comunitate, diversitatea moravurilor și obiceiurilor). Arta ca putere spirituală are menirea de a ne înălța deasupra întregii sfere a “nevoilor, lipsurilor și dependenței”, de a ne elibera de inteligența și de “spiritul” pe care omul le risipește în acest domeniu. Omul, pe de o parte, cu integralitatea sa, și lumea externă, pe de altă parte, coerentă și rotunjită, cât ar fi de despărțite sunt cele două lumi în relații esențiale între ele și anume aceasta constituie “realitatea concretă, a cărei reprezentare artistică ne dă conținutul idealului”<sup>2</sup>. Dar în ce forme poate reprezenta arta cuprinsul unei astfel de totalități, și încă într-un chip ideal? Pentru a răspunde acestei întrebări Hegel iarăși evidențiază trei aspecte ale operei de artă: exterioritatea abstractă ca atare, spațialitatea, figura, timpul, culoarea, care pentru sine are nevoie de formă artistică; înfățișarea exteriorului în realitatea lui concretă; destinația operei de artă – desfătarea intuiției unui public, care pretinde ca în opera de artă să se regăsească pe sine, cu adevărata sa credință, simțire și fel de a vedea și “să se

---

<sup>1</sup> *Hegel*. Op. cit., p. 249.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 251.

poată pune de acord cu obiectele reprezentate”<sup>1</sup>. Desfășurarea acestor aspecte prezintă interes pentru creatorii, criticii de artă, deoarece ei pătrund în laboratorul creației artistice, în amănunțele ei. Noi însă le vom depăși.

Teoria creației artistice încununează partea generală a esteticii hegeliene destinate frumosului artistic sau idealului. Menționăm minuțiozitatea analizei teoretice a multor opere artistice întreprinse de Hegel pentru a demonstra că realizarea ideii frumosului, întruchiparea idealului în artă este de talia unui talent sau, și mai bine, geniu. Geniul fiind activitatea productivă a imaginației, capacitate de a însufleți, naturalețe în creație prin formele artei. Artistul autentic (geniul) ca subiect se contopește cu obiectul său și creează din viața interioară a sufletului său și a propriei imaginații. Contopirea subiectivității artistului cu obiectivitatea în reprezentarea artistică rezultă în originalitate, ea fiind o integritate a manierei, adică a individualității artistului și stilului ce ține de “condițiile impuse de materialul lui”. Adevărata creație artistică necesită o manieră individuală, mijlocită de un stil adaptat la materialul fiecărui gen de artă. În caz contrar, maniera se poate transforma în manierism. În genere maniera, stilul și, ca rezultat, originalitatea este ceva atât de specific, o gândire și o voință subiectivă pe care o dă ascultării inspirația geniului. A determina maniera în termeni teoretici e atât de dificil, încât pînă la urmă Hegel scrie: “A nu avea nici o manieră a fost de cînd este lumea singura manieră mare, și exclusiv în acest sens trebuie să-i numim originali pe Homer și pe Sofocle, pe Rafael și Shakespeare”<sup>2</sup>.

Întregirea primei părți a esteticii hegeliene necesită unele precizări. Am observat deja că estetica gînditorului german

---

<sup>1</sup> Ibidem.

<sup>2</sup> *Hegel*. Op. cit., p. 304.

este destul de filozofică. Chiar compartimentele ei corespund clasificării înfăptuite în filozofie. Așa, în *Prelegerile de estetică* compartimentul destinat frumosului în general corespunde “științei logice”; frumosul în natură – “filozofiei naturii”, iar teoria despre frumos în artă – “filozofiei spiritului”. În acest mod Hegel reproduce sistemul său filozofic într-o formă specifică, și anume – a teoriei despre ideea frumosului.

Filozoful ca gânditor dialectic în estetică cade “pradă” propriei metode. Pe de o parte, el tinde a exclude din sfera esteticii frumosul în natură din motivul că este nesatisfăcător. Pe de altă parte, nu se poate lipsi de el, deoarece frumosul în natură îi servește ca punct de plecare, ca frumos premergător frumosului în artă. Natura cu frumusețea ei trecătoare și marginită nu reflectă ideea în toată splendoarea ei. Ideea frumosului aici numai puțin câte puțin tinde spre viață. Ea cu adevărat se autorealizează în frumosul artistic, care apare din condiții mai complicate decât cele naturale, din condiții sociale. Arta unește generalul cu individualul, reflectând coliziile vieții reale, care sunt adevăratul ei conținut.

Arta, grație individualităților creatoare, alege din starea generală a lumii adevărate opoziții, reflectând nu interese particulare, ci diverse situații. Situațiile, reflectarea lor artistică, caracterizează nivelul dezvoltării artei. Astfel, lipsa situației naște chipuri artistice primitive, ca sculptura antică egipteană. Situațiile lipsite de opoziții și ciocniri creează o artă “domoală”, ca sculptura Venerei și satirilor. Iar situația–colizie devine fundamentul adevăratei arte. Ea duce la formarea caracterelor, care condesc din condensarea relațiilor sociale. Astfel, treaptă cu treaptă Hegel ne urcă în viziunea sa despre autorealizarea spiritului absolut, care nu-și găsește “liniștea” în frumosul artei și-și caută întruchiparea în religie și filozofie.

Estetica lui Hegel, fiind prima treaptă a spiritului absolut nu este lipsită de simțul istoric. Gîndirea artistică are o întor-tocheată evoluție istorică, precăutată în partea a doua a “Pre-legerilor de estetică”, numită “dezvoltarea idealului în forme-le particulare ale frumosului artistic”.

### *Formele istorice ale artei*

În precăutarea formelor istorice ale artei Hegel se bazează pe un principiu general – al corespunderii formei și conținutului artistic. Coincidența sau necoincidența lor este miezul artei și modalității de dezvoltare a idealului în forma concret istorică. Ideea prezintă conținutul artei cărui îi aparține primordialitatea. Cu cît el este mai desăvîrșit, cu atît mai splendidă trebuie să fie forma întruchipării, adică ideea își “devine ei însăși reală”. Sub acest aspect Hegel examinează trei forme principale ale artei: *simbolică, clasică și romantică*.

Conform viziunii filozofului german, în forma simbolică a artei nu se ajunge la o integritate a formei și conținutului. Forma este încă “abstractă și nedeterminată”, deoarece ideea numai tinde spre exteriorizarea artistică, dar nu e destul de dezvoltată pentru aceasta. Forma și conținutul, chipul și semnificația lui doar amintesc unul de altul, se acordă unul altuia. Artă simbolică, fiind prima încercare în creația artistică, nu este încă o artă adevărată, ci o “pre-artă”. Ea, la rîndul ei, are trei trepte: simbolică inconștientă (religia veche persană, religia indică și arta egipteană), simbolică sublimului (arta panteistă indică, mahomedană și mistică creștină), simbolică conștientă a formei comparative a artei (fabula, parabola, alegoria, poezia didactică și descriptivă, epigrama).

Conținutul acestei clasificări merită atenție pentru bogăția materialului analizat. Istoria artei simbolice, identificată de autor cu arta popoarelor orientale, diminuează însemnătatea acestei arte. Ea, fiind socotită o copilărie a artei, o etapă deja

depășită în evoluția ei, servește doar postament în dezvoltarea artei europene. În concepția filozofică a istoriei Hegel manifestă o neglijare neîndreptățită a acestei arte. Parcă pentru a se corija, el accentuează utilizarea simbolului nu numai în arta orientală, dar și în arta clasică și cea romantică. Drept că menirea lui este alta decât în forma simbolică.

Hegel cu rigurozitate proprie lui se explică în esența “simbolului”: “Simbolul, în general, este o existență exteroară nemijlocit prezentă sau dată pentru intuiție, dar o existență care nu trebuie înțeleasă așa cum este dată nemijlocit, nu trebuie luată ca atare, ci într-un sens mai larg și mai general”<sup>1</sup>. În simbol se deosebește semnificația și expresia acestuia. Prima este reprezentare, obiect, a doua – o existență sensibilă sau o imagine oarecare. Simbolul este: un semn; apoi nu un simplu semn; indiferent, cuprinde în sine ca element exterior și conținutul reprezentării pe care el o înfățișează; în el nu este o absolută adecvare între semnificație și forma exprimării ei. Aceste derivate sunt recunoscute chiar și pentru arta simbolică. Autorul argumentează prin această neadecvare a formei și conținutului în simbol diferitele trepte prin care trece arta în evoluția ei și deosebiriile artei la popoarele indice, persane și egipteni: “Indul se ridică numai pînă la ceea ce este absolut vid și, prin aceasta, pînă la abstracția egal de negativă față de orice concret”. La egipteni invizibilul are o semnificație mai plină: “Ceea ce este mort primește însuși conținutul viului”<sup>2</sup>. De aceea Hegel afirmă că drept exemplu perfect de elaborare pînă la capăt a artei simbolice servește Egiptul. El este țara simbolului, țara care își pune problema autodescifrării spiritului. Problemele rămîn nerezolvate, dar aici se ridică cele mai “uriae construcții

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., p. 312.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 363.

arhitectonice”, întrecînd prin infinitate de varietăți colosalele construcții ale inzilor. Astfel, arhitectura prezintă pe deplin arta simbolică. La egipteni găsim, conform afirmațiilor autorului, o dublă arhitectură, una supratereastră și una subpămînteană. Construcții demne de admirație și mirare la ei trebuie să fie considerate în primul rînd piramidele. Deci, precizează Hegel în partea a treia a “Prelegerilor de estetică”, către cele mai vechi începuturi ale “artei clăditului” se atribuie coliba ca locuință a omului, templul ca împrejmuire a divinității și a comunității ei. Arhitectura corespunde întocmai artei simbolice, deoarece ea “în general nu este capabilă să facă să se întrezărească semnificațiile introduse în ea decît în elementul exterior al mediului înconjurător”<sup>1</sup>. Ea este o “vorbire fără sunete”, care se adresează spiritelor. Totodată, forma arhitecturii nu este numai un simplu simbol (cum sunt crucile ridicate pe mormintele morților), ci un remediu de unire a popoarelor. Sacrul a constituit primul conținut al arhitecturii independente. Hegel îl citează pe Goethe: “Sfînt este ceea ce leagă multe suflete unul de altul”. Primul exemplu de unire a popoarelor prin sacralitate a fost legenda turnului babilonean. O astfel de construcție este simbolică, întrucît această clădire indică o formă și o figură – ca exterior sacrul, adică, “ceea ce în sine și pentru sine unește oamenii”<sup>2</sup>.

Analiza artei simbolice este variată în exemple și interesantă prin conținut. Pentru a o întregi mai apelăm o dată la unele generalizări ale autorului. El, vorbind despre simbol în general și simbolică egipteană ca cea mai înaltă treaptă, accentuează că nu orice figură prezintă un simbol. Simboluri sunt colosalii Memnoni, emițători de sunete la răsăritul soarelui. Simbolică reprezentare este istoria zeului Osiris,

---

<sup>1</sup> *Hegel*. Op. cit., vol. II, p. 27.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 34.

care semnifică umanul ca inițiator al culturii pământului, al împărțirii ogoarelor, întemeietorul proprietății și al legilor, strâns legate cu moralitatea și cu dreptul. Astfel, “în Egipt simbolul este, totodată, o totalitate de simboluri, încât ceea ce se înfățișează odată ca semnificație este întrebuițat, la rîndul lui, și ca simbol al unui domeniu înrudit. Această unire de înțelesuri multiple în simbolic ... este avantajul acestei forme artistice, cu toate că explicarea ei este, desigur, îngreunată de semnificațiile ei multiple”<sup>1</sup>.

Operele artei egiptene, cu simbolismul lor misterios, sunt enigme. Simbol al spiritului egiptean este Sfînxul – “simbol al însuși simbolicului”. Din el, ce prezintă tăria și forța întunecată a animalicului, tinde să se degajeze spiritul uman, fără ca să ajungă “la reprezentarea deplină a propriei lui libertăți și a formei lui în mișcare... Acest impuls impetuos spre spiritualitate conștientă de sine, care nu se sesizează pe sine în singura ei realitate adecvată, ci se intuiește numai în ceea ce-i este înrudit, devenind conștientă în ceea ce-i este chiar străin, este simbolicul în general, simbolic care, împins pe această culme, devine enigmă”. În mitul grec, unde Sfînxul a pus întrebarea enigmatică: cine e acela care umblă dimineața pe patru picioare, la amiază pe două și seara pe trei? Edip găsește dezlegarea problemei – omul. Astfel, Sfînxul este doborât de pe stîncă de om<sup>2</sup>. Elenul cu vestita inscripție: “Cunoaște-te pe tine însuși!” se reprezintă printr-o altă formă a artei – clasică.

În arta clasică conceptul frumosului se bazează pe unirea liberă a conținutului cu forma. Spre aceasta, spune Hegel, zadarnic tindea forma simbolică. La astfel de realizare ajunge doar arta clasică: “Căci frumusețea clasică are drept interior al

---

<sup>1</sup> *Hegel*. Op. cit., vol. I., p. 368.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 369.



ei semnificația liberă, de sine stătătoare, adică nu semnificația unui oarecare ceva, ci ceea ce se semnifică pe sine însuși și prin aceasta, și ceea ce se tălmăcește pe sine însuși. Acesta este spiritualul care, în general, face din sine însuși propriul său obiect”<sup>1</sup>. Nu se permite afirmarea, zice Hegel, că la popoarele răsăritene lipsesc elementele adevăratei frumuseți, sublimul divinității, dar ele erau dispersate, “aduse numai în relație falsă” unele cu altele. În arta clasică spiritul devine accesibil intuiției; determinat și particularizat, el prezintă umanul – punctul central și “conținutul adevăratei frumuseți” și al adevăratei arte. Modul clasic de reprezentare artistică nu mai poate fi în esență simbolică (cu toate că des intervin unele elemente simbolice). Forma clasică redă cu totul altă figură. Ea este cea mai umană, căci doar “exteriorul omului este capabil să reveleze spiritualul în chip sensibil. Expresia umană este, desigur, materială în ce privește fața, ochii, poziția, gusturile, ea nefiind sub acest aspect ceea ce este spiritul, dar chiar și în cuprinsul acestei corporalități exteriorul omenească nu e numai viu și natural, ca cel animal, ci este viața care oglindește în sine spiritul. Ochii omului ne îngăduie să-i vedem sufletul, după cum întreaga lui conformație exprimă în general caracterul lui sufletesc”<sup>2</sup>. Întocmai așa stau lucrurile și cu sentimentele, tendințele, faptele, întâmplările și acțiunile omenești. În arta clasică exterioritatea nu este numai vie, ci și spirituală. Această realizare istorică a clasicului au înfăptuit-o grecii. La ei simțul frumosului, sentimentul și spiritul forma o “armonie fericită”, care străbate toate reprezentările propriiei esențe – libertatea elenă. În Grecia expresia supremă a absolutului a fost arta, iar religia este însăși religia artei. În timp ce arta romantică de mai târziu, deși este artă, trimite totuși la

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., vol. I, p. 435.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 442

o formă de conștiință superioară celei pe care este în stare să o dea arta<sup>1</sup>. Hegel numește conștiință superioară religia și filozofia, care preschimbă arta.

Conținutul și forma artei clasice este “individualitatea liberă în sine”, născută din libertatea spiritului care-și este lui însuși limpede. Această schimbare implică artistului o poziție deosebită de cea de mai înainte. Hegel accentuează că mai întâi de toate producția spiritului este o acțiune liberă a unui om chibzuit, care știe ce vrea și ce se poate. Imediat după această elevare a artistului grec urmează, însă, o diminuare a lui în alegerea conținutului artistic. Judecați și singuri. Iată ce afirmă în acest caz Hegel. Artistul nu are nevoie să caute conținutul ca în arta simbolică. Artistului clasic conținutul trebuie să-i fie dat de-a gata, întrucât el este credință, credință populară, sau ca eveniment întâmplat și transmis de legendă și tradiție. Astfel, el este eliberat de “procesul creării și nașterii” conținutului pentru a nu se “poticni” în lupta pentru semnificații autentice specifice. Artistul pur și simplu trebuie să găsească un conținut “existent în sine și pentru sine”, pe care-l receptează și-l reproduce liber din sine însuși. Rămîne să ne întrebăm și noi de unde vine acest conținut, cum s-a cuibărit el în artist, dacă ne facem a uita de spiritul absolut al lui Hegel, care-și găsește obiectivitatea în poporul grec. Dar să menționăm totuși, că în această explicare de conținut el rămîne de viziunea lui Aristotel. Filozoful grec, din contra, consideră că în artă se pot reda nu numai cele întâmplate, dar și ceea ce putea să se întîmple. Această alegere, desigur, îi aparține creatorului. La Hegel, însă, artistul, fiind eliberat de tulburătoarea căutare a conținutului, cu atît mai mult se concentrează asupra “activității de a plăsmui forma artistică exterioară, care să corespundă întocmai unui astfel de conți-

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 446.

nut”. În timp ce arta simbolică se “repezea” în această privință la mii de forme, fără s-o găsească pe cea potrivită, arta clasică este protejată de așa ceva. Artistului clasic îi rămîne să transforme semnificația în formă numai “liberînd oarecum fenomenele exterioare date deja de accesoriile ce nu le aparțin”. El nu imită numai, ci în același timp creează pentru întreg mai departe, adică întregește, integrează ceea ce nu este îndeajuns, am zice noi, în “acel dat”. El lucrează și pentru o lume prezentă a religiei, ale cărei subiecte date și reprezentări mitologice artistul le dezvoltă mai departe prin liberul joc al artei<sup>1</sup>.

Perfectiunea, desăvîrșirea artei clasice sunt redade de diferite genuri de artă în care se înfățișează pe sine idealul clasic. Dar el este atins cel mai bine în sculptură. În ea arta găsește drumul reîntoarcerii spiritului în sine din masivitate și material. Corporalitatea sculpturii are menirea de a exprima idealul prin “figura umană”. În ea spiritul se încorporează devenindu-și prezent lui însuși în figura adecvată propriului său interior<sup>2</sup>. Astfel, Hegel pentru realizarea schemei sale generale subapreciază într-o oarecare măsură rolul artistului, destinația lui transformînd-o în cazul dat într-o simplă translație a esenței spirituale în figura umană redată în sculptură. Estetica sculpturii constă în atingerea armoniei artistice dintre conținutul spiritual și forma exterioară frumoasă, în care ambele părți nu au nici o statornicie, iar creatorul este un mediator al integrității lor, fie și talentat sau genial, dar mediator.

Arta romantică, conform viziunii hegeliene, devine o nouă concepție despre lume și o nouă dezvoltare a artei. Principiul fundamental al ei este “înălțarea la sine a spiritului”, care știe că adevărul său nu constă în cufundarea sa în corporalitate, ci în retragerea din exterior în interiorul său, consi-

---

<sup>1</sup> *Hegel*. Op. cit., p. 448.

<sup>2</sup> *Ibidem*, vol. II, secțiunea a II-a.

derînd realitatea exterioară ca pe o existență ce nu-i este adecvată. Forma cedează în frumusețe conținutului spiritual, care ajunge la infinitatea sa, “adică spiritualul trebuie să se reprezinte pe sine ca subiect plin de ceea ce este absolut substanțial și, deci, conștient de sine și desăvârșit”<sup>1</sup>. Acest absolut poate avea următoarele forme ale conținutului și ale expresiei exterioare: figura omenească purtătoare a divinului, omul, se înfățișează ca însuși Dumnezeu, care se știe pe sine “unic și universal”; omul se fixează în propria sa sferă umană, “conținutul îl constituie finitul ca atare, atât în privința scopurilor spirituale, a intereselor lumești, a pasiunilor, conflictelor, durerilor și bucuriilor, a speranțelor și a satisfacțiilor, cât și în privința exteriorului, adică a naturii și a diverselor fenomene ce aparțin regnului ei”<sup>2</sup>. Astfel, divinul ca conținut devine foarte “strîmbat”, dispar marile întrebări referitoare la nașterea lumii. Întregul conținut al artei se concentrează asupra “întimității” spiritului, a sentimentului, a reprezentării, a sufletului, care tinde spre unire cu adevărul, caută și se luptă să creeze divinul în subiect și să-l păstreze aici. Artă are drept unică îndeletnicire esențială lupta interioară a omului în sinea lui și împăcarea cu Dumnezeu. Ea reprezintă numai personalitatea și păstrarea ei. Imensul material al artei romantice este întreaga omenire în dezvoltarea ei.

Artă romantică, îmbogățindu-și considerabil conținutul, întoarce spatele culmii frumosului (frumosului clasic). Ea “împletește interiorul” cu elemente accidentale ale formei și “acordă trăsăturilor mascate ale urâtului un câmp nelimitat”<sup>3</sup>. Forma nu mai este în stare să redea adecvat bogăția conținutului în frumos. Totodată, în această rupere a integrității formei și con-

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., vol. I., p. 528.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 533.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 536.

ținutului se exprimă atât superioritatea, cât și inferioritatea artei. Această necorespondere o coboară la nivelul artei simbolice, iar prin atingerea absolută a conținutului frumos o face net superioară artei clasice. Cu atât mai mult că acest conținut cuprinde o perioadă istorică enormă, și anume: de la decăderea antichității pînă la arta contemporană lui Hegel.

Genurile de artă care redau acest conținut spiritualizat sunt pictura, muzica și poezia, genuri mai potrivite pentru subiectivitate decît arhitectura și sculptura. Subiectivitatea determină faptul că exteriorul și interiorul nu se întrepătrund cu desăvîrșire. În arta romantică ea înseamnă “interiorul reîntors din existența lui concretă și reală în ceea ce este de natură ideală, în lumea sentimentului, a inimii, a sufletului, a contemplației”<sup>1</sup>.

### ***Sistemul artelor***

Artele romantice sunt obiect de analiză în partea a treia a *Prelegerilor de estetică*, numită de autor “individuală”. Hegel a intitulat-o “Sistem al diferitelor arte”. Ea nu este cu nimic mai puțin generalizatoare decît “părțile anterioare”<sup>2</sup>. În sistem se evidențiază cele cinci arte deja menționate. Ele sunt precăutate în destinația manifestării lor, îmbrăcării formelor artistice în simbolism, clasicism și romantism. Comparația se face pentru a ne convinge în corespunderea preponderentă a unor genuri de artă formelor istorice.

Arhitectura este în principiu simbolică. În arhitectură spiritul nu s-a manifestat în bogăția lui. În abstracție, în simetrie exterioară ea face abia întrezărit spiritul. Principiul istorismului conduce esteticianul la urmărirea evoluției genului de artă în toate formele. Artă evoluează de la o arhitectură ce servește la început pe morți, căutînd forme de exteriorizare și apoi – pe cei vii în clasicism și romantism. Arhitectura are fețele ei

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., vol. II, p. 189.

<sup>2</sup> Ianoși Ion. Hegel [i arta.– București, 1980, p. 156.

în toate cele trei forme istorice. Astfel, se poate vorbi despre arhitectura simbolică a Babilonului, Indiei și Egiptului, despre arhitectura clasică în templele grecești și despre arhitectura romantică în bisericile goticului medieval. Treptat ea se umanizează, proces ce se realizează în frumusețea ei. Arhitectura devine mai simplă, dar totodată diversă și “jucăușă”. La perfecționarea ei au participat coloanele dorice, ionice, corintice. Mai apoi se adaugă arcul, bolta și cupola cu tendința ei spre cer a bisericilor gotice. Între aceste arhitecturi există o influență reciprocă ce se manifestă în existența simbolului în clasic, a clasicului în romantic. Însă domeniul frumosului veridic este totuși cel al sculpturii clasice.

Sculptura este organică. În ea arta se retrage din exterior în interior și spiritul se reîntoarce în sine, se încorporează în ceea ce este cu totul material, prelucrând această exterioritate în așa fel, încât el își devine prezent lui însuși în ea și își recunoaște în ea figura adevărată propriului său interior<sup>1</sup>. Sculptura este plastică. Grecii au redat idealul prin ea în forma figurii umane. În arta simbolică sculptura era greoaie, iar în cea romantică ea cedează frumusețea sa muzicii și picturii.

Prima dintre artele romantice, care tinde la redarea corporală a spiritului, este pictura. Ea parcă ar înfăptui trecerea de la corporalitatea sculpturii la una nouă mai adecvată acestei forme de artă. Dar pictura se dovedește a nu fi un mijloc de expresie cu adevărat potrivit subiectivității spiritului. De aceea în artă se recurge la “figurațiile tonului cu sunetul și rezonanța lui temporală”. Astfel, a doua artă ce ține de principiul subiectiv este muzica. Ea renunță să mai “încorporeze” un conținut spiritual în forma reală și se îndreaptă spre interioritate. Muzica este comunicare a spiritului creator în propriul său domeniu. Adresată spiritului, ea folosește materialul

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., vol. II, p. 95-104.

sensibil prin care se revelează spiritul numai ca un mijloc de comunicare, coborîndu-l la rangul unui semn lipsit de semnificație. Iar poezia, arta cuvîntului, este însăși artistică. Ea conține totalitatea spiritului, este artă universală ce aparține tuturor formelor istorice ale artei. Poezia lipsește numai acolo, unde spiritul, nedîndu-și încă seama limpede de conținutul său cel mai valoros, nu este în stare să devină conștient de propriile sale presimțiri decît sub forma și sub aspectul a ceea ce este exterior lui însuși și este altceva decît el.

Despre aceste arte Hegel vorbește în multe amănunte, comparîndu-le și evidențiindu-le specificul contemplării artistice în propriul lor limbaj. Deosebit de amplă este analiza picturii. Se simte o cunoaștere adîncă a “sentimentului intim” al picturii în subiectivitatea ei. Ce n-a putut efectua arhitectura cu greutatea ei și sculptura tridimensională în corporalitate realizează pictura în bogăția gamei cromatice, în jocul umbrelor și a luminii, în forma ei. Esteticianul vede posibilitatea picturii de a fi aproape de real ca și dreptul pictorului în ea de a-și alege unele “aparențe”, “trecătoare mișcări”, “fugitive expresii ale feței”, “instantanee fenomene coloristice” pentru redarea vieții în aparența ei momentană. Pictura dispune de mai multe posibilități decît sculptura, de aceea ea este mai vioaie, instabilă și totodată mai realistă. Ea “poate produce adesea efectele cele mai frumoase și mai artistice cînd se contopește viu și total cu figura reală, cu coloritul și cu expresia sufletească ale unui om, existînd într-o anumită situație și într-un mediu determinat”<sup>1</sup>. Pe cînd pictura este mai naturală, muzica este mai artificială. În acest sens din toate fazele picturii (bizantină, italiană și germană-olandeză) elogiul este adus celei germane-olandeze cu mai mare înclinație spre cea olandeză. Simpatia față de pictura italiană este determinată de

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., p. 336.

puritatea figurilor ideale, vii și individuale (Rafael). Iar atracția picturii olandeze e mai mare prin peisaj și siguranța coloristică. În analiza picturii pe Hegel îl domina gustul estetic clasic. Prin aceasta se lămurește preferința sa ba pentru italieni, ba pentru germani și olandezi. Și unii și alții erau aproape de realitate cu măsura potrivită a idealității.

Idealitatea picturală se concentrează în muzică. Ca gen de artă ea este mai abstractă, necesită pentru înțelegere efort intelectual pentru receptarea armoniei, contrastelor ei interioare. Dar muzica nu e investigată de Hegel la adâncimea poeziei. Filozoful evoca un motiv – neînțelegerea și, deci, întârziata ei apreciere ce se produce de obicei în receptarea muzicii. Așa s-a întîmplat cu Bach, muzica căruia “am învățat abia recent s-o prețuim iarăși în toată plenitudinea ei”, scrie filozoful.

Poezia este cea mai adorată de Hegel artă. În analiza ei cu lux de amănunte se înscrie întregul sistem hegelian de la “căutarea conținutului ei adevărat” pînă la “găsirea lui”, depășindu-se apoi tot în poezie. De aceea poezia trebuie concepută în esența sa ca ieșire din sensibilul real și degradare a acestuia<sup>1</sup>. Dar această degradare înalță poezia spiritual. În aceasta ea îi apropiată mult filozofiei. Sensul ei ține de adâncimea gândului. Probabil, acest fapt lămurește, pe de o parte, atribuirea poeziei romanticului, iar, pe de alta, se petrece universalizarea ei. Hegel extinde poezia asupra tuturor formelor artei: “poezia nici nu este legată exclusiv de vreuna dintre formele determinate ale artei, ci devine artă universală care poate elabora și exprima în orice formă orice conținut capabil să ia loc în general în imaginație...”<sup>2</sup>. Poezia de asemenea a fost “învățătoarea universală” și pretutindeni prezentă în geniul uman. Superioritatea poeziei se simte și în capacitatea ei de a asimila celelalte

---

<sup>1</sup> *Hegel*. Op. cit., p. 366.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p 365.



arte. Chiar în cadrul ei poezia dramatică sintetizează poezia epică și lirică. Ea este definită ca o integritate a artelor plastice și muzicii în interioritatea ei spirituală. Ca artă poezia ajunge la gândirea intuitivă, iar ea este o intuiție sensibilă și suprasensibilă. Cîmpul ei de reprezentare este mai larg decît la celelalte arte. Conținutul ei poate cuprinde toate obiectele spirituale și naturale, evenimente istorice, fapte, acțiuni, stări interioare și exterioare. Hegel întreprinde o lungă incursiune în “prozaic” și “poetic” pentru a demonstra acest lucru. Și argumentează mai ales că arta poetică ca gândire intuitivă sau intuitivitate a gândirii în cuvînt redă la un grad superior spiritualul. Ea obține acest lucru în poetic, pe cînd în “prozaic” frumosul este înjosit în comparație cu varianta lui naturală. Totodată, esteticianul observă că s-au scris opere artistice inedite în perioadele în care, după logica lui, n-ar fi trebuit să apară. Un argument în plus adus chiar de autor este că poezia are tendința de a ieși în afara triadei lui sau a nu i se supune riguroasei ei scheme (teză–antiteză–sinteză).

“Poezia – scrie Ianoși – găsește în Hegel un comentator avizat, cu deosebire în ceea ce privește Antichitatea, apoi Renașterea și Iluminismul. Poezia fiindu-i atît de familiară, Hegel își putea permite investigații diverse și nuanțate de formă, mijloace și procedee ... Se afla în posesia milenarelor acumulări poetice, în virtutea cărora își putea orchestra viziunea și asupra genurilor poeziei, reiese și dintr-o enumerare a poezilor invocați de el cu diverse prilejuri, mai mulți și mai reprezentativi decît pictorii pe care îi avusese în vedere”<sup>1</sup>.

Hegel împarte genurile de artă examinate în două grupe: *obiective* și *subiective*. Către cele obiective atribuie arhitectura, sculptura și pictura – artele plastice. Cele subiective intru-nesc muzica și poezia. Ele sunt superioare artelor plastice.

---

<sup>1</sup> Ianoși I. Op. cit., p. 173.

Muzica – subiectivă și ca formă și ca conținut – formează centrul reprezentării artistice a artei romantice. Ea aparține simțului teoretic – auzului, și nu celui practic – văzului. Afirmarea are valoare și referitor la efectul muzicii. Poezia (epică, lirică și dramatică) unește în sine extremele, adică artele plastice și muzica la un nivel superior. Asemenea muzicii, poezia conține principiul perceperii de sine a interiorului ca interior și, asemenea sculpturii și picturii, se desfășoară ca o lume obiectivă. Dar poezia este capabilă să exprime mai complet totalitatea unui eveniment, o succesiune și o varietate de mișcări ale sufletului și desfășurarea încheiată a unei acțiuni<sup>1</sup>.

Ne oprim aici fără a prezenta o analiză mai amplă a genurilor de artă. Volumul doi al *Prelegirilor de estetică* hegelieni pune la dispoziție o lectură extrem de interesantă în această problemă. Din ele desprindem o idee importantă în viziunea lui Hegel: contemporaneitatea nu mai conține momente obiective pentru existența tragediei. Secolul a ajuns la rezolvarea coliziilor prin intermediul comediei, satirei, ironiei. Comedia, de fapt, nu este un remediu de rezolvare, ci mai degrabă o împăcare, o liniștire a spiritelor grație facultăților personale și formării unei minți agere ce evidențiază contrastele vieții. Însă râsul (umorul) contemporan conține dubiu: el evidențiază atât demnitatea, cât și incapacitatea spiritului uman. Astfel, comedia încununând dezvoltarea artei duce la distrugerea ei. Îndeosebi de distructivă pentru orînduirea modernă este ironia. Pesimismul lui Hegel a fost exprimat mai adînc la începutul sec. al XX-lea de Spengler.

Estetica lui Hegel este produsul unei minți lucide, dar ne-lipsite de amprente propriului hotar în cunoaștere. Marele gînditor nu a evitat inevitabilul – mîrginirea proprie tuturor oamenilor iluștri ai diferitelor epoci trecute sau viitoare.

---

<sup>1</sup> Hegel. Op. cit., p. 359.

Orizontul timpului său a dictat anumite condiții peste care el nu a putut trece, după cum nu le-au depășit în Germania la vremea sa nici Kant, Goethe, Fichte, Schelling ș.a. Măreția-i constă în ceea ce a realizat. Și dacă i-a lipsit optimismul general în perspectivele dezvoltării artei, nu i-a fost lipsă propriul optimism. Optimismul întregește studiul filozofiei artei prin dorința ca relația ce s-a încheiat între Hegel și studenții săi să fie preluată de o altă legătură “superioară și indistructibilă a adevărului și frumosului”, care să-i țină ferm uniți pentru totdeauna. Aici într-adevăr este o speranță care permanent sparge calea spre viitor.

Logica dialectică reflectă în mod generalizat istoria cunoașterii obiectului. Calea de la abstract la concret coincide nu cu istoria obiectului, ci cu istoria însușirii lui teoretice. Cunoștințele științifice încep să se dezvolte cu elaborarea celor mai generale abstractizări, care apoi se îmbogățesc tot mai mult cu un conținut concret. Dar metoda ascensiunii de la abstract la concret este justă numai pentru cunoașterea teoretică a întregului care se dezvoltă.

Dialectica nu a fost aplicată de Hegel nici cîtuși de puțin față de prezent, deoarece el considera prezentul ca ceva desăvîrșit ce nu se mai dezvoltă. Totodată, metoda lui Hegel nu poate fi aplicată nici față de viitor, căci viitorul pentru el este în general o excepție. Hegel a adoptat dialectica la necesitățile sistemului său conservativ și de aceea a denaturat-o, din care cauză ea nu a fost pînă la capăt intolerabilă față de metafizică. Cu toate acestea, dialectica lui Hegel reprezintă una din valorile principale cu care s-a îmbogățit filozofia clasică germană. El a reușit să descopere legile dialectice și a elaborat categoriile.

Faptul că filozofia lui Hegel conține atît laturi progresiste, cît și conservative a permis să se tragă din ea diferite concluzii – și revoluționare, și reacționare. După moartea lui Hegel, școala lui s-a descompus în două direcții – bătrîniile hegelieni și tinerii hegelieni. Bătrîniile foloseau sistemul

filozofic al lui pentru apărarea și justificarea orînduieilor din Germania, iar tinerii hegelieni aplicau metoda dialectică, trăgînd din ea concluzii radicale.

## § 6. Ludwig Feuerbach

**Ludwig Feuerbach** a apărut pe arena filozofică la sfîrșitul anilor '30 ai secolului al XIX-lea. Aceasta a fost o perioadă prerevoluționară pentru Germania. Spre deosebire de Hegel, Feuerbach a fost un reprezentant al cercurilor democratice mai radicale ale burgheziei germane, care erau cointeresate în critica feudalismului, luptau pentru libertățile și drepturile burgheziei (al cărei reprezentant era) pentru dezvoltarea științelor naturii, pentru culturalizare etc. Filozofia lui Feuerbach a reflectat creșterea stărilor de spirit opoziționiste ale burgheziei germane față de orînduirea feudală în preajma revoluției din anul 1848. La drept vorbind, Feuerbach a luptat pentru idealurile clasei sale în exclusivitate prin idei teoretice, mai ales în domeniul filozofiei. În 1830 el a publicat lucrarea "*Gînduri despre moarte și nemurire*", afirmînd în ea că nemurirea omului rezidă în prelungirea vieții lui în memoria semenilor săi. Pentru aceste "gînduri" el a fost concediat de la Universitatea din Erlangen, unde era conferențiar. S-a văzut nevoit să se mute la țară.

Criticînd idealismul, Feuerbach a pus problema reformei radicale a filozofiei. El considera că filozofia nouă trebuie să aibă un caracter antropologic, cauza ei primară să fie omul care nu se va afla în opoziție cu natura. Menirea filozofiei antropologice el o vedea în discordanța dintre om și natură, dintre spirit și trup. Natura și omul, potrivit concepției lui, constituie unicul obiect al cercetărilor, unicul obiect al filozofiei.

Feuerbach scria: “Filozofia nouă îl transformă pe om, inclusiv natura ca bază a omului, în unicul obiect universal și superior al filozofiei, transformînd, prin urmare, antropologia și fiziologia într-o știință universală”. Natura, materia apar la Feuerbach nu ca ceva abstract, avînd doar însușiri geometrice, cum ar fi la Hobbes, sau ca o substanță lipsită de mișcare, cum o vede Spinoza. Natura, consideră el, este variată, ea întrunește multe calități, toate proprietățile ei sunt accesibile cunoașterii. Materia, spune el, înseamnă aer, foc, apă, pămînt, plante, lumină, electricitate etc. Lumea materială, nespus de variată, există și se dezvoltă în spațiu și timp – forme obiective de existență a materiei. Mișcarea este și ea o formă de existență a materiei, în lume totul se află într-o legătură reciprocă, fiind în același timp cauză și efect. Cu toate că a formulat unele ipoteze dialectice, lui Feuerbach îi era străină înțelegerea mișcării ca schimbare și dezvoltare permanentă. Nu există nimic mai presus decît natura: “Contemplați natura, contemplați omul”.

Feuerbach susținea că natura se condiționează pe sine; ea este propria sa cauză, este materială, corporală, senzitivă; ea a fost în stare să dea naștere din viața organică statică pînă și omului; ea nu are nici început, nici sfîrșit. “Natura – *scrie el*, – nu numai că a creat elementarul atelier al stomacului, ea a înălțat totodată templul creierului”. Feuerbach a luptat nu numai împotriva idealismului, dar și împotriva materialiştilor vulgari, care afirmau că creierul emană idei, după cum ficatul emană fiere. Desigur, Feuerbach a admis o greșeală identificînd materialismul cu una din varietățile lui – materialismul vulgar. Din această cauză el nu recunoștea că este materialist, cu toate că în realitate l-a dezvoltat și l-a apărât.

O particularitate caracteristică a antropologismului lui Feuerbach este negarea dualismului trupului și sufletului, recunoașterea și agumentarea tezei despre unitatea factorului spiritual și corporal, psihic și fizic. Principala menire a antropologismului este interpretarea științifică a conștiinței sociale, în care se vede o reflectare a naturii omului. Natura omului, potrivit concepției lui, întruchipează senzualitatea, viața intelectului și a inimii, o multitudine de stări sufletești ale individului care iubește, suferă, aspiră la fericire.

Antropologismul conține germenii modului materialist de înțelegere a istoriei, încercări de interpretare materialistă a religiei ca reflectare a vieții reale a oamenilor.

Materialismul lui Feuerbach se caracterizează ca antropologic. El se deosebește substanțial de materialismul sec. al XVIII-lea, deoarece nu reduce orice realitate la mișcarea mecanică și vede în natură nu un mecanism, dar mai curînd un organism. În centrul atenției filozofului se află nu noțiunea abstractă de materie, cum o întâlnim la majoritatea materialiştilor francezi, ci omul ca unitate a sufletului și trupului. În teoria cunoașterii principiul antropologic își găsește expresia în aceea că interpretează altfel noțiunea de obiect – acesta e un alt om: “Tu”. Asume dragostea față de alt om duce la recunoașterea existenței lui obiective, prin urmare, la recunoașterea existenței lucrurilor din exterior.

Materialismul antropologic a fost o reacție la idealism, în primul rînd la învățătura lui Hegel, unde dominația factorului general asupra celui particular era dusă pînă la extremă. Omul ca atare dispăruse. De aceea Feuerbach s-a ridicat în apărarea factorului biologic, natural și a omului.

Idealismul, din punctul de vedere al lui Feuerbach, nu este altceva decît o realitate raționalizată, iar filozofia și religia sunt de fapt diametral opuse. La baza religiei se află credința și dogmele, iar la baza filozofiei – cunoștințele, năzuința de a dezvălui natura lucrurilor. Feuerbach demonstra că nu Dumnezeu l-a creat pe om, ci omul pe Dumnezeu. Dumnezeu este rodul fanteziei oamenilor. Meritul lui Feuerbach este că el a chemat la lupta împotriva misticii și superstițiilor sub orice forme ale lor. Antropologismul s-a făcut bine simțit și în concepția lui despre societate. Ea are un caracter burghezodemocratic. În această concepție principalul este recunoașterea antropologică a unității tuturor oamenilor. Dacă toți oamenii de la natură sunt egali, înseamnă că privilegiile sunt de castă, oricare alte privilegii contravin firii omului și ele trebuie lichidate. Libertatea, pentru Feuerbach, înseamnă unitatea dintre om și condițiile în care se manifestă firea lui.

Feuerbach credea cu tărie în posibilitatea nimicirii mizeriei și lipsei de drepturi. Idealismul lui în interpretarea vieții sociale s-a făcut simțit mai ales cînd încearcă să-și întemeieze concepțiile umaniste pe o bază pur etică. Feuerbach, la fel ca materialistii francezi din sec. al XVIII-lea, considera că egoismul rațional, adică interesul just înțeles al fiecăruia coincide în cele din urmă cu interesul social, așa că între ele nu trebuie să fie nici un fel de conflicte. Dacă egoismul și altruismul formează o unitate antropologică, atunci dragostea devine mijlocul unei comunități armonioase<sup>1</sup>. Omul iubitor nu poate fi fericit dacă e singur. Fericirea lui este legată indisolubil de fericirea persoanei pe care o iubește. Adevărata fericire este

---

<sup>1</sup> Feuerbach spune c\ “f\ egoism tu nu ai cap, iar f\ altruism – inim\”.

de așa natură, încât ea îi face fericiți pe toți, ea nu crede în nici un fel de renunțare sau opunere între datorie și sentiment.

Feuerbach susține că omul acționează din îndemnul sentimentelor. Formele stărilor sufletești sunt variate: dragostea de viață, aspirarea la fericire, egoismul, interesul, necesitatea de satisfacere a firii senzoriale proprii omului, plăcerea în cel mai larg sens al cuvântului etc. Lăsându-se atras de propria sa înclinație firească spre fericire, omul îndeplinește o datorie în virtutea necesității și, totodată, acționează liber. Natura lui este interpretată de Feuerbach mai mult din punct de vedere biologic, iar individul pentru el nu este o formațiune spirituală constituită istoricește ca la Hegel, ci o verigă în dezvoltarea speciei umane. Potrivit concluziei lui Marx, omul este o ființă istorică și socială și din această cauză natura lui nu reprezintă ceva abstract. În realitate ea conține totalitatea relațiilor sociale. Iar întrucât viața socială a oamenilor este cu precădere practică, înseamnă că Feuerbach scapă din vedere rolul practicii pe parcursul vieții istorice a omului.

Importanța concepțiilor sociologice și etice ale lui Feuerbach constă în negarea concepțiilor idealiste și religioase despre societate.

Feuerbach a fost unul dintre cei mai mari gânditori din trecut. Lupta lui neobosită contra forțelor obscurantiste ale vechiului, asupra spirituale și sociale, pentru concepții înaintate și progres social reprezintă una dintre cele mai strălucite pagini din istoria gândirii omenești.



## GÎNDITORI MOLDOVENI DIN A DOUA JUMĂTATE A sec. XIX– ÎNCEPUTUL sec. XX

### § 1. Constantin Stamati-Ciurea și Bogdan-Petriceicu Hașdeu

Eminenți gînditori din Moldova din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, purtători ai unor concepții filozofice și social-politice progresiste au fost cunoscuții noștri scriitori *Constantin Stamati-Ciurea* (1828–1898) și *Bogdan-Petriceicu Hașdeu* (1838–1907).

*C. Stamati-Ciurea* s-a născut în orașul Chișinău în familia scriitorului Constantin Stamati și Ecaterinei Ciurea. Primele cunoștințe le capătă în casa părintească, apoi, la vârsta de 12 ani, viitorul scriitor este trimis la Paris, unde absolvește liceul și studiază dreptul și filozofia. După terminarea studiilor predă un timp limba franceză într-un liceu din Odesa, apoi, la începutul anilor '50, se întoarce în Basarabia, unde lucrează în cancelaria guvernatorului militar al regiunii. Tot atunci Stamati-Ciurea își începe activitatea literară. După 1854 el lucrează în calitate de atașat al ambasadei ruse la Paris, apoi la Londra și Berlin. În 1860 se căsătorește cu Maria Fișer von Albah, stabilindu-se la moșia sa din Caracușeni, județul Hotin. Există dovezi că Stamati-Ciurea și mai târziu a lucrat peste hotare, în special la Viena. C. Stamati-Ciurea și-a scris lucrările în limbile rusă, franceză, germană și română. Concepțiile filozofice și social-politice ale scriitorului și-au găsit oglindire în astfel de lucrări ca: “*În ajun de Anul Nou*”, “*O vînătoare în Basarabia*”, “*Istoria unui țințar*”,

*“O năplăire literară”, “Testamentul și memoriul unui nebun”, “Florica codrului”, “Insula Sagalin”, “Estetica și realismul”, “Omul enigmatic” etc.*

**B. P. Hașdeu** s-a născut la Cristinești, județul Hotin, în familia scriitorului Alexandru Hîșdeu și a Elisavetei Dauç. Își face studiile la gimnaziile din Cameneț-Podolsk, Rovno, iar în 1852–1853 – la liceul regional din Chișinău. În anii 1856–1857 este student al facultății de drept a Universității din Harkov. Din 1857 B. P. Hașdeu trece cu traiul în principatul Moldovei: a. 1857–1863 – la Iași, apoi – la București. Știința l-a atras de timpuriu. Și-a manifestat talentul multilateral în domeniul istoriei, filologiei, literaturii, pedagogiei, filozofiei, editînd și redactînd un șir de ziare și reviste: *“Din Moldova (Lumina)”*, *“Aghiuță”*, *“Satirul”*, *“Traian”*, *“Columna lui Traian”*, *“Revista nouă”* etc. Pentru prestigioasele sale lucrări științifice B. P. Hașdeu este ales în 1877 membru al Academiei de Științe din România, în 1882 devine membru al Societății de lingvistică din Paris, apoi – membru al Academiei regale din Belgrad, al Societății academice din Sofia, al Societății filologice elene din Constantinopol și al Societății neolingvistice americane din Baltimor. În 1883 este ales membru-corespondent al secției de limbă și literatură a Academiei de Științe din Petersburg. Concepțiile filozofice și social-politice ale lui B. P. Hașdeu sunt expuse în cele mai valoroase opere istorice și literare ce-i aparțin: *“Ioan-Vodă cel Cumplit”*, *“Ursita”*, *“Domnița Roxanda”*, *“Răzvan și Vidra”*, *“Istoria critică a românilor”*, *“Cuvente den bătrîni”* etc., în lucrarea filozofică *“Sic cogito”*, în poeziile și poemele sale, precum și într-un șir de articole publicate în ziarele și revistele ce le-a editat.

În creația ilustrațiilor noștri scriitori și gânditori B. P. Hașdeu și C. Stamati-Ciurea se conțin reflecții profunde de ordin sociologic și sociopolitic. Astfel, ei meditează despre esența

și forțele motrice ale progresului social, despre rolul personalităților proeminente și al poporului în istorie, despre caracterul eterogen al societății, despre lupta dintre diferite clase și partide, despre formele progresiste de guvernământ etc.

Scriitorii noștri susțineau părerea, potrivit căreia societatea se dezvoltă în mod ascendent conform “legilor sale organice și specifice, pe care nimeni nu trebuie să le născocască”<sup>1</sup>. Ca și J. Vico, B. P. Hașdeu compara etapele dezvoltării societății în general și ale fiecărei țări în parte cu etapele vieții omului: copilăria, maturitatea și bătrânețea. Acceptând, în fond, teoria “circuitului istoric” promovată de ilustrul filozof italian, pe care îl considera “tată al filozofiei istoriei”, B. P. Hașdeu nu nega progresul social, menționând că după depresie societatea renaște, devenind tot mai desăvârșită. Dezvoltarea societății i se prezenta ca un proces cu caracter de evoluție treptată, fără salturi bruște, un proces continuu de negare a vechiului de către noul progresist.

C. Stamati-Ciurea, abordând aceeași problemă, susținea că progresul societății are un caracter contradictoriu, cunoscând atât perioade de avânt și reînnoiri, cât și perioade de stagnare, uneori chiar de decădere și regres. Fiecare generație, menționa el, contribuie la progresul social având un scop bine determinat: “de a ajunge cât mai degrabă la împlinirea dorințelor ce nu mai au sfârșit, ce tot cresc și odrăslesc...”<sup>2</sup>. Ca și iluminiștii francezi din sec. al XVIII-lea, B. P. Hașdeu și C. Stamati-Ciurea indicau necesitățile, dorințele oamenilor ca etern imbold ce stă la baza progresului societății și este asigurat, în principiu, pe baza dezvoltării științei și culturii, perfecționării morale și răspîndirii cunoștințelor. Menționând rolul științei, moralei și culturii în dezvoltarea societății, scriitorii români indicau, totodată, și importanța mare a prog-

---

<sup>1</sup> *Ha[deu B. P. Scrieri literare morale [i politice. Vol. 2, 1937, p. 127.*

<sup>2</sup> *C. Stamati-Ciurea. Opere alese, 1957, p. 153.*

resului tehnic, a dezvoltării industriei, dînd totuși prioritate factorilor spirituali.

O temă frecventă în operele lui B. P. Hașdeu și C. Stamatî-Ciurea este locul și rolul marilor personalități și ale maselor populare în viața societății.

Ambii sunt ferm convinși că “poporul oropsit” este creatorul principal al tuturor bunurilor materiale și spirituale, necesare pentru dezvoltarea societății. B. P. Hașdeu compara poporul muncitor cu o vale roditoare, în care cresc toate bogățiile pămîntului:

*“Nu sus, nu sus la cei avuți,  
În norii fumului pierduți,  
Se nasc fecundele virtuți:  
Poporul ce suspină jos  
E singur valea roditoare,  
În care crește grîu și floare,  
Bun și frumos ...”*

*(“Muntele și valea”)*

Poporul este și apărătorul principal al patriei de cotropitori străini. Victoriile asupra dușmanilor sunt “o consecință a forței naționale interne, nu a geniului princiar”, – scria B. P. Hașdeu în romanul “*Ioan-Vodă cel Cumplit*”. Tot poporul este păstrătorul cel mai fidel al limbii, al obiceiurilor și tradițiilor naționale. Înțelepciunea nației nu sălășluiește în palate, ci în colibe la oamenii simpli. “Baladele și doinele noastre naționale sunt niște lacrimi cristalizate, în care s-a eternizat, ca strălucite palate de bazalt, toată viața intimă a poporului român, aspirațiile, suferințele, deznădăjduirile și speranțele sale”<sup>1</sup>, – scria B. P. Hașdeu. El îndeamnă scriitorii și istoricii să studieze această bogăție națională – “fîntînă istorică de o origine curat țărănească”, fapt ce le-ar permite cu certitudine să cu-

---

<sup>1</sup> B. P. Hașdeu. Scrieri alese. – Chișinău, 1988, vol. 2, p. 290.

noască mai profund caracterul, limba, viața și obiceiurile poporului, menționând că “poporul nostru este întotdeauna just în aprecierile sale”.

B. P. Hașdeu menționează și ponderea valoroasă a marilor personalități în istorie. Marile personalități istorice sunt acelea, în cugetul și în faptele cărora se reflectă revendicările poporului și ale epocii. Măreția oamenilor proeminenți rezidă în faptul că ei sunt “exponenți plenipotențieri” ai societății, pășesc în unison cu cerințele epocii lor. Geniul oamenilor cu adevărat superiori constă “în aptitudinea de a ghici voința colectivă, mărginindu-se apoi a o personifica, încât în realitate nimeni nu e mai sclav: un simplu instrument al secolului, al națiunii, al omenirii”<sup>1</sup>, – scrie B. P. Hașdeu. Și continuă: “O adevărată capacitate nu poate fi personală, ci este eminentamente colectivă; ea cată să fie o putere reprezentativă în toată vigoarea cuvântului...; ea se pune totdeauna în cea mai strânsă armonie cu necesitatea secolului său și a națiunii sale; mai pe scurt, ea este servă, în loc de a domina”<sup>2</sup>. Astfel de personalități au fost la noi Ștefan cel Mare, Mircea cel Bătrîn, Mihai Viteazul, Ioan-Vodă cel Cumplit, Vlad Țepeș etc., în Franța – Napoleon Bonapart, în Rusia – Alexandru al II-lea.

B. P. Hașdeu este convins că doar cunoașterea năzuințelor poporului, permanenta legătură cu viața și grijile oamenilor muncii asigură succesul oamenilor mari. În drama “*Răzvan și Vidra*” el arată că una din cauzele principale ale morții lui Răzvan este ruptura lui cu poporul, ignorarea intereselor lui. B. P. Hașdeu a criticat cu asprime concepția subiectivă asupra istoriei, conform căreia istoria se transformă într-o culegere de biografii ale marilor demnitari de stat: “Analele și actele oficiale se scriau la noi, în genere, de către boieri sau sub influența imediată a boierilor, încât rareori se poate găsi în ele

---

<sup>1</sup> B. P. Hașdeu. Op. cit., p. 300.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 310.

cîte un detaliu relativ la popor, asemănîndu-se cu o picătură plebeiană, aruncată într-un ocean aristocratic, astfel încît un lector superficial ar fi în stare a-și închipui, cum că toată România de altă dată ar fi fost compusă simplu numai din logofeți, din vornici sau din spătari”<sup>1</sup>.

Este necesar a scrie “istoria pămîntului și a poporului, nu a tronului și a conducătorilor” – menționa B. P. Hașdeu.

Întreaga creație a lui B. P. Hașdeu și C. Stamati-Ciurea este pătrunsă de un adînc sentiment de simpatie și compătimire față de poporul muncitor, în primul rînd – față de țărănime. Ei au descris viața grea a poporului, lupta lui de veacuri pentru dreptate și libertate. În lucrarea “*În zborul gîndului*” Stamati-Ciurea constata că omenirea “este dezmembrată în diferite seminții, clase, neamuri, soiuri și naționalități” între care se duce o luptă neconținută, determinată de exploatarea celor săraci de către bogați. C. Stamati-Ciurea concepea lupta de clasă ca o luptă pentru existență, care, după părerea lui, are un caracter universal, fiind legea generală a tuturor organismelor vii, inclusiv a omului. Identificarea luptei de clasă cu lupta pentru existență este o greșeală esențială, deoarece camuflează cauzele conflictelor sociale, reducîndu-le la factori biologici. Opiniile lui B. P. Hașdeu în această problemă erau mai consecvente. În viziunea lui, istoria țării noastre este caracterizată de lupta dintre cele două pături sociale principale – țărani și boieri: “De o parte sta ceea ce cronicile noastre numesc țară; de altă parte sta ceea ce nu era “țară”: boierii și călugării. Țară erau mulți, erau aproape toți, dar vai! curat numai “suflete”. Boieri și călugări erau puțini, erau vreo cîțiva, dar “materie”: toate pămînturile, toate veniturile, toate folosurile erau ale lor, și oricine nu era din ei, nu avea nici atît loc propriu, cît trebuia pentru o înmormîntare”, – scria B. P. Haș-

---

<sup>1</sup> B. P. Hașdeu. Op. cit., p. 290.

deu despre situația din țară din sec. al XVI-lea. Țăranul român numește toți boierii, mari sau mici, proprietari sau arendași, cu un singur termen – “ciocoi”. Hașdeu dă exemple din cîntecele populare unde este exprimată ura țăranilor față de boierii hapsîni, fățarnici, trîntori și cruzi.

În articolul “*Ciocoismul*” Hașdeu arată că boierii se opun tuturor reformelor progresiste. Ei nu doresc Unirea Principatelor pentru că le “zîmbește înmulțirea domniilor, directoratelor ș.a.m.d.”; nu vor instrucțiune obligatorie, pentru “ca țăranul să nu știe carte boierește”; nu vor armarea țării, pentru că se tem “ca pușca țăranului să nu răspundă cumva la biciușca proprietarului”; nu vor împrumutarea săteanului, deoarece socot că proprietatea este “hrisovul din cer al boierului”, iar bietul țăran nu va ști ce să facă cu proprietatea sa; nu vor votul universal, care ar nimici orice deosebiri de clase sociale și politice. Cea mai oribilă glumă dintre toate glumele este “pretenția boierilor de a iubi poporul!”, – exclamă B. P. Hașdeu. Conflictul social dintre boieri și țărani este dezvăluit și în drama “*Răzvan și Vidra*”, al cărei erou principal luptă cu arma în mîini pentru libertate. În operele sale B. P. Hașdeu proslăvește haiducii ca răzunători veritabili ai celor obidiți. Scriitorul este ferm încrezut în forțele poporului, în viitorul lui mai bun. Acest sentiment este exprimat în poeziile “*Bradul*”, “*Muntele și Valea*”, “*Sărăcia*” etc. În poezia “*Odă la ciocoi*” Hașdeu menționa că în societatea contemporană lui domnește, ca și în trecut, exploatarea și nedreptatea. Poporul suspină, dar acest suspin seamănă cu o scînteie, care poate să se prefacă într-o văpaie ce “turbat cuprinde toate și-n praf le mistuiește” – preîntîmpină el. Hașdeu nu era părtaș al unei răscoale violente. El socotea posibilă instaurarea dreptății în societate prin metode pașnice:

*“La luptă dar! La luptă! Să ne vedem d-aproape!...*

*Lăcustele-ngropate ...*

*Nu mai greși d-acuma! Trecutul să te-nvețe!  
La vînătoare, frate!  
La vînătoare! Însă ... jos puștile și bețe!  
Să-i bați prin libertate! ... ”,*

– chema el în “*Odă la ciocoi*”.

Hașdeu este convins că transformările sociale trebuie să înceapă cu realizarea imediată și concomitentă a trei măsuri importante: unirea definitivă, votul universal și împrăștierea țăranilor. În articolul “*Trei măsuri*” gânditorul cere rezolvarea urgentă și concomitentă a acestor trei probleme drept garanție a schimbărilor progresiste din societate. După cum vedem, prima măsură pe care o cere marele nostru înaintaș este Unirea Principatelor, fapt ce ar contribui la consolidarea politică și economică a țării. De rînd cu V. Alecsandri, A. Russo, M. Cogălniceanu și toți oamenii progresiști ai timpului, B. P. Hașdeu pleda activ pentru Unirea Moldovei și Valahiei și, studiind istoria acestor principate, menționa: “Mircea, Ștefan, Mihai fură oameni de geniu; ei nu puteau a nu fi înțeleș supremele avantaje ale unei Uniri, prin care se duplicau forțele lor și se micșorau în același grad acele ale dușmanilor”<sup>1</sup>. Cauza principală care a zădărnicit pînă acum și era cît pe ce să zădărnicească Unirea și la 1859 au fost, după părerea lui, boierii, marii demnitari de stat: “Boierii preferau să fie mai multe tronuri, mai multe logofeții, mai multe vornicii, mai multe visterii, mai multe postelnicii, mai multe “locuri boierești”. Boierii munteni se temeau de rivalitatea boierilor moldoveni și viceversa”<sup>2</sup>. Pentru ca Unirea Principatelor să dea efectul scontat, ea trebuie efectuată concomitent cu încă două măsuri radicale: instituirea votului universal și împrăștierea țăranilor. Conform convingerii ferme a lui

---

<sup>1</sup> B. P. Hașdeu. Op. cit., p. 66.

<sup>2</sup> B. P. Hașdeu. Op. cit., p. 66.



Hașdeu, doar acest pachet de măsuri, realizate concomitent, vor asigura dezvoltarea României pe o cale democratică și prosperă. Hașdeu supune unei critici biciuitoare parlamentarismul burghezo-moșieresc din timpul său, menționând că Camera deputaților nu reprezintă întreg poporul român, ci doar clasele avute. Țăranii sunt reprezentați în Parlament de marii boieri, care “pururea au combătut plebea, pururea au disprețuit-o, pururea au insultat-o”, nu cunosc chiar nici limba, nici obiceiurile poporului român<sup>1</sup>. Țăranii nu-și cunosc deputații, nu i-au ales, nici măcar nu le pot pronunța numele, care sună prea “ultra exotic”. În Parlamentul român, conchide Hașdeu, “numai un lup să poată căpăta de la o oaie mandatul de a reprezenta, mandatul de a vorbi și de a lucra în numele turmei, mandatul de a o apăra ... contra cui?”<sup>2</sup>. Considerându-se pe bună dreptate exponent al intereselor țăranimii, B. P. Hașdeu într-un șir de poezii și articole publicistice (“*Odă la ciocoi*”, “*Complotul bubei*”, “*Ciocoismul*”, “*Boierii în fața poporului*”, “*Confesiunile boierismului*”, “*Deputații țăranimii*” etc.) critică cîrdășia burghezo-moșierească ce tindea să împiedice înfăptuirea reformelor democratice, demască pretinsa “iubire boierească pentru popor”, atacă îndrăzneț boierimea retrogradă, dornică să-și recapete vechile privilegii. În articolul “*Aritmetica și chimia parlamentară*”, vorbind despre faptul că Parlamentul a votat legile despre luarea averilor mănăstirești, desființarea pedepsei cu moartea, desființarea pedepselor corporale, libertatea presei, libertatea întrunirilor, libertatea individuală și inviolabilitatea domiciliului, instrucțiunea publică gratuită și obligatorie, armarea țării ș.a. Hașdeu demonstrează foarte convingător că toate aceste legi sunt, de fapt, irealizabile fără adoptarea celor două legi principale: împrumutarea țăranilor și votul universal. Astfel, scria el, “des-

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 320.

<sup>2</sup> Ibidem.

ființarea pedepselor corporale e cu neputință, cît timp țaranul va fi sclav”, “libertatea întrunirilor nu poate să aibă nici un haz, cît timp deciziile lor nu vor avea nici un răsunet în legislatură prin votul universal”, în țara în care domnește samavolnicia, bunul plac al vătășeilor și feciorilor de boieri este imposibilă libertatea individuală. De asemenea, este imposibil de a realiza instruirea publică gratuită și obligatorie, deoarece “... n-or merge la școli țaranii bătuți, fără parte și goli!” Nici legea despre armarea țării n-are sorți de izbîndă: “Care pămînt să-l apere bietul țaran lipsit de pămînt? Să apere ceea ce nu are?” Astfel, totalizează Hașdeu, măcar că numărul de legi adoptate de Camera deputaților e mare, efectul este nul<sup>1</sup>.

În articolele sale publicistice Hașdeu îi critică aspru pe acei politicieni care nu sunt consecvenți, își schimbă mereu părerile și pozițiile “făcînd obișnuitul lor tranzit prin toate culorile politice de-a rîndul”, detestă politica despotică a regelui venetic Carol I, combătînd tendința de a preface țara într-un apendice agrar al marilor state industriale. Manifestînd o uimitoare profecție, Hașdeu avertiza că “o națiune, osîndită numai a brăzdui cîmpul, nu poate să nu cază cu încetul, dintîi sub jugul unui despot interior și apoi dimpreună cu dînsul sub dominația uneia din țările cele manufacturale”, adică industrializate.

O condiție necesară pentru dezvoltarea de mai departe a țării este, după părerea lui, desființarea Parlamentului actual și alegerea unei noi Adunări naționale, în baza votului universal și a împrumietării țărănimii. Adunarea națională trebuie convocată pe baza unei noi Constituții, obligatorie pentru toți, inclusiv pentru rege. Hașdeu pleda pentru instaurarea în România a monarhiei constituționale, concepute de el ca etapă de trecere la un sistem cu adevărat democratic, ce ar contribui la schim-

---

<sup>1</sup> B. P. Hașdeu. Op. cit., p. 263-264.

barea radicală a relațiilor sociale, ar pedepsi pe cei răi și i-ar pune în locul lor pe cei merituoși, ar asigura mersul poporului “fără piedică, triumfînd pe calea cea națională a progresului”<sup>1</sup>.

După cum vedem, B. P. Hașdeu a fost un participant activ al vieții social-politice din România în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, militînd pentru lichidarea tuturor formelor de exploatare a oamenilor, acordarea de libertăți politice fundamentale maselor populare, cea mai importantă fiind votul universal. Marele nostru învățat pleda cu tărie pentru împrôrietărirea țaranilor, Unirea Principatelor și alegerea unui Parlament ce ar exprima cu adevărat interesele și grijile poporului, în primul rînd ale țărănimii, deziderate ce sunt atît de actuale și astăzi.

C. Stamati-Ciurea, criticînd și condamnînd exploatarea și nedreptatea, respingea, ca și B. P. Hașdeu, calea unei revoluții violente. El socotea că planurile revoluționarilor “de a răsturna lumea” sunt utopice. Manifestîndu-și dezaprobarea față de violența revoluționară, scriitorul se declara adept al transformărilor sociale pe calea reformelor, instruirii și răspîndirii culturii în mase. Deviza unuia din eroii romanului “*Insula Sagalin*”: “numai reforma, iar nu stîrpirea”, exprimă pe deplin și poziția autorului. Ca și tatăl său C. Stamati (1786-1869) și în deplină concordanță cu punctul de vedere al iluminismului francez în această problemă, C. Stamati-Ciurea se pronunța pentru un monarh “luminat”, un “cîrmuitor înțelept”. Drept exemplu de astfel de monarh poate servi, după părerea lui, țarul rus Alexandru al II-lea. Înfăptuirea reformei agrare în Rusia de către țarul Alexandru al II-lea este apreciată de Stamati-Ciurea ca un eveniment de răscruce în istoria țării. Idealizînd atît persoana, cît și politica țarului rus, el considera reforma o adevărată eliberare, care a pus capăt odată pentru totdeauna samavolni-

---

<sup>1</sup> B. P. Hașdeu. Op. cit., p. 319.

ciei boierești (“*Florica codrului*”, “*Leul legislator*” ș.a.). În fabula “*Castorii și maimuța*” C. Stamati-Ciurea afirmă că propagarea ideilor socialiste aduce poporului numai nenorociri, iar propagandiștii acestor idei urmăresc doar scopuri individuale, jinduind averea poporului. Aceeași atitudine față de naționalismul teroriștii o are scriitorul și în nuvela “*Victima veacului*”, numindu-i “tulburători politici” mînați de “instincte bestiale”.

B. P. Hașdeu și C. Stamati-Ciurea au fost adepți convinși ai prieteniei dintre popoare, umaniști și patrioți înflăcărați. În operele lor este oglindit trecutul glorios al poporului nostru, lupta pentru libertate și independență. Condamnînd cu vehemență războaiele de crotopire care aduc popoarelor doar jale și sărăcie, ei își exprimau ferma convingere că toate națiile, mari și mici, trebuie să fie absolut egale în drepturi. În romanul istoric “*Ioan-Vodă cel Cumplit*” Hașdeu descrie cu mari emoții scenele de jaf și batjocură ale învingătorilor, suferințele și chinurile celor neputincioși de a opune rezistență. De rînd cu toți oamenii progresiști ai timpului, Hașdeu a susținut cu ardoare răscoala polonezilor din 1863 împotriva Rusiei țariste. “Sunt din toată inima pentru dezrobirea Poloniei”, – scria el. În anul 1864, împreună cu scriitorul bulgar Gheorghe Racovski, editează ziarul bilingv “*Viitorul*”, care propaga ideea prieteniei între popoarele balcanice, unite prin interese comune în lupta lor împotriva asupririi turcești.

Din toate crimele, cea mai mare crimă, menționa B. P. Hașdeu, este trădarea de patrie și de neam. “Dar nu fu, nu este, nu poate fi nici o penalitate destul de crudă pentru a corespunde cu fapta unui vînzător de patrie. A împinge milioane de frați pentru secole în abisul sclaviei este un atentat nu contra unui om, nici chiar contra unei singure națiuni, ci contra a zeci, a douăzeci de popoare ce se nasc unul după

altul și se numesc generații”<sup>1</sup>.

După cum vedem, concepțiile social-politice ale lui B. P. Hașdeu și C. Stamati-Ciurea purtau un caracter progresist. Ei militau pentru progresul social, luptau împotriva viciilor societății contemporane lor, în care prospera exploatarea, birocratismul, cultul banului, mizeria și foamea, condamnau cu indignare nelegiuirile și modul de viață parazită ale claselor avute, credeau într-un viitor bun al poporului, contribuind prin activitatea lor literară, științifică și politică, printr-un adânc spirit de inițiativă și mare curaj civic la instaurarea în țară a unor relații sociale bazate pe dreptate și libertate.

C. Stamati-Ciurea și B. P. Hașdeu au manifestat un interes profund față de diverse probleme ale filozofiei. C. Stamati-Ciurea considera că în Univers nu există nimic în afară de materie, care se află într-o permanentă mișcare și schimbare. “În natură, – *menționa gânditorul*, – nimic nu este și nu poate fi stabil, ci, din contra, într-o neconținută fermentație, într-o nesfârșită mișcare și prefacere”<sup>2</sup>. O asemenea mișcare are loc și în societate. Sursa mișcării, după părerea lui, trebuie căutată în lupta permanentă a contrariilor, care “se ciocnesc, se încurcă”<sup>3</sup>. Dezvoltarea, afirmă C. Stamati-Ciurea, se realizează de la simplu la complex, de la inferior la superior, pe baza unor legi obiective. Datorită evoluției permanente și ascendente din natura neorganică a apărut cea organică, dezvoltarea căreia a adus la apariția organismelor vii și a omului, înzestrat cu rațiune. Despre fazele transformării ființei primitive “de la maimuță la om ne istorisește și documentează cu dovezi neîndoelnice renumitul Darwin, profund cunoscător al anatomiei comparative”<sup>4</sup>, – scria el, călăuzindu-se de ajunsurile științei

---

<sup>1</sup> B. P. Hașdeu. Op. cit., p. 97.

<sup>2</sup> C. Stamati-Ciurea. Insula Sagalin.– Cernăuți, 1894, p. 25.

<sup>3</sup> C. Stamati-Ciurea. Opere alese.– Chișinău, 1957, p. 154.

<sup>4</sup> C. Stamati-Ciurea. Opere alese, p. 200.

timpului. Greutățile prin care a trecut omul de la apariția sa, neajunsurile, lupta cu natura i-a desăvârșit capacitățile fizice și spirituale. Cea mai principală calitate care-l deosebește pe om de alte ființe vii este rațiunea și setea nepotolită de a cunoaște noul, necunoscutul. C. Stamati-Ciurea recunoaște cognoscibilitatea lumii. Rolul decisiv în procesul de cunoaștere îl joacă, după părerea lui, senzațiile. Gândirea, fiind o însușire a creierului, operează numai cu date primite de la organele de simț, fapt demonstrat cu elocvență de J. Locke și E. Condillac<sup>1</sup>. Activitatea spirituală a oamenilor se bazează pe activitatea lor practică, munca fiind mama tuturor culturilor.

Merită atenție gândurile scriitorului privitor la legătura dintre teorie și practică. Teoriile, menționa el, se tocesc “pe cutea practicii, dându-le strălucirea diamantului ce iese din mîna iscusitului meșter spre a împodobi coroana regală a rațiunii”<sup>2</sup>. Capacitatea omului de a cunoaște, considera C. Stamati-Ciurea, este nemărginită: “Atmosfera pămîntului, adîncul mărilor și al oceanelor, măruntaiele pămîntului sunt străbătute în serviciul omenesc prin magica lucrare a rațiunii umane”<sup>3</sup>. Generațiile viitoare, însușindu-și ajunsurile trecutului, vor merge mai departe și vor adevăra “ipotezele lui Jules Verne, Flamarion și alți mintioși îndrăzneți”<sup>4</sup>. Cu un sentiment adînc de stimă și recunoștință vorbea C. Stamati-Ciurea despre marii învățați Galilei, Newton, Copernic, care n-au fost înțeleși în timpul vieții, au îndurat persecuții și nelegiuiri.

Concepțiile filozofice ale lui B. P. Hașdeu s-au format în mare măsură sub influența tatălui său Alexandru Hîjdeu (1811–1874) – eminent scriitor și gînditor. Urmînd sfatul tatălui, B. P. Hașdeu a studiat filozofia lui Leibniz, Kant, Hegel,

---

<sup>1</sup> C. Stamati-Ciurea. Răsunete din Basarabia.– Cernăuți, 1898, p. 102.

<sup>2</sup> C. Stamati-Ciurea. Opere alese, p. 201.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 150.

Feuerbach. În multe articole ale lui găsim referiri la filozofii antici, mai des la Aristotel pe care îl socotea gânditor genial. F. Bacon a fost numit de către B. P. Hașdeu “tatăl filozofiei experimentale”. Gânditorul nostru a dat apreciere înaltă teoriei evoluționiste a lui Darwin, cu toate că n-a interpretat-o întotdeauna just.

Filozofia, după părerea lui B. P. Hașdeu, este “firească trebuință a omului de a cugeta”. El afirma că lumea materială se mișcă neconținut în spațiu și în timp conform unor legi eterne, atrăgea atenția asupra interdependenței și interacțiunii fenomenelor naturii. Dezvoltarea naturii este înțeleasă de gânditor de pe pozițiile evoluționismului, ca o evoluție “lipsită de orice salt”. În centrul atenției savanților din sec. al XIX-lea se află problema originii omului. B. P. Hașdeu susține concepția științifică precum că omul este rezultatul unui proces natural al evoluției lumii vii.

Începând cu deceniul al nouălea al sec. al XIX-lea, în concepția despre lume a lui B. P. Hașdeu predomină convingerile religioase. Astfel, în lucrarea “*Sic cogito*” (“Așa cuget”, 1892) el scria că legile naturii au fost stabilite de Dumnezeu, care este cauza lumii, creatorul Universului și al atributelor sale. Natura, primind primul impuls de la Dumnezeu, se dezvoltă mai departe sinestătător, “urmează a se urzi apoi ea înseși”<sup>1</sup>. Observăm că ideile teologice se intercalează cu elemente de deism. B. P. Hașdeu crede în posibilitatea cunoașterii realității înconjurătoare de către om, relevă importanța gândirii abstracte, a observației și experimentului în procesul de cunoaștere. Toate cunoștințele omului sunt, după părerea lui, o sinteză a rațiunii și a datelor primite de la organele de simț. Pentru a atinge adevărul trebuie verificate toate teoriile și presupunerile care nu sunt argumentate suficient, trebuie

---

<sup>1</sup> B. P. Hașdeu. *Sic cogito*. – București, 1895, p. 35.

cercetate minuțios aceste teorii. Totodată, B. P. Hașdeu socotea că numai Dumnezeu știe tot, “deoarece ajunge a se ști pe sine-și neavînd pentru aceasta vreo trebuință de a cerceta raportul între eu și non-eu”<sup>1</sup>.

Viziunea estetică a lui B. P. Hașdeu și C. Stamati-Ciurea avea drept punct de reper cerința de a zugrăvi viața, realitatea cît mai veridic și mai realist, evidențiind atît aspectele frumoase, pozitive, cît și cele negative (vezi lucrările: B. P. Hașdeu. “*Duduca-Mămuca*”, “*Apărarea redactorului*”; C. Stamati-Ciurea. “*Scrisoare literară*” etc.) Potrivit profundeii lor convingeri, menirea artei este nu numai de a reproduce realitatea, ci și de a contribui energic la transformarea acesteia, la dezvoltarea progresistă a societății, dezaprobînd nedreptatea, ignoranța și alte vicii sociale. Literatura și arta pot corespunde acestor cerințe doar fiind într-o legătură indisolubilă cu viața, cu năzuințele și aspirațiile poporului. Operele de artă trebuie scrise într-o limbă înțeleasă de popor. Menționînd că înțelepciunea nației nu sălășluiește în palate, ci în casele oamenilor de rînd, B. P. Hașdeu scria: “Baladele și doinele noastre naționale sunt niște lacrimi cristalizate, în care s-a eternizat, ca strălucite palaturi de bazalt, toată viața intimă a poporului ... aspirațiile, suferințele, deznădăjdirile și speranțele sale”. El îi îndeamnă pe scriitori să studieze veritabila bogăție națională – creația populară, menționînd că aceasta le va permite să cunoască mai profund limba, caracterul și viața poporului.

Cele menționate mai sus ni-i prezintă pe iluștrii noștri scriitori C. Stamati-Ciurea și B. P. Hașdeu ca personalități cu concepții filozofice și social-politice înaintate, savanți, iluminiști și umaniști de vază, ideile cărora prezintă și astăzi un viu interes.

---

<sup>1</sup> B. P. Hașdeu. Sic cogito, p. 24.



## § 2. Zamfir Ralli-Arbore, Nicolae Zubcu-Codreanu, Victor Crăsescu, Mihail Negrescul

Exponenți ai unor idei filozofice și social-politice originale, cunoscuți activiști ai vieții politice și culturale din Basarabia și România din a doua jumătate a sec. al XIX-lea au fost Z. Ralli-Arbore, N. Zubcu-Codreanu, M. Negrescul și V. Grăsescu. Ei s-au manifestat ca adepți ai narodnicismului – curent dominant al mișcării social-politice din Rusia și alte țări în ultimele decenii ale sec. al XIX-lea.

**Zamfir Ralli-Arbore** (1845–1933) – vestit reprezentant al mișcării socialiste din Basarabia și România, și-a făcut studiile la Universitatea din Moscova (1865–1866), apoi la Academia medico-chirurgicală din Petersburg. Atât la Moscova, cât și la Petersburg ia parte activă la mișcarea revoluționară studențească, fapt pentru care în anul 1869 este arestat și întemnițat în fortăreața Petropavlovsc. În 1871 Ralli-Arbore a fost eliberat pe cauțiunea sneazului basarabean C. Moruzi. În același an pleacă în străinătate, stabilindu-se mai întâi la Zürich, iar apoi la Jeneva, unde este redactor al revistei narodniciste “Работник” și “Община”. Aici el a scris lucrările “Comuna din Paris” (1874) și “Sătuii și flămânzii” (1875). În 1878 Ralli-Arbore sosește în România, unde, sub diferite pseudonime (Aivazov, Stamate ș.a.) participă la colectarea și transportarea în Rusia a literaturii revoluționare interzise. În 1881 se stabilește cu traiul la București, făcându-se supus român cu numele de Arbore. În România Ralli-Arbore a fost corector la ziarul “Românul”, redactor al ziarului “Telegraful”, împreună cu V. Crăsescu a redactat revista pentru tineret “Amicul copiilor”, a colaborat la publicația lui B. P. Hașdeu “Revista nouă” și la ziarul “Fântâna Blanduziei”, comisia redacțională a căreia era condusă de M. Eminescu. În anii ‘90 ai sec. al XIX-lea Ralli-Arbore a scris o serie de broșuri de

popularizare a științei: “*Darwin și darwinismul*”, “*Idei noi și vechi despre stat*”, “*Nihilistii*” etc. El a compus o gramatică a limbii ruse și un dicționar bulgar-român. În 1894–1909 publică un șir de lucrări memorialistice: “*Temniță și exil*”, “*În exil*”, “*Serghei Ghenadievi Neceaev*”, “*Mihail Alexandrovici Bacunin*”, “*Din amintirile mele despre M. A. Bacunin*” etc. El a alcătuit, de asemenea, “*Dicționarul geografic al Basarabiei*”. Timp de 30 de ani Z. Ralli-Arbore a fost conducătorul Biorului și Buletinului Statistic al orașului București, confirmându-se astfel ca unul din fondatorii statisticii române.

În această perioadă (anii ‘80–90 ai sec. al XIX-lea) Ralli-Arbore se îndepărtează întrucîtva de activitatea revoluționară din România, pierzînd încrederea în necesitatea unei revoluții. Dar la începutul sec. al XX-lea, odată cu avîntul mișcării revoluționare în Rusia, el revine la “vechea meserie” – transportarea de literatură revoluționară și armament în Rusia pe cale ilegală. Un mare ajutor moral și material a acordat Z. Ralli-Arbore și familia sa marinarilor de pe cuirasatul “Potiomkin”, care, la 25 iunie (11 iulie) 1905, s-a predat autorităților române. Împreună cu C. Dobrogeanu-Gherea, A. Frunze ș.a. Ralli-Arbore a format la București “Comitetul pentru ajutorarea potiomkiniștilor”, care acorda ajutor de urgență marinarilor curajoși, îi aranja la lucru, organiza colectarea de mijloace pentru ei. În zilele grele de emigrație marinarii răsculați au găsit în casa lui Ralli-Arbore o primire părintească. Din scrisorile și amintirile marinarilor-potiomkiniști aflăm despre profunda recunoștință și stimă ce o nutreau ei față de Ralli-Arbore, pe care îl numeau părinte, scump bunic, scump prieten, tovarăș stimat, bunicuț, “dragă tătucă”, iar pe soția lui Ecaterina – “dragă mamă”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Vezi: *Тулбуре Г.* Из переписки потемкинцев с З. К. Арборе.– Кодры.– 1970.– Nr. 11.

Trăind în România, Ralli-Arbore nu uită de baștina sa – Basarabia. În broșura “*Eliberarea Basarabiei*” el fundamentează teoretic necesitatea alipirii teritoriului Basarabiei la România, pune semnul egalității între noțiunile *moldovean* și *român*. După votarea Unirii Basarabiei cu România de către Sfatul Țării la 27 martie (9 aprilie) 1918, Z. Ralli-Arbore a fost numit senator din partea județului Chișinău. De la tribuna Senatului românesc Ralli-Arbore apăra drepturile și dezvăluia situația grea a poporului moldovenesc, pledînd pentru reforma agrară în țară, publică un șir de articole privind reforma agrară în Basarabia. După cum vedem, Z. Ralli-Arbore a jucat un rol important în viața politică și culturală a României și Basarabiei, erudiția lui bogată manifestîndu-se în diferite ramuri ale științei și activității politice.

Un alt reprezentant al mișcării narodniciste din Moldova și România este **Nicolae Zubcu-Codreanu** (1850–1878).

N. Zubcu-Codreanu s-a născut în satul Nisporeni, județul Chișinău. Din 1860 pînă în 1870 a învățat la seminarul teologic din Chișinău, iar în 1870 se înscrie la Academia medico-chirurgicală din Petersburg. Aici se încadrează în activitatea revoluționară, face parte din cercul fondat de I. Pavlovski. Mai tîrziu Zubcu-Codreanu scria că toate planurile și idealurile sale le nutrește “de cînd am văzut malurile Nevei”<sup>1</sup>. În 1874, cînd un avînt deosebit căpătase “mersul în popor” și se cerea multă literatură revoluționară, Zubcu-Codreanu primește misiunea de a organiza transportarea ilegală a acestei literaturi de peste hotare. El părăsește învățătura și vine la Chișinău, unde organizează primul cerc revoluționar narodnicist (1874). Membrii cercului făceau propaganda socialistă printre elevii instituțiilor de învățămînt mediu, acordau ajutor la organizarea transportării literaturii revoluționare în Rusia. În vara anului

---

<sup>1</sup> *Зубку-Кодряну Н. П. Скриерь. - Кишинэу, 1978, р. 112.*

1874 Zubcu-Codreanu, inspirat de ideea “mersului în popor”, pleacă prin sate, unde “... transmitea țăranilor gândurile și convingerile sale, ajutându-i în sărăcia lor, inspirându-le credință că în curînd se vor izbăvi de nevoi, de asuprire, tiranie, oprimare și nedreptate. El dovedea țăranilor că moșierii și cinovnicii sunt niște paraziți ce trăiesc pe spatele poporului”<sup>1</sup>.

Exemplul lui Zubcu-Codreanu a fost urmat și de alți narodnici moldoveni – P. Braga, F. Codreanu, P. Scoliscki, K. Ursu, A. Frunză.

În anul 1875, pentru a scăpa de arestare, Zubcu-Codreanu emigrează în România. Aici el lucrează medic de sector în județul Tutova, apoi, din 1877 este medic la spitalul pentru răniți din Pitești și continuă să se ocupe cu transportarea ilegală a literaturii în Rusia, precum și cu difuzarea literaturii revoluționare în rîndurile ostașilor armatelor ruse, aflate pe teritoriul României în timpul războiului ruso-turc din 1877-1878. De numele lui N. Zubcu-Codreanu este legată organizarea unor cercuri socialiste în România, precum și fondarea primului ziar socialist român – “Socialistul” (1878). Munca încordată, viața plină de zbucium și lipsuri i-au slăbit puterile și, îmbolnăvinduse grav, Zubcu-Codreanu s-a stins din viață la vîrsta de numai 28 de ani.

Despre concepțiile sale social-politice aflăm din lucrarea “*Despre stat, proprietate și familie*”, din articolele publicate în revista “Община” și “Работник”, precum și din multiplele scrisori adresate prietenilor și tovarășilor de idei.

Un exponent al ideilor progresiste din vremea sa a fost și **Victor Grăsescu** (1850–1917).

V. Grăsescu s-a născut la Chișinău, și-a făcut studiile la gimnaziul Nr. 1 și la seminarul teologic din orașul natal, apoi a trecut să studieze medicina la Universitatea din Odesa, unde a

---

<sup>1</sup> Mihail Roler. Nicolai Zubcu Petrovici.– Bucure[ti], 1946, p. 12.

aderat la mișcarea narodnicistă. Din 1878 este membru al cercului narodnicist din Chișinău, dar, fiind urmărit de poliție, emigrează în străinătate. În 1881 se stabilește cu traiul în România, unde își continuă studiile medicale la Universitatea din București. După absolvirea facultății lucrează medic-pediatru, cucerind stima și dragostea bolnavilor prin abnegația cu care-și îndeplinea funcțiile. În România V. Grăsescu a făcut cunoștință și s-a împrietenit cu C. Dobrogeanu-Gherea, Z. Ralli-Arbore, B. P. Hașdeu ș.a., a devenit un colaborator activ al revistei socialiste “Contemporanul” (1881-1891). Și-a publicat lucrările și în revistele “Vatra”, “Drepturile omului”, “Revista nouă”, “Evenimentul literar” etc. Concepțiile lui V. Grăsescu sunt expuse în ciclurile de povestiri: “O idee”, “Fost-a el de vină?”, “Proscrisul”, “Hoțul de cai”, “Din viața seminarelor și a clerului”, “La pescarii din Delta Dunării”, “În lumea celor oropsiți”, “Povestiri despre oameni noi” ș.a. și în romanul “Ovreiul”.

Participant activ al mișcării narodniciste a fost și **Mihail Negrescul** (1843-1871).

Mihail Negrescul și-a făcut studiile la Universitatea din Harkov (1861), apoi – la Academia medico-chirurgicală din Petersburg (1862), unde devine membru al organizației ilegale “Schit”, condusă de G. Lopatin, participă activ la mișcarea revoluționară studențească din acea perioadă, dar se distanțează cu hotărâre de metodele teroriste ale lui S. Neceaev. M. Negrescul întreține legături cu vestiții activiști ai mișcării revoluționare ruse N. F. Danielison, P. L. Lavrov, A. I. Herțen, N. A. Ogariov ș.a.

Pentru activitatea revoluționară Negrescul a fost arestat și închis în fortăreața Petropavlovsc (1869-1870), unde și-a dăunat definitiv sănătatea și la 12 februarie 1871 s-a stins din viață. Concepțiile social-politice ale lui M. Negrescul sunt expuse în lucrarea “*Giuli Simon și concepția lui despre*

*învățămintul public*” (1867).

Atît în activitatea lor practică revoluționară, cît și în lucrările teoretice narodnicii moldoveni pornesc de la reliefaarea conflictului social ce dezbină societatea în decurs de secole – conflictul dintre exploatați și exploataatori. Întreaga istorie a omenirii, menționa Ralli-Arbore, este străbătută de lupta dintre “bogați și săraci”, “sătui și flămînzi”, luptă ce s-a manifestat în răscoalele robilor din Imperiul Roman, răscoalele țărănești din Anglia, Franța, Germania, Rusia. Secolul al XIX-lea, menționa el, este sfîșiat de o luptă crîncenă dintre “muncă și capital”. În lucrările sale Ralli-Arbore povestește amănunțit despre răscoala din Lion (1831), despre răscoalele din Paris (1830, 1848), despre Comuna din Paris (1871)<sup>1</sup>. De aceste contradicții este pătrunsă și societatea română. “În societatea noastră, – scria Zubcu-Codreanu, – de o parte stau marii proprietari, iar de alta – țăranul jefuit și lipsit de pîine, de o parte stă fabricantul bogat și de alta – proletarul doborît de muncă<sup>2</sup>.”

Foarte bine este dezvăluit acest conflict în povestirile lui V. Crăsescu. Ca și ceilalți narodnici, Crăsescu acordă atenția principală țăranilor, care alcătuiau majoritatea absolută a populației din Rusia, Basarabia și România. Astfel, în povestirea “*O idee*” Crăsescu redă starea grea a țăranilor moldoveni în perioada de după reforma agrară, sărăcia ce domnea în satul basarabean de atunci. Autorul caută să evidențieze cauzele acestei sărăcii, una din care este birul greu. El condamnă hotărît arendarea de pămînt, care îi sortea pe țărani la exploatarea și mai mare de rînd cu “dările către stat” care erau “nespus de grele”. Țăranii sărăciți de secetă, de lăcustă și de dări către stat sunt siliți prin bătăi crîncene să achite

---

<sup>1</sup> Vezi: *Ралли-Арбуре З. К. Сытые и голодные.* - Женева, 1875, p. 303;

*Ралли-Арбуре З. К. Парижская коммуна.* - Женева, 1874.

<sup>2</sup> *Зубку-Кодряну Н. П. Скриерь.* – Кишинэу, 1978, p. 31.

datoriile către stat. Starea grea a țăranilor este accentuată prin contrastul cu viața avută a stanovoiului, primarului și ureadnicului care mănâncă și beau din belșug, rîd și glumesc în timp ce țăranii oboșiți și înfricoșați așteaptă pedeapsa. Crăsescu arată cum se străduie autoritățile să învrăjbească și să răzlețească țăranii, slăbindu-le astfel împotrivirea. Astfel, Moș Pricoti, primar ales de țărani, țăran și el și care se bucura de stimă și autoritate la țărani, este trimis să aducă din pădure vergi “cu care erau să-i bată pe ai lui!” Cînd au început să-i bată pe restanțieri, ceilalți țărani, manifestîndu-și simțul de compasiune, au adunat “mîna de la mîna” bani și i-au scăpat pe consăteni de bătaie și rușine. Totuși, menționa scriitorul, solidaritatea țăranilor era încă slabă, deoarece în alte sate “sătenii se înșfăcau unii pe alții, se trînteau la pămînt și se băteau ei între ei cu vergile la spinare”, ceea ce a și permis autorităților să-și atingă scopul: birurile erau plătite<sup>1</sup>.

Cel mai greu suportau sărăcia și mizeria copiii din familiile țăranilor. Descriind cu mult amar viața grea a copiilor de țărani (pe care Crăsescu o cunoștea foarte bine, fiind medic pediatru), conturînd în acest mod și mai convingător caracterul antiuman al realității sociale de atunci, Crăsescu exprimă totodată o mare încredere în viitorul poporului, în forțele lui fizice și spirituale. În povestirile “*Stîlpul casei*”, “*Pui de vultur*” ș.a. gînditorul moldovean ne arată cît de pricepuți și îndemînatici sunt copiii de țărani, fiind obișnuiți de mici cu munca, posedînd un simț dezvoltat al răspunderii: “Dacă pe lîngă practica vieții s-ar putea da copiilor de țărani o adevărată și o potrivită școală, ce mintioși oameni ar fi țăranii noștri. Dacă hrana lor ar fi măcar cît a cîinilor din multe curți boierești, iar nu mămăligă putredă și cu fărîmă de legume, ce oameni voinici și de ispravă ar fi țăranii aceștia, cine s-ar

---

<sup>1</sup> Виктор Крэсеску. Оперe.– Кишинэу, 1974, p. 61.

îndoi atuncea de viitorul acestui neam?”<sup>1</sup>.

De rînd cu viața țăranilor, Crăsescu a oglindit în opera sa și viața grea a muncitorilor și pescarilor. În povestirea “*Legea lui Linci*” sunt descrise condițiile insuportabile de viață și de muncă ale minerilor din Novocercask, exploatarea nemiloasă și lipsa oricărei securități a muncii. La fabrici și uzine crește șomajul. Pe stăpîn moartea unui muncitor nu-l îndurerează deloc, deoarece în locul lui “vor veni zece alții, că mai mulți sunt flămînzi”<sup>2</sup>.

În ciclul de povestiri “*La pescarii din delta Dunării*” Crăsescu arată viața grea și plină de primejdii a pescarilor care, deși muncesc greu din noapte pînă-n noapte, nu pot ieși din sărăcie, se hrănesc doar cu pește, iar dacă peștele nu se prinde – nu au cu ce-și întreține familiile. Pescarii sunt înfățișați ca niște oameni curajoși și puternici. Ei înfruntă toate greutățile, marea furtunoasă și friguroasă, ieșind, de regulă, biruitori în lupta cu forțele naturii. În mugurește speranța că, mai devreme sau mai tîrziu, acești oameni neînfricați se vor răscula și împotriva asupritorilor lor sociali.

Crăsescu, ca și toți narodnicii, manifestă un sentiment de sinceră compasiune față de toți acești oameni muncitori. El nu-i idealizează, arată și calitățile lor negative – sunt uneori grosolani, cruzi, beau, dar, totuși, fondul lor uman e departe de a fi alterat cu desăvîrșire. Țăranii, muncitorii, pescarii sunt niște oameni iscușiți în muncă, buni la inimă, cu un simț înnăscut al echității și compătimirii. Cu totul alte calități au reprezentanții clasei bogătașilor. În povestirea “*Spirca*” este descris un mare proprietar de pescării Jani Milanos, comerciant crunt și nemilos, care recurge chiar la omor pentru a-și apăra interesele. În povestirea “*Sălbatecul*” Crăsescu poves-

---

<sup>1</sup> Виктор Крәсеску. Op. cit., p. 394.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 328.



tește despre Vasilică Topor “boier mare și proprietar al sătulețului Rezina și al tuturor câmpiilor și livezilor pînă încolo departe ...”, care era un desfrînat supus doar plăcerilor josnice: “a intrat în biserică călare”, “călcă mai mulți oameni cu calul”, ieșind la vînătoare “călca ogoarele, sărea prin grădini cu turma de slugi călări și nu se teme de nimic, fiind convins că “banii își vor face datoria”. Toți gînditorii moldoveni criticau cu vehemență justiția burghezo-moșierească, menită să apere interesele claselor dominante. “Legea pedepsește pe un țăran care taie o bucată de lemn din pădurea boierului pentru a-și încălzi copiii degerați de frig, – *scria Zubcu-Codreanu*. – Pedepsește legea oare pe boierul care, folosindu-se de nevoia țăranului, îi cumpără munca pentru ani întregi înainte, robindu-i, astfel, singurul mijloc de existență atît al lui, cît și al copiilor lui?”<sup>1</sup>.

Descriind viața plină de lipsuri și mizerie a celor ce muncesc, contradicțiile dintre săraci și bogați, *narodnicii* moldoveni accentuau necesitatea transformării radicale a orînduirii sociale care a generat toate acestea.

Z. Ralli-Arbore și N. Zubcu-Codreanu erau ferm convinși că nedreptatea socială poate fi lichidată numai pe calea revoluției populare. În lucrările lor sună deschis chemarea adresată poporului de a “răsturna jugul tiranilor”, a duce “o luptă sîngeroasă împotriva rînduielilor lumii vechi” și a instaura dreptatea socială. “... Sculați-vă, voi, toate popoarele adormite! Rupeți jugul tiranilor și, dîndu-vă mîna de unire, să trăiască omul unit cu omul fratele său: să ducă viață lină pe acest pămînt, singura patrie a omului”, – *scria Zubcu-Codreanu*, adresîndu-se către popor. El menționa că lupta de clasă, născută de antagonismul dintre bogați și săraci, sătui și flămînzi trece ca un fir roșu prin întreaga istorie a omenirii.

---

<sup>1</sup> *Зубку-Кодряну Н. П.* Op. cit., p. 34.

Un rol important în pregătirea revoluției socialiste îi aparține, după părerea lor, propagandei ideilor revoluționare, pregătirii ideologice a poporului. O condiție necesară este și organizarea, coeziunea, solidaritatea celor exploatați. Un rol decisiv în dezvoltarea mișcării muncitorești l-a avut, după părerea lor, Internaționala I.

Ralli-Arbore în lucrarea “*Sătuii și flămânzii*” oglindește istoria instituirii Internaționalei I, povestește despre congresele ei, citează textul documentelor de program ale Internaționalei I – “Manifestul constituant al Asociației internaționale a muncitorilor”, alcătuit de Karl Marx. În o altă lucrare – “*Comuna din Paris*” narodnicul moldovean analizează cauzele înfrângerii Comunei din Paris. Una din cauze a fost, după părerea lui, lipsa “unui program revoluționar unic”, care ar fi putut organiza și uni poporul parizian. O altă cauză a înfrângerii Comunei a fost lipsa legăturii dintre clasa muncitoare și țărănime. Printre alte greșeli, clasa muncitoare a avut-o și pe aceea că nu s-a asigurat cu susținerea țăranilor, n-a atras masele țărănești la luptă împotriva dușmanului comun, scria Ralli-Arbore. “Comuna putea să-i spună ... țăranului fără pământ, ... că întregul pământ al burgheziei, nobililor, preoților aparține țăranului-individual, țăranului proprietar mărunț, de care se numărau în Franța 1 mln. Că pământul lucrat cu brațele proprii îi aparține lui, în afară de aceasta, să garanteze folosirea lui, încât să-l elibereze de toate obligațiile de zălogire, de toate plățile, și atunci țăranimea ar fi putut fi cu siguranță aliat al proletarului parizian în lupta împotriva reacționarilor versaiezi”<sup>1</sup>, – menționa el. Ralli-Arbore și Zubcu-Codreanu concepeau revoluțiile ca pe un fenomen legic, provocat de un șir de condiții obiective și subiective. Revoluția izbucnește atunci, când “exploatarea și asuprirea, jaful și vio-

---

<sup>1</sup> *Ралли З.* Революция 18 марта. // *Община.* - Женева, 1878, № 3-4, с. 2.

lența ating proporții colosale, cînd “cupa suferințelor poporului” se umple peste margini, – scria Ralli-Arbore. Rămînînd însă pe pozițiile idealismului istoric, ei n-au văzut contradicția principală care condiționează revoluția – contradicția dintre forțele de producție noi și relațiile de producție învechite. Germene al noii orînduri sociale era socotită țărănimea, pe care narodnicii se străduiau s-o ridice la luptă.

Una dintre cele mai principale revendicări ale programului revoluționar, înaintat de narodnicii moldoveni, era lichidarea proprietății private care constituia, după părerea lor, baza exploatării omului de către om și instaurarea proprietății obștești. “Ca punct de plecare revoluția trebuie... să aibă lichidarea proprietății private a lumii în folosul tuturor”<sup>1</sup>, – scria Ralli-Arbore. Zubcu-Codreanu, pornind de la definiția proprietății date de socialistul francez Proudhon: “Proprietatea este un furt”, a ajuns la concluzia că proprietatea privată din societatea contemporană lui este rezultatul furtului muncii străine, a muncii țăranilor și muncitorilor. “Cine a creat aceste Palate, Case, Teatre, Castele? Poporul muncitor. Cine trăiește în niște găuri umede în care un bun stăpîn nu și-ar lăsa nici cîinele? Poporul muncitor. Cine a creat toate aceste mătăsuri, catifele, atlasuri, pînzeturi fine? Poporul muncitor. Cine umblă în zdrențe învelit atît vara, cît și iarna, cu corpul mai mult gol? Poporul muncitor. Cine a produs aceste vinuri, mîncăruri, într-un cuvînt, toate produsele alimentare? Poporul muncitor. Cine moare de foame și n-are cîte odată nici chiar o bucată de mămăligă, pentru a-și hrăni copiii flămînzi? Poporul muncitor. Cine a creat toate aceste Universități, Muzeu, Tipografii, pe a cui spinare s-au creat aceste cărți, reviste, în fine tot cu ce se fălește civilizația actuală? Poporul muncitor. Cine rămîne în ignoranță aproape preistorică? Poporul mun-

---

<sup>1</sup> Община. - Женева, 1878, с. 3.

citor. Unde este dar proprietatea ca rezultat al muncii omului”<sup>1</sup>, – scria el, cerînd trecerea acestor bogății în mîinile producătorilor lor.

Prin popor muncitor Zubcu-Codreanu înțelegea nu numai “pe acei care muncesc cu brațele, dar și pe doctori, învățători de școale rurale etc.”

Poporul este și cel mai fidel păstrător al comorilor spirituale. Anume poporul, mai ales populația rurală, “împreună cu clasa muncitoare ne-a păstrat naționalitatea noastră, limba și datinile vechi, pe cînd clasa privilegiată devenea: ba slavă, ba greacă etc., etc., după cum îi venea mai bine”<sup>2</sup>.

Idei similare cu ale lui Zubcu-Codreanu întîlnim și la V. Crășescu. Bogăția proprietarilor este rezultatul exploatării prin diferite metode a muncitorilor, țăranilor și pescarilor, rezultatul jefuirii lor. În ciclul de povestiri “La pescarii din delta Dunării” Crășescu arată cum stăpînii permanent îi înșelau pe pescari cînd cîntăreau peștele, cînd socoteau banii, cînd le dădeau credite etc. “Acu înțelegem noi cum și-a făcut grecul averea”, – zic pescarii din povestirea “*Spirca*”. Dar, spre deosebire de Ralli-Arbore și Zubcu-Codreanu, V. Crășescu nu este adept al transformărilor sociale pe calea revoluției violente. Într-un șir de povestiri (“*O zi și o noapte la Sulina*”, “*Pescarii*”, “*Spirca*” etc.) se manifestă atașamentul lui Crășescu față de doctrina socialistă. Cu înflăcărare povestește el despre revoluționarul, care făcea propagandă printre pescari, spunîndu-le “că sunt robi, că lucrează numai pentru stăpîn”, explicîndu-le “de unde vine răul” și indicînd drept ideal societatea în care “toți oamenii sunt frați”, “toată omenirea să trăiască în relații prietenești ...”, “fiecare om ...

---

<sup>1</sup> *Зубку-Кодряну Н. П.* Op. cit., p. 37.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 50.

cu sudoarea muncii sale să-și câștige pâinea zilnică”<sup>1</sup>. În ciclul “*Povestiri despre oameni noi*” Crărescu descrie tipuri de “oameni noi” – tineri ce tind a căpăta cunoștințe “pentru a fi tari în lupta pentru binele semenilor tăi, ca să fie ajutați cei ce zac sub povara sărăciei și a neajunsurilor”, “pentru a intra în luptă cu răul din lume”<sup>2</sup>.

Dar, după cum am menționat, autorul nu încuviința metodele de luptă violentă. Una din căile de eliberare de asuprire el o vede în organizarea unor comune (întovărășiri) de muncă, care le-ar permite celor ce muncesc “să fie fără stăpîn, să fie singuri stăpîni pe sine și tot ce agonisesc cu mîna lor să le aparțină lor”<sup>3</sup>. Condiția principală a tovarășilor de muncă este: “fiecare să lucreze după puterile sale, împărțind câștigul deopotrivă”. Crărescu a sesizat foarte bine deosebirea dintre munca înrobită și munca liberă, de ale cărei rezultate se bucurau însiși cei ce muncesc. Oamenii pot lucra din toate puterile numai dacă se simt egali în drepturi, dacă nu se simt “ca niște năimiți, niște argați”, – menționa el. Tovărășia de muncă din Caterlez, despre care povestește Crărescu în povestirea “*Spir-ca*”, “începuse pescuitul înainte decît ceilalți și îl terminau mai tîrziu ca ceilalți”, prindeau “în trei zavoduri atîta pește cît Chir Jani în șapte”. Secretul, arată autorul, consta în faptul că oamenii munceau pentru sine, și nu pentru stăpîn. Ca să-l facă pe proprietar să păgubească, tovarășia a scăzut prețul la pește, plătea bine la oameni și astfel atrăgea tot mai mulți muncitori. Astfel, Crărescu expune ideea concurenței cinstite care pînă la urmă îl va ruina pe exploatatorul necinstit și “numai atunci vor scăpa caterlezenii de robie”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Виктор Крэсеску. Op. cit., p. 210-211, 275-276, 311.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 311.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>4</sup> Виктор Крэсеску. Op. cit., p. 290.

Ideea despre munca în tovărășii colective ca trăsătură principală a societății noi era larg răspândită printre narodnici. Însuși Crășescu a condus o comună agricolă, organizată de emigranții politici în satul Armutnî din apropierea orașului Tulcea.

Un mare rol în eliberarea oamenilor muncii revine răspîndirii cunoștințelor și a culturii, iluminării și instruirii lor. Aceasta se poate realiza, în primul rînd, prin asigurarea sateilor cu cadre de învățători și preoți cu înalte calități profesionale și morale. “Țăranii fac ce zice popa și învățătorul: popa și învățătorul le dau povețe de morală, prin urmare, degeaba ne vom bate capul să învățăm sătenii, pe cît timp acești doi stîlpi ai științei la țară nu vor fi la înălțimea chemării lor”<sup>1</sup>, – menționa Crășescu.

De menționat că și Ralli-Arbore cu timpul își schimbă concepțiile despre revoluție. Dacă revoluția rusă din anii 1905-1907 el o acceptă și o salută, acordă ajutor marinarilor potiomkiniști, apoi față de Revoluția din Octombrie 1917 Ralli-Arbore a manifestat o atitudine ostilă. Tactica bolșevicilor este socotită de el ca similară cu cea a blanchiștilor – cucerirea puterii de către o minoritate complotistă. Ralli-Arbore s-a pronunțat cu hotărîre împotriva instaurării dictaturii proletariatului, socotind-o incompatibilă cu realizarea idealului socialist.

Una din problemele principale asupra cărora s-au pronunțat narodnicii moldoveni a fost apariția și esența statului. Z. Ralli-Arbore a preluat în linii generale concepția părintelui anarhismului rus M. A. Bacunin. Ca și Bacunin, Ralli-Arbore nu vedea condițiile economice ale apariției statului, privindu-l ca pe o organizație politică creată în urma înțelegerii reciproce dintre oameni (teoria “contractului social”). Odată apă-

---

<sup>1</sup> Ibidem, p. 390.

rut, statul devine o forță determinantă a vieții sociale. Statul, susținea Ralli-Arbore, a cauzat apariția proprietății private și a luptei de clasă, deci anume statul este mama tuturor relelor în societate. Pornind de la aceste teze, Ralli-Arbore face concluzia anarhistă despre necesitatea excluderii puterii de stat din viața popoarelor, distrugerii statului, oricare ar fi caracterul lui. El împărtășește în întregime ideea lui Bacunin precum că în noua societate puterea de stat trebuie înlocuită prin “fедераția liberă” a asociațiilor de agricultori, muncitori și meseriași.

N. Zubcu-Codreanu explică apariția statului de pe pozițiile teoriei violenței, concepându-l ca pe un aparat de constrângere, “o conspirație a minorității contra imensei majorității”<sup>1</sup>. În lucrarea sa “*Despre stat, proprietate și familie*” și în lucrarea lui M. Negrescul “*Jiuli Simon și concepția lui despre învățămîntul public*” se dezvăluie esența reacționară a statului burghezo-moșieresc. “Poporul muncitor, – scria Zubcu-Codreanu, – își alege reprezentanții sub gîrbaciul prefectului, sub amenințarea boierilor de a le răpi mijloacele de trai și sub teama de a fi azvîrlit pe uliță din fabrici. Adaugă la toate acestea ignoranța poporului, prejudecățile religioase și vei avea cea mai exactă idee despre liberul angajament luat de membrii societății”<sup>2</sup>. Democratismul veritabil e posibil, socoate el, doar în condițiile lichidării oricărei exploatare și inegalități sociale. N. Zubcu-Codreanu se pronunță pentru lichidarea statului, bazat pe exploatare, dar nu a statului în genere, după cum cereau anarhiștii. “Eu nu sunt contra instituțiilor bune, de regenerare și de progres, nu sunt contra libertăților de tot felul, mai ales cînd ele nu numai se scriu și se zic, după cum se întîmplă mai totdeauna, dar se și fac și se

---

<sup>1</sup> *Зубку-Кодряну Н. П.* Op. cit., p. 30.

<sup>2</sup> *Зубку-Кодряну Н. П.* Op. cit., p. 30.

gustă de către toți. Sunt însă contra formelor costisitoare nesuferite pentru țară”<sup>1</sup>, – îi scria Zubcu-Codreanu lui Dobrogeanu-Gherea. N. Zubcu-Codreanu și M. Negrescul în concepțiile lor se solidarizau mai mult cu cunoscutul ideolog al narodnicismului rus P. L. Lavrov. Ca și Lavrov, ei socoteau ca sarcină principală pregătirea cadrelor revoluționare din rîndul intelectualității progresiste și propagarea ideilor revoluției sociale în mase, recunoscînd posibilitatea creării unui stat nou, bazat pe principiile dreptății și echității sociale.

O parte componentă a concepțiilor filozofice și social-politice ale narodnicilor moldoveni o constituie opiniile lor privitoare la religie și biserică. Educați în spiritul ideilor revoluționarilor democrați ruși, ei au preluat ateismul lor militant, criticînd aspru religia. Religia, după părerea lor, este rezultatul fricii oamenilor în fața necunoscutului, a incapacității de a explica legile realității înconjurătoare din cauza nivelului extrem de scăzut al cunoștințelor. Religia, biserica sunt arme de nădejde în mîinile bogaților “contra celor cu mintea slabă”, scriau ei. Biserica consfințește și întărește aspirarea socială propovăduind răbdare, pocăință și smerenie; ea abate oamenii muncii de la lupta activă pentru o viață mai bună pe pămînt, promițîndu-le fericirea eternă în “viața cea de apoi”. La baza creștinismului, ca și a oricărei alte religii, se află “credințe și superstiții false, zadarnice și mincinoase”<sup>2</sup>, – afirma Zubcu-Codreanu. Din temple și altare sfinte sunt rostite rugăciuni ipocrite, “ca să ajute Dumnezeu unui popor a ucide pe fratele său om, a sugruma pe semenul său...”<sup>3</sup> După biruința revoluției școala va trebui separată de biserică, deoarece religia este contrar opusă și ostilă științei, menționau ei.

---

<sup>1</sup> Ibidem.

<sup>2</sup> *Зубку-Кодряну Н. П.* Op. cit., p. 48.

<sup>3</sup> Ibidem.



Învățătura teologică este un venin cu care sunt umplute “inimile și mintea seminariștilor, ceea ce duce la pierderea pentru societate a sute și mii de forțe în toate cele 84 de seminare ale Rusiei<sup>1</sup>, – scria Crășescu în ciclul de povestiri “*Din viața seminarelor și clerului*”. În seminarul din Chișinău, menționa el, domnea obscurantismul și reacția, acolo “nu puteai afla alte cărți decît viețile sfinților și broșuri în care se scria împotriva realismului, materialismului și, în general, a tuturor științelor”<sup>2</sup>. Crășescu descrie condițiile insuportabile de trai ale elevilor seminarului, care, sortiți la toceală absurdă, erau hrăniți cu produse alterate, pentru o încălcare cît de mică a disciplinei erau bătuți crunt și lipsiți de mîncare pe cîteva zile. Pedagogii seminarului sunt descriși ca niște elemente depravate care profanează tot ce-i sfînt, fiind bețivani, lacomi, fățarnici, “neștiutori de carte”, dar “mari pri-cepuți la darea pedepselor”. Această stare de lucruri provoacă revolta seminariștilor. Unii își manifestă protestul prin răbdare stoică “a celor mai groaznice plesnituri de vergi”, iar alții, cum sunt Gobjilă, Ion Butuc, Dumitru Copeă ș.a., recurg la acțiuni hotărîte împotriva condițiilor insuportabile și a batjocurii din partea pedagogilor, precum și împotriva învățaturii teologice, refuzînd să se facă preoți, dorind să fie învățători, medici, într-un cuvînt “oameni, nu trîntori”, “să aducă vreun folos ceva”<sup>3</sup>. După cum vedem, narodnicii moldoveni concepeau lupta împotriva religiei și a clerului corupt drept o parte componentă a luptei pentru transformarea societății.

În încheiere menționăm că concepțiile social-politice ale narodnicilor moldoveni reflectau punctul de vedere al țără-

---

<sup>1</sup> *Виктор Крэсеску*. Op. cit., p. 119.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>3</sup> *Виктор Крэсеску*. Op. cit., p. 117-121.

nimii, micii burghezii, muncitorilor meseriași, protestul lor împotriva rămășițelor șerbiei și lupta pentru drepturile democratice. Abordînd critic realitatea social-politică contemporană lor, ei au militat pentru o societate nouă, bazată pe dreptate și libertate. Caracterul utopic și inconsecvent al concepțiilor narodnicilor moldoveni cu privire la căile ce duc spre o astfel de societate nu pot umbri patriotismul lor, ura față de autocrație, față de toate formele de exploatare a omului de către om, consentimentul sincer pentru poporul muncitor, încrederea în forțele creatoare inepuizabile ale lui, dăruirea generoasă în lupta pentru progresul societății – merite pentru care numele lor rămîne înscris în istoria mișcării democratice și a gîndirii social-politice și filozofice.

## FILOZOFIA EUROPEANĂ CONTEMPORANĂ

### § 1. Caracteristici generale ale filozofiei contemporane occidentale

Noțiunea “*filozofia contemporană occidentală*” cuprinde curentele filozofice din perioada sf. sec. XIX – sec. XX, cu excepția filozofiei clasice germane (*Kant, Schelling, Hegel, Feuerbach*). În literatura de specialitate când se vorbește despre filozofia contemporană noțiunea “clasică” este aplicată și la teoriile raționaliste ale sec. XVI–XVIII. În acest context, filozofia contemporană este clasificată ca filozofie postclasică. O asemenea contrapunere subliniază momentul principal ce deosebește acele două feluri de filozofare – clasică și contemporană – atitudinea față de rațiune.

Deoarece filozofia este un produs cultural al uneia sau altei epoci, e logic să menționăm că timpurile sistemelor filozofice clasice au trecut; epoca nouă a necesitat și o nouă concepție despre lume. Prin urmare, pentru a înțelege de ce în filozofia sec. XIX – XX a avut loc o cotitură bruscă în problema rațiunii, e necesar să ne adresăm epocii. În ea, în epocă, găsim, în ultima instanță, justificarea și stimularea noilor concepții, teorii, opinii. Fără a ne adînci în epocă nu vom înțelege de ce anume Schopenhauer, care concura fără succes cu Hegel în primele decenii ale sec. al XIX-lea, devine mult mai popular decît Hegel la sfîrșitul aceluiași secol, determinînd filozofia contemporană occidentală împreună cu S. Kierkegaard și A. Comte.

Filozofia clasică reflectă conceperea lumii de către societatea capitalismului timpuriu și cultura spirituală a acestei

societăți, care s-au constituit negînd orînduirea feudală și ideologia ei. Filozofiei clasice îi era proprie credința în rațiune, care a ocupat locul credinței medievale în atotputernicia religiei. Filozofia clasică a exprimat principala idee a sec. XVI–XVIII: rațiunea e capabilă de a cunoaște lumea, de a îndruma acțiunile omului, de a se întruchipa în relații și organizații sociale. Se înțelege că această idee este însoțită de optimismul social și cognoscibil. Acest optimism nu numai că exprima aspirațiile oamenilor, dar și le dirija. Filozofia clasică favoriza convingerea că știința poate pătrunde în adîncurile lumii fizice, a omului și în metodologia cunoașterii. De aceea sensul măreț al vieții omului era activitatea lui în aranjarea lumii. Se presupunea că omul introduce în lume scopurile sale raționale, dirijează relațiile sociale, natura și propria sa existență.

Un astfel de optimism era explicabil. Societatea capitalistă timpurie era o societate progresistă în comparație cu etapa premergătoare. Mult mai progresiste erau nu numai relațiile de producție și sociale, dar și investigațiile în domeniul naturii și activității omului, în antrenarea unor teorii polare atît cu caracter științific, cît și religios. O asemenea viziune asupra lumii întărea convingerea în posibilitatea rațiunii omului de a ajunge la adevăr. Această atitudine față de rațiune, avînd rădăcini sociale în însăși dezvoltarea capitalismului (cointeresarea în știință și tehnică care sporeau eficacitatea producției) era confirmată și de succesele reale ale științelor. Galilei, Descartes, Spinoza, Leibniz, Newton – de numele lor este legat avîntul științei clasice.

În sec. XVI–XVIII filozofia nu numai că aprecia știința la cel mai înalt grad, ea însăși tindea spre a fi științifică, modul de gîndire concret-științific era potrivit ca model pentru gîndirea filozofică (la Descartes, îndeosebi la Spinoza, stilul matematic al gîndirii determina construcțiile filozofice).

După revoluțiile burgheze optimismul social într-o măsu-

ră oarecare a scăzut și, începînd cu sec. XX, triumful rațiunii dă naștere neliniștii. Raționalismul și previziunea devin trăsăturile principale ale societății, limitînd toate relațiile sociale la cele utilitare. Speranțele legate de ideea armoniei dintre interesele societății și cele individuale suferă eșec. E vorba nu numai despre faptul că libertatea unora se transformă în ne-libertatea altora (din această contradicție se nasc un șir de teorii, de exemplu, marxismul). Dezvoltarea societății scoate la iveală tendința unui mecanism bine reglat: partea și întregul, unde partea este subordonată întregului și există numai funcționînd în întreg și supunîndu-se legilor întregului. Un raționalism total, care nu lasă loc pentru nerațional, intim și lipsit de orice sens pentru om, în afară de speranța de a supraviețui. Împărăția rațiunii, despre care scriau filozofii-raționaliști, practic s-a transformat într-o raționalizare antiumană. În acest context activitatea omului a fost pusă sub semnul întrebării. Știința, însă, ca parte componentă a existenței sociale care deservește procesul de raționalizare și-l supune pe om la o funcționare impersonală, a început să fie concepută ca o schemă moartă. Distrugerea armoniei multășteptate și raționalizarea fără măsură face să apară întrebarea: dar îi posibilă libertatea și distingerea adevărului prin rațiune? Și numai în sfera rațiunii oare e adevărata dimensiune umană și mersul istoric? De acum la mijlocul sec. al XIX-lea pesimismul și nihilismul devin niște trăsături destul de evidente ale conștiinței sociale europene. La nivel de conștiință cotidiană aceste trăsături se reflectă în formă de atitudini și reacții inconștiente, ce la nivel de inteligență devin concepție despre lume și se cizelează într-un rînd de teorii. Aceste teorii erau privite de la început ca caraghioase (*Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard*), iar pe măsură ce trăsăturile negative în dezvoltarea epocii din ce în ce mai mult se evidențiau, devin populare și, începînd cu sfîrșitul sec. al XIX-lea, determină nu numai chipul filozofiei, dar și climatul, cău-

tările epocii. Esența reorientărilor ce au avut loc în conștiința socială la nivel de concepție filozofică s-au exprimat în două tipuri de filozofare: antiscientific (antropologic) și scientific (pozitivist). Ambele tipuri le este comună, în primul rând, o platformă conceptuală, exprimată evident în filozofia antropologică, iar în cea pozitivistă – nu. Situația istorică contemporană este apreciată ca o realitate culturală deosebită, în fața căreia omul trebuie să se dezică de stereotipuri clasice și să elaboreze o poziție proprie. În acest sens față de filozofia precedentă sunt înaintate unele pretenții: ea prea mult se amestecă în alegerea de către individ a orientărilor sale în viață. După părerea reprezentanților orientării filozofice antropologice, alegerea scopului în viață este un lucru foarte intim, personal. Filozofia are sarcina numai de a lămuri natura omului și de a explica structura existenței lui, pentru ca individul să nu aleagă scopuri false. În ceea ce privește orientarea pozitivistă, ea încearcă să tragă hotarul între știință și filozofie, și mai întâi de toate, între știință și ontologia de tip hegelian, mai ales că spre sfârșitul sec. al XIX-lea această filozofie suferă un șir de eșecuri, inclusiv nereușita de a deveni “știința științelor”.

În al doilea rând, ambele orientări filozofice se dezică de ideea progresului. Astfel, Nietzsche leagă progresul cu intensificarea măreției și înlocuiește ideea progresului cu ideea dezvoltării ciclice. Spengler vorbește despre civilizații locale, care se nasc, înfloresc și mor; iar pozitiviștii înlocuiesc noțiunea de *progres* prin noțiunea de *evoluție*.

Orientarea filozofică antiscientifică începe cu lucrările lui A. Schopenhauer și S. Kierkegaard. Patosul negativ în privința științei și tradițiilor filozofiei clasice îi obligă să caute o orientare filozofică specifică, care ar fi avut de-a face nu cu sfera rațiunii, dar cu cea ce are importanță pentru om independent de rațiune. Astfel, în centrul atenției gânditorilor menționați s-au situat stările neraționale ale subiectului: voința,

intuiția, emoțiile.

S-a produs antropologizarea filozofiei, înaintarea pe prim-plan a problemei existenței omului, a sensului acestei existențe. Direcția menționată pretinde la o tratare ontologică specifică a problemei subiectului ce diferă de cea clasică, ca fiind gnoseologică.

Subiectivitatea este înțeleasă ca o realitate deosebită, care există independent de norma socială obiectivă, de reglementare. Mai mult decât atât, pe prim-plan este înaintată realitatea “intimă” a persoanei. Stilul antropologic de filozofare pierde interesul față de activitatea social orientată, însă nu față de însăși ideea activității omului. Dar activitatea este înțeleasă ca avînd un caracter absolut liber și spontan. Aceasta este existența omului ca subiect. Omul există ca subiect dacă se determină liber interior și-și susține existența cu propriile eforturi conștiente. Dacă acest lucru lipsește, atunci lipsește și o realitate umană deosebită, care introduce sens în această lume. Atunci existența omului prin nimic nu se deosebește de existența lumii înconjurătoare, lipsită de sens, impersonală.

Filozofia lui Schopenhauer servește drept bază a unui alt curent – “filozofia vieții”: *F. Nietzsche, A. Bergson, W. Dilthey, O. Spengler, Z. Freud*. În sec. al XX-lea problema omului este discutată activ în filozofia existenței, care era influențată de filozofia vieții, ideile lui S. Kierkegaard și învățătura fenomenologică a lui E. Husserl, care privea conștiința omului ca o realitate ce are o structură deosebită.

Pășind pe calea antropologizării, filozofia occidentală nu putea să nu detecte tendința care în literatură a fost numită convențional “comunologică”. Sfera relațiilor umane a fost reliefată ca o realitate semnificativă pentru individ nu numai din cauza că determină opiniile lui politice, morale, religioase, științifice, dar și pentru că este unicul criteriu în aprecierea adevăratului lor conținut.

Trecerea de la “subiectul gnoseologic” la “subiectul colectiv” devine una dintre cele mai caracteristice trăsături ale acestui tip de filozofare și se manifestă mai mult sau mai puțin în diferite curente: “inconștientul colectiv”, la care aderează școala de la Frankfurt, “formele simbolice” – la A. Cassirer ș.a. Această tendință se manifestă pe deplin într-un curent ultramodern – hermeneutica, a cărui obiect de studiu devine talmăcirea culturii și limbii în sfera istoriei și comunicării.

Ca o reacție deosebită la raționalismul clasic s-a constituit filozofia de tip științific. S-a format la sfârșitul sec. al XIX-lea – începutul sec. al XX-lea. Începutul îl are în pozitivismul lui A. Comte, G. St. Mill și O. Spenser. La hotarul sec. XIX–XX apare a doua formă a pozitivismului – “filozofia experienței pure” (R. Avenarius) și “teoria biologică-economică a cunoașterii” (E. Mach), în care sunt interpretate noile descoperiri în cadrul științelor naturii. În anii ‘30 ai sec. XX se constituie a treia formă a pozitivismului – neopozitivismul, ultima formă devenind “raționalismul critic”, sau post-pozitivismul răspândit pe larg în anii ‘60-80 ai sec. al XX-lea în SUA, Germania, M. Britanie.

Filozofia pozitivistă este orientată către problemele gnoseologice și reflectă necesitatea firească de a concepe realizările științifice, necesitate care se manifestă destul de acut în legătură cu revoluția științifică de la sfârșitul sec. al XIX-lea – începutul sec. al XX-lea și înlocuirea vechiului tablou al lumii cu altul nou, bazat pe teoria relativității. În filozofia pozitivistă apare un spirit nou de orientare în problema rațiunii: ea încearcă să introducă în sistemul de categorii, în afară de noțiunile clasice “adevărat”, “falsitate”, așa noțiuni ca “problematic”, “verosimil” și chiar vorbește despre caracterul subiectiv-personal al semnificațiilor și cuvintelor.

Așadar, începînd cu sec. al XIX-lea observăm în filozofia occidentală două tipuri principale: *antiscentific* și *științific*.



Cercetătorii disting și un al treilea tip – *religios*, care ca tip nu este specific numai sec. XIX-XX, fiind tradițional gândirii filozofice din toate timpurile. În perioada desemnată acest tip de filozofie își are specificul său, reflectând schimbările în viața economică și culturală a societății. Filozofia religioasă contemporană cuprinde următoarele curente: “teoria crizei”, personalismul, neoscolastica ș.a. Desigur, motive religioase urmărim și în unele teorii ce nu sunt pur religioase. Dar chestiunile cu caracter religios devin obiect de cercetare anume în curentele filozofice sus-numite.

Tipologia prezentată nu-i pe deplin satisfăcătoare. Într-o măsură oarecare ea simplifică tabloul real și în același timp nu ne permite să înscriem în cadrul ei fără exagerări așa curente ca pragmatismul, fenomenologia, hermeneutica. De exemplu, neocantianismul continue tradiția clasică, într-un fel sau altul același lucru se întâmplă cu marxismul și pragmatismul.

Și totuși, tipologia dată înlesnește orientarea în varietatea școlilor și concepțiilor ce au îmbogățit filozofia mondială cu idei, metode și cercetări rodnice.

## § 2. La începuturile orientării antropologice

Primul reprezentant al orientării antropologice poate fi socotit *A. Schopenhauer*. Deși viziunea lui S. Kierkegaard asupra problemei existenței omului s-a constituit puțin mai înainte, anume Schopenhauer a influențat apariția primei orientări postclasice în filozofia occidentală contemporană – “filozofia vieții”. Ideile lui S. Kierkegaard au fost folosite mai târziu; împreună cu învățătura fenomenologică a lui Huseerl ele au fundamentat al doilea curent antropologic constituit de acum în sec. al XX-lea – *existențialismul*.

\* \* \*

**A. Schopenhauer.** Cu lucrările filozofului german Artur Schopenhauer (1788-1860) Europa a făcut cunoștință la începutul sec. al XIX-lea. Opera principală a lui A. Schopenhauer “Lumea ca o voință și reprezentare” a văzut lumina tiparului în 1818 și a fost apreciată de contemporani cu întârziere. Schopenhauer a elucidat și a generalizat unele momente prin care a vestit noi timpuri – este vorba despre atitudinea negativă și critică față de toate formele activității sociale, raționalismul clasic, progresul social și cultural. O astfel de negație a devenit un element al conștiinței sociale mai târziu, de aceea Schopenhauer nu a avut adepți, ei au apărut printre reprezentanții “filozofiei vieții”, existențialismului, în literatură și arta modernismului. Astăzi e imposibil să ne imaginăm cultura occidentală fără învățătura lui Schopenhauer.

Acest fenomen se explică prin faptul că creația lui filozofică urmează o logică specifică, care caracterizează unele aspecte ale viziunii lumii în sec. XIX și XX și propune o orientare deosebită, sensul căreia să încercăm să-l înțelegem.

**Metafizica voinței.** Conștiința noastră este limitată, influențată de iluziile filozofiei clasice și privește cu optimism în viitor. În realitate, însă, soarta omului și scopurile lui sunt ascunse de conștiința individului. De aceea Schopenhauer consideră că sarcina filozofiei sale constă în a-i explica individului care este adevăratul mers al lucrurilor și în corespundere cu acest adevăr a-i indica omului noile orientări în viață.

Soluționarea acestei probleme Schopenhauer o leagă de transformarea într-un plan etico-ontologic a teoriei lui Kant despre divizarea lumii în lumea lucrurilor în sine și lumea fenomenelor. După părerea filozofului, Kant a efectuat un lucru mareț când a împărțit lumea ca lucru în sine în afara schemelor și legilor cunoașterii, și lumea ca fenomen, adică dată în condițiile activității cognoscibile. Expunându-și prop-

ria opinie pe marginea acestei probleme, Schopenhauer scrie: “Eu, din partea mea, după ce am înțeles expresia lui Kant, am înlocuit cuvântul “fenomen” cu termenul “reprezentare”. “Lucrul în sine” al lui Kant uneori “scliffește” din negura cu care filozofia l-a înconjurat și imediat apare ca o voință”. Dar dacă Kant se mărginește la o descriere a fenomenului, Schopenhauer socoate că filozofia poate și trebuie să se apropie de esența ascunsă a lumii. Numai în așa caz ea va putea să detroneze iluziile de care sunt molipsiți oamenii.

Voința, fiind esența lumii, pătrunde în tot și cel mai evident – în om, fiind ultima esență a tuturor acțiunilor lui și a însăși existenței, care constă în năzuința de a trăi.

Voința este identică instinctului vieții. Ca instinct pur voința nu este motivată și nu este orientată spre anumite scopuri. Sarcina ei este de a deveni, a se confirma în diferite forme în veșnicul mers al vieții. Aspirația voinței, izvorul lăuntric al pornirilor omului este inconștient, nerațional. Mai mult decât atât: voința spre viață este o nebunie, de care-i cuprins tot cei viu și sub influența căreia oamenii din toate puterile tind spre ceea ce nu are nici un preț. Dar setea de viață, care se personifică în diferite forme (plantă sau om), pînă la urmă este inutilă, fiindcă mai devreme sau mai târziu totul moare. Noi nu putem aplica voinței scheme raționale, noțiunile “scop”, “sens”. Tot ce există este amăgitor: nici o obiectivare nu este scopul voinței, ci numai o verigă în lanțul infinit al devenirii. Voința întruchipată este un miraj, un vis, o himeră. Închipuirile create de ea sunt efemere. Născute din cauza unei întîmplări nebune, fiecare trece repede pentru a oferi loc alteia. Viața omului, ca și întreaga existență, este un joc al nebuliei. Voința capricioasă se obiectivează pentru un moment în individ, pentru ca apoi să-l supună morții. Existența este marcată prin veșnica devenire, curgere, nimicire.

Lumea și obiectele niciodată nu vor deveni, nu vor procura esență, stabilitatea și întotdeauna vor semăna cu un vis. Acest vis lipsit de logica rațiunii, trecutului și viitorului îl visează voința. Real este numai prezentul, dar numai ca un moment scurt, ca un “popas” al existenței.

Introducînd noțiunile “voință” și “reprezentare”, Schopenhauer vrea să releveze măreața dramă cosmică, în care totul este unit prin instinctul vieții și cu partea opusă – instinctul morții. Natura ca întruchipare a voinței pune începutul multor forme vii, una dintre care este omul. El se închipuie pe sine liber atunci cînd în realitate realizează tendința voinței de a exista veșnic. Numai voința este liberă și absolută. Dar mersul adevărat al lucrurilor este ascuns după semnele, obiectivările existenței. Iluzia libertății se naște în om cînd el concepe natura, scopurile sale conștiente, pe care le realizează. Dar însăși conștiința, consideră Schopenhauer, este tot o obiectivitate a voinței universale.

Rațiunea omului se suprastructurează voinței și, ca toate celelalte forme ale ei, se află sub control și o deservește. Ce ar face omul, ce ar gîndi el – totul este dirijat de voință. Conștiința schimbă ceva în viața individului, o deosebește de existența plantelor și animalelor, dar să schimbe puterea oarbă a tumultului vieții nu poate. Prezicerile rațiunii referitor la viață sunt a priori oarbe. Pînă acum, spunea Schopenhauer, omeniirea, necunoscînd esența vieții, se află în mrejele iluziilor, ca apoi să rămînă uimită de năruirea speranțelor. Acest lucru se întîmplă din cauza că între aspirațiile morale și raționale ale omului și acele consecințe ale dorințelor lui, care se relevă în viitor, se află o contradicție irezolvabilă, sursa metafizică a căreia este voința. Ea face scopurile oamenilor irealizabile, impulsurile – zadarnice.

În iraționalitatea acestei legi universale se conține cauza

răului universal, suferinței totale și falsitatea valorilor. Cunoașterea legii universale înlătură iluziile: orice valori sunt “reprezentări” – forme ale obiectivării voinței, deci niște aparențe amăgitoare, care au cu totul alt sens. Spiritul creator nu este liber ontologic și de aceea Schopenhauer încearcă să demaște, să desimbolizeze valorile.

***Desimbolizarea valorilor și pesimismul.*** Mijlocul prin care Schopenhauer distruge sistemul valorilor este pesimismul. Filozoful demască principalele iluzii ale fericirii omului: plăcerile, știința, arta, dragostea, ideea progresului și idealul omului.

Plăcerile sunt privite ca o uitare temporară a suferințelor și au ca izvor necesitățile individului. Scurta clipă a desfătării este inevitabil negată de noi necesități și dorințe. Viața omului oscilează, asemenea unui pendul, între dorințele mereu altele, mereu neîmplinite și imensa plictiseală sau chinuitorul dezgust de a trăi. Existența este voință, voința este dorință, iar dorința este neplăcere, căci presupune lipsă. Satisfacerea dorinței aduce o plăcere trecătoare, de aceea nu ne rămîne decît să dorim din nou, deci să suferim, sau să nu mai dorim și să cădem pradă plăcerii.

Așa valori ca știința și arta de asemenea nu sunt în stare să-l elibereze pe om. Știința nu-i poate explica cum să existe el în lumea determinată de întîmplarea absurdă, deși geniul rațiunii foarte des reușește în proiectarea sensului uman.

O liniște trecătoare, urmată de o trezire și mai dureroasă, aflăm în contemplarea frumosului. În contemplarea artistică, care, din nefericire, e vremelnică, suntem senini, fiindcă prin ea devenim inteligentă – liberă de tirania voinței de a trăi și de a se perpetua.

Izvorul celor mai mari suferințe este dragostea. Dragostea este cea mai intimă, directă expresie a esenței doritoare a

lumii. Dacă toate celelalte plăceri îl leagă pe om de viață, dragostea deservește viața. În iubire voința de a trăi se manifestă ca o iscusită continuare a neamului omenesc. Prin dragoste voința realizează procesul nesfârșit de obiectivizare. Prin intermediul sexului frumos, care reacționează fin la instinctul vieții, voința spiritualizează iubirea, creează o iluzie a fericirii. Bărbatul crede că va fi fericit numai cu femeia iubită, și suferă dacă nu-și poate realiza scopul. Dar ce-l așteaptă pe dînsul? Plictiseala, ca o dovadă că iubirea este o cursă, aranjată de voință pentru a se continua în alte generații. Dragostea este o falsitate fiziologică, iar omul – întruchiparea atracției sexuale, deoarece apare ca rezultat al acestei atracții și ea este dorința tuturor dorințelor lui. În așa fel, ne spune nouă marele Acuzator al vieții, orice bucurie este trecătoare și șubredă, orice acțiune este o minciună. Omul este sfîșiat în această viață între suferință și plictiseală. Încercările de a introduce în viață un sens sunt sortite la eșec.

Pesimismul filozofiei lui Schopenhauer își va găsi continuare în sec. al XX-lea, cînd se va accentua finalitatea și vulnerabilitatea ființei omenesti ce trăiește într-o lume absurdă, și de aceea tragică (Ionesco, Bekket, Kafka, Sartre etc.). Schopenhauer susține că nici întreruperea vieții nu înseamnă eliberare. Moartea nu întrerupe veșnica devenire. Ea îl nimicește pe individ, pentru voință moartea cuiva îi numai un vis. Dispare numai ceea ce constituie lanțul cauzal al evenimentelor – stările și formele. Acest proces este socotit de marele filozof un fel de metempsihoză – veșnică renaștere a esenței omului și a tuturor formelor vieții. Veșnica reîntruchipare a voinței demonstrează că chiar și sinuciderea, de parte de a fi o negare a voinței, este numai o afirmare printr-un gest suprem de deznădejde și de dezarmare, dar nicidecum nu biruie “veșnica întoarcere a voinței”.

Viața repetă iar și iar cercul suferințelor. Sub acest unghi de vedere și ideea progresului este inutilă. Voința îi impune omului deciziile sale, făcându-l astfel să creadă că acțiunile lui introduc în lume un sens oarecare. Dar nimic nu se schimbă în esența veșnică a lumii. De aceea, spune Schopenhauer, omul este sortit la tragedie, tragedie, căreia îi lipsește măreția, deci – la farsă.

**Sarcinile filozofiei și etica libertății.** Schopenhauer este ferm convins că filozofia, determinînd esența lumii, deci și inutilitatea eforturilor noastre, își va schimba exteriorul și se va depărta de știință și rațiune pentru a înțelege suflul inconștient al vieții. Voința este dată omului din interior și pentru a pătrunde în ea este nevoie de o cunoaștere intuitivă, ca în vis, a vieții. Atunci omul va fi orientat spre lumea internă – lume a pornirilor inconștiente și a pasiunilor instinctive și în această lume se va găsi pe sine ca un început liber, deci etic. Individul va încerca să aprecieze libertatea, pasiunile și acțiunile sale dintr-un alt punct de vedere. Formulînd această sarcină a filozofiei sale, Schopenhauer avansează în prim-plan învățătura sa despre voință, calea practică a eliberării propusă de înțelepții orientali – nirvana.

Omul, care a înțeles că viața este lipsită de sens și de aceea își dorește libertatea, se pronunță împotriva voinței iraționale și tinde spre nirvană. Viața nu face să fie trăită. Dar e puțin ca cineva să nu-și trăiască viața. E important de a nu permite ca aspirațiile zadarnice să-și parcurgă calea în orice individ, specie. Și dacă moartea este un vis pentru voință, atunci unica posibilitate de a te elibera ar fi nimicirea voinței însăși, a dorinței de a trăi. Numai în starea unei totale inexistențe va dispărea pentru totdeauna izvorul răului, absurdul.

Atingerea stării de inexistență este o acțiune de natură fizico-morală. Ea presupune o înăbușire a funcțiilor vitale și o rupere în lanțul schimbului de generații. Stingerea lentă a vie-

ții, spre deosebire de actul suicidal, nu întrerupe viața, ci o înăbușă, iar mai târziu înlătură orice dorințe, deci și rădăcina vieții. Pentru ca să-și dorească o astfel de stare, omul trebuie să înțeleagă că existența tuturor, nu numai a lui, este lipsită de sens. O astfel de înțelegere presupune compasiune. Schopenhauer consideră că compasiunea are ca scop dezicerea de la eu-l propriu și nimicirea dorințelor proprii în fața suferinței totale.

Asceza, compasiunea duc la nirvană – o stare când existența se transformă în non existență. Această stare poate fi atinsă nu numai de oameni, dar și de toate formele vieții, atunci când toți vor porni pe calea propriei negari, strivind cea mai strălucitoare exprimare a voinței.

Schopenhauer, afirmând că obiectivizarea voinței prezintă tragedia existenței noastre, ne propune o înstrăinare totală de la viață. Activitatea omului în lume este absurdă, deoarece este lipsită de libertate și este iluzorie. Filozoful nu ne propune un refugiu în lumea spirituală, considerând că este imposibilă compensarea sensului vieții prin creația spirituală. Orice act, în afară de oprimarea dorințelor, deservește voința.

Dar în același timp voința, pe care omul o descoperă în sine, este unica libertate posibilă. Ea trebuie dirijată, îndreptată împotriva răului mondial. Deci Schopenhauer mizează pe așa un nivel de libertate internă, care va putea opune răului și distrugerii lumii o și mai mare distrugere – inexistența.

Inexistența în filozofia lui Schopenhauer este o strategie de apărare care contrapune lumii lipsite de sens un principiu al negării totale. De pe poziții sociale divizarea lumii în voință și reprezentare este o încercare de a înțelege cauza care deformează scopurile reale ale subiectului în activitatea lui practică. Absolutizând neautenticitatea lumii externe, ca fiind cauzată de esența metafizică a lumii, Schopenhauer transformă atitudinea negativă față de starea lucrurilor într-o



negație tot atît de metafizică.

Filozofia și cultura occidentală de mai tîrziu nu va mai risca să condamne realitatea în maniera lui Schopenhauer. Dar tema filozofiei lui despre incompatibilitatea dorințelor și tendințelor individului și cele ale societății devin motivul cel mai frecvent în filozofia antropologică, în care libertatea va fi înțeleasă ca principiu al negării regulii externe. Și primul pas în această direcție îl va face F. Nietzsche.

### **§ 3. Filozofia științei**

Filozofia științei, ca domeniu al cercetărilor filozofice, analizează de pe poziții metodologice și conceptuale legătura reciprocă și interdependența cunoștințelor filozofice și științifice. Principalele probleme ce se elaborează în cadrul filozofiei științei sunt: a) evidențierea științei ca un sistem deosebit de cunoștințe și activități; b) studierea corelării dintre filozofie și știință, scopul căreia este căutarea unei baze adevărate a cunoașterii științifice; c) cercetarea structurilor logice ale științei, ale metodologiei științei, avînd la bază un sistem de principii ce reglează direcția și determină scopurile căutării științifice; d) studierea influenței reciproce a științei și a societății; e) integrarea științelor matematice, a științelor naturii, a celor tehnice și sociale; f) studierea legilor dezvoltării și funcționării științei înșăși, apărută din necesitatea dirijării raționale și dezvoltării cercetărilor științifice.

Filozofia științei în decurs de multe decenii a fost elaborată și dezvoltată de așa curente, cum sunt: pozitivismul și neopozitivismul, postpozitivismul, neoraționalismul, de alte curente ce propuneau programele lor proprii de fundamentare și analiza a cunoștințelor științifice.

În cele ce urmează vom analiza diferite variante ale po-

zitivismului, școli ale postpozitivismului, curente neoraționaliste privind abordarea legăturii reciproce dintre filozofie și știință, filozofie și științele naturii, în particular.

### **3.1. Pozitivismul și neopozitivismul**

Pozitivismul a apărut în anii '30 – 50 ai secolului al XIX-lea din necesitatea distrugerii tablourilor lumii vechi, dogmatizate, ce frâneau dezvoltarea progresivă a cercetărilor științifice, devenind un obstacol în calea înlăturării de către cercetătorii naturii a reprezentărilor contemplative cu privire la cunoaștere ca bază metodologică a cercetărilor natural-științifice și din necesitatea căutării a noi baze metodologice a cercetărilor științifice. Aceasta a necesitat trecerea la filozofia pozitivistă a științei. Dezvoltând tradițiile conceptului lui I. Kant și D. Hume cu privire la incognoscibilitatea lumii, pozitivismul declară că știința nu este în stare să pătrundă în esența fenomenelor, ea poate numai să le descrie și să le sistematizeze, cerînd negarea întregii filozofii precedente, pretinzînd la interpretarea extrafilozofică a științei. Pozitivismul a înaintat teza că cunoștințe adevărate, “pozitive” despre realitatea înconjurătoare “pot fi obținute numai ca rezultat al studierii anumitor științe, datelor particulare, sau al îmbinării lor sintetice” și că filozofia nu are ca obiect de cercetare un anumit domeniu al realității.

În dezvoltarea pozitivismului putem deosebi trei etape: “primul” pozitivism – *pozitivismul cu elemente de materialism* (A. Comte, H. Spencer), “cel de-al doilea” pozitivism – *machismul* (E. Mach, R. Avenarius) și “cel de-al treilea” pozitivism – *neopozitivismul* (R. Carnap, B. Russell, L. Wittgenstein ș.a.).

**a) A. Comte**, ca reprezentant de vază al “primului” pozitivism, ca fondator al pozitivismului în genere, a menționat că filozofia, spre deosebire de științele reale, se ocupă cu cercetarea concluziilor generale ale științelor naturale și sociale.

Însă opinia lui A. Comte despre obiectul filozofiei e contradictorie: el ba recunoaște, ba neagă prezența pentru filozofie a obiectului său de cercetare, deosebit de obiectul științelor particulare. Cercetînd filozofia numai ca buletin de generalizare a rezultatelor căpătate de științele reale, el neagă existența pentru filozofie a unui obiect deosebit de cunoaștere. Însă susținînd că nici o știință particulară nu poate ieși dincolo de limitele domeniilor sale proprii, acest domeniu rămînînd filozofiei, el susține prin aceasta existența unei sfere deosebite de cercetare pentru filozofie.

A. Comte încearcă să fundamenteze conceptul său prin așa-numita “lege a trei stadii” ce determină etapele, pe care le trece omenirea în tendința sa de a cunoaște realitatea obiectivă: etapa teologică, metafizică și pozitivă. Dacă la etapa teologică a dezvoltării sale spirituale omul tinde să explice toate fenomenele prin participarea forțelor supranaturale, ale lui Dumnezeu și ale spiritelor, iar gîndirea lui domină imaginația omului, apoi la etapa metafizică, odată cu creșterea rolului rațiunii, omul tinde să capete cunoștințe absolute despre lume, admite asemenea esențe primare, cum sunt apa, aerul ș.a., ce parcă se ascund în spatele a tot ce noi percepem prin experiență. La etapa “pozitivă” sau științifică, afirmă filozoful, intră în vigoare legea supunerii imaginării observației, omul cunoaște legile naturii și ale societății, face posibilă previziunea viitoarelor acțiuni.

Înțelegînd prin cunoștințe științifice cunoștințele empirice, considerînd că experiența poate fi extinsă fără limită, A. Comte afirmă că în procesul cunoașterii nu pot fi căpătate cunoștințe absolute și apreciază știința ca istorie a cunoașterii de către om a lumii. A. Comte afirmă că “în starea pozitivă spiritul omenesc înțelege imposibilitatea căpătării cunoștințelor absolute, renunță la cercetarea originii și a predestinației lumii existente, precum și la cunoașterea cauzelor interne ale

fenomenelor și tinde, combinând just sugestiile și observările, spre cunoașterea adevăratelor fapte ale fenomenelor, adică ale neschimbatei relații de consecutivitate și asemănare”<sup>1</sup>.

Vorbind despre faptul că pot fi cunoscute numai fenomenele, numai ceea ce primim în senzații, filozoful afirmă că cunoștințele științifice sunt în prealabil descriptive, că omul cunoaște numai fenomenele, dar nu esența lor, că este imposibil de a delimita momentul obiectiv de cel subiectiv în cunoaștere.

Clasificarea științelor în următoarea consecutivitate: matematica, astronomia, fizica, chimia, fiziologia, fizica socială (sociologia), morala, filozoful o face în funcție de obiectul, de caracterul și conținutul lor, bazându-se pe principiile ascensiunii de la simplu la compus, de la abstract la concret, de la vechi la nou. Situînd sociologia mai presus de fiziologie, biologie, A. Comte cercetează viața socială sub aspectul corelației biologice dintre organism și mediu; societatea ca organism social o cercetează analogic celui biologic. Socoate că perfecționarea morală determină în ultima instanță progresul material și “intelectual”.

Conceptul lui A. Comte cu privire la trei etape ale dezvoltării omenirii conține în el ideea că forța motrice hotărîtoare a progresului social e progresul cunoștințelor, ce constă în trecerea de la reprezentări religioase despre esențe supranaturale la noțiunea abstractă despre natură și de la ea – la știința “pozitivă”.

Un alt reprezentant de vază al “primului” pozitivism, **H. Spencer**, afirmă că filozofia are același domeniu de cercetare, ca și știința, dar, spre deosebire de știință, filozofia prezintă completamente (și nu parțial) cunoștințe unificate<sup>2</sup>. Încercînd să împace religia și știința, H. Spencer afirmă că ști-

---

<sup>1</sup> *Конт О.* Курс позитивной философии. - СПб, 1900, т. I, р. 4.

<sup>2</sup> См.: *Спенсер Г.* Основные начала. /Под ред. Н. А. Рубакина. - СПб, 1899, р. 76.

ința, ca și religia, nu poate cunoaște forțele ce stau la baza Universului. Și fiindcă, afirmă el, noi nu ne putem imagina spațiul și timpul infinit, nu putem avea nici noțiune de infinit. Problemele nerezolvate pe timpul acela (de exemplu, natura greutateii etc.) filozoful le numea absolut neinteligibile. El afirma că omul cunoaște numai fenomenele conștiinței. Realitatea el o înțelege ca stabilitate în conștiință, iar adevărul – ca o coeziune dintre reprezentările vii (“impresii”) și cele slabe (“idei”).

Clasificînd științele în abstracte (logica, matematica), abstract–concrete (mecanica, fizica, chimia ș.a.) și concrete (astrologia, geologia, biologia, psihologia, sociologia ș.a.), Spencer raportează aceste științe la sfera cunoscutului, cercetîndu-le ca manifestări ale unei forțe absolute imprevizibile, apără realismul bunului simț, vorbește despre existența obiectivă a lumii înconjurătoare. Pe baza principiilor indestructibilității forței și a statorniciei mișcării, H. Spencer formulează legea evoluției, concepția evoluționismului plat. El înțelege evoluția nu ca apariție a ceva calitativ nou, ci ca o regrupare lentă a materialului avut la dispoziție, ca trecere de la simplu la compus, de la omogen la neomogen. Societatea o aseamănă cu un corp viu, extinde asupra societății principiul luptei pentru existență.

Dar în această concepție nu sunt evidențiate forțele motrice ale dezvoltării, ea are caracter metafizic.

**b)** “Cel de-al doilea” pozitivism (*E. Mach, R. Avenarius* ș.a.) tindea să elimine elementele materialiste, admise de “primul” pozitivism, să introducă idealismul subiectiv și agnosticismul în însăși clădirea științei. Reprezentanții acestui pozitivism în mod diferit vedeau și sarcinile filozofiei. Dacă “primii” pozitivisti considerau că sarcina filozofiei constă în construirea unui “sistem” sintetic ce întruchipează concluziile generale ale tuturor științelor, apoi machiștii o vedeau în crearea “teoriei cunoașterii științifice”. Dar și unii, și alții năzuiau să elibereze știința de importanța ei conceptuală, să dovedeas-

că că științei îi este străină întreaga problematică filozofică. *Mach*, de exemplu, respingea mecanicismul, critica teoriile mecaniciste, pentru că principiul contemplativității era aplicat insuficient de consecutiv, aprecia activitatea sa ca o “curățire filozofică a metodologiei natural-științifice”, tindea să excludă din științele naturii vechea filozofie, fără a introduce alta nouă, tindea să lichideze filozofia în genere.

Însăși teoria lui Mach cu privire la elementele lumii prezintă o ontologie subiectiv-idealistică, avînd la bază învățătura despre elementele “naturale”, adică nici fizice și nici psihice. La aceste elemente el reduce tot conținutul lumii cercetată ca obiect al cunoașterii. Considerînd că lumea constă din “elemente”-senzații, că anume complexele de “elemente”-senzații formează corpurile, Mach neagă legitimitatea problemei fundamentale a filozofiei, contradicția dintre materialism și idealism, vorbește despre o “a treia linie” în filozofie, situată mai presus de ele. Numind corpurile ca simboluri logice ale acestor complexe de senzații, Mach afirmă că atomul, molecula etc. prezintă nu realități obiective, ci numai simboluri pentru descrierea economică a senzațiilor.

Mach afirmă că “scopul cercetărilor fizice constă în stabilirea dependenței trăirilor noastre senzoriale una de alta, dar noțiunile și teoriile fizice prezintă numai mijloace pentru atingerea acestor scopuri – mijloace temporale, de care noi ne folosim sub forma economiei gândirii”<sup>1</sup>.

O anumită renunțare la încercarea de a rezolva problema corelației dintre subiect și obiect este și teza lui Avenarius despre coordonarea principală dintre subiect și obiect.

Machiștii înaintează și problema analizei “experienței senzoriale”, dezvoltă “teoria biologică-economică a cunoașterii”, acordă prioritate concepțiilor științifice care descriu

---

<sup>1</sup> *Мач Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психологическому. – М., 1907, p. 13 – 14.

mai simplu materialul de bază al cunoștințelor științifice, acestea fiind considerate senzațiile. El afirmă că noțiunile și legile științifice sunt elaborate nu pentru reflectarea realității, ci pentru satisfacerea cerințelor subiectului cunoașterii, că legile naturii sunt generate de cerința psihologică omenească, sunt produse ale spiritului uman. Însăși deosebirea dintre noțiune și senzații e socotită de ei, în fond, cantitativă, și nu calitativă, ei privesc noțiunea ca un anumit fel de legături dintre elementele senzoriale.

Dar orientarea machiștilor spre analiza teoriilor fenomenologice, descriptive venea în contradicție cu tendințele principale ale dezvoltării științelor naturale din secolul al XX-lea. Dezvoltarea de mai departe a științei în sec. al XX-lea, legată de renunțarea la modelele contemplative de cunoaștere, a dus la faptul că “cel de-al doilea” pozitivism și-a pierdut relativ repede influența atât în știință, cât și în filozofie.

c) “Cel de-al treilea” pozitivism, neopozitivismul, apărut în anii ‘20 ai secolului al XX-lea, spre deosebire de machism, afirmă că toate sferile de cercetare aparțin științelor particulare, dar filozofia poate determina numai forma cunoștințelor căpătate, de exemplu, logico-sintactică sau lingvistică. Filozofia e cercetată nu ca știință, ci ca fel de activitate, scopul căreia este clarificarea logică a gândurilor sau a sensului propozițiilor limbii, filozofia fiind redusă doar la aceste feluri de activități. Deosebim două variante ale neopozitivismului: **logic** (*M. Schlick, R. Carnap, B. Russell, L. Wittgenstein – timpuriu* (până la anii 30 – 40) ș.a.) și **lingvistic** (*L. Wittgenstein – înaintat* (după anii 30 – 40) ș.a.).

Neopozitivisti logici, spre deosebire de machiști, care apărau “teoria biologică-economică a cunoașterii” și vedeau în știință, în fond, o metodă de sistematizare a senzațiilor (“elementelor”), cercetau cunoașterea științifică ca o construcție logică, formată pe baza conținuturilor senzoriale, afirmau că ex-

presiiile științifice au o interpretare empirică, iar tezele logicii și matematicii – un caracter apriorico-analitic. B. Russell, de exemplu, susține că filozofia se ocupă de analiza posibilităților construcției logice a lumii din “date senzoriale” prin mijloacele logicii matematice. El vorbește despre sarcina “de a găsi în lumea fizică sau de a construi din materiale fizice spațiul unuia din tipuri enumerate prin analiza logică a geometriei”<sup>1</sup>, consideră că datele senzoriale sunt nu esențe spirituale, ci constituente ale obiectului fizicii, cercetează atât obiectul material, cât și pe cel spiritual ca pe niște construcții logice. Russell afirmă că cunoștințele noastre despre lume sunt primite de la științele empirice, particulare, că filozofia nu poate crea nici un tablou al lumii, că ea nu este o știință de conținut, ci o activitate ce constă în clarificarea logică a gândurilor, în construirea modelelor ideale logice de raționamente cumpătate.

În tratatul său logico-filozofic *L. Wittgenstein* afirmă că scopul filozofiei este clarificarea logică a gândurilor, dar metoda justă a filozofiei este aceea prin care nu se vorbește despre nimic afară de aceea ce poate fi spus<sup>2</sup>. Dar A. D. Ayer, vorbind despre cunoașterea lumii, afirmă că “filozoful nu se interesează nemijlocit de proprietățile fizice ale lucrurilor. El are de-a face numai cu modul în care noi vorbim despre ele”<sup>3</sup>.

Neopozitiviștii logici înaintează principiul verificării, teza despre reducerea conținutului afirmațiilor teoretice la constatarea “datelor” empirice, experimentale, afirmă că tezele logice și matematice nu au conținut. Ei recunosc existența a două feluri diferite de cunoștințe științifice: *factuale*, sau empirice și *formale*, logico-matematice. Dar pentru a clarifica dacă propozițiile exprimă ceva despre fapte, trebuie să le supunem verificării, să clarificăm dacă e veridică sau nu propo-

---

<sup>1</sup> *Russell B.* *Misticism and logic.* - London, 1932, p. 116.

<sup>2</sup> *Vezi: Витгенштейн Л.* *Логико – философский трактат.* – М., 1958, p. 156.

<sup>3</sup> *Ayer A.* *Language Truth and Logic.* – London, 1951, p. 57.



ziția dată. Ei consideră că principiul verificării corespunde cerințelor valorilor științifice stricte, și-i îndreptat împotriva metafizicii (filozofiei) speculative neargumentate. Neopozitiviștii logici își văd misiunea lor în a separa propozițiile cu sens de la acelea, care, din punct de vedere științific, sunt lipsite de sens, în a “curăța” știința de propozițiile lipsite de sens. Propozițiile științei, socot ei, se raportează numai la date senzoriale, la senzațiile subiectului și au importanță numai pentru subiectul dat în timpul când el le încearcă.

Absolutizînd activitatea gnoseologică a subiectului, rupînd formalismul matematic de baza fizică primă a lumii, **R. Carnap** conchide că în fizică sunt posibile orice structuri geometrice, și cel mai bine e să fie acceptată “forma limbii, de care se folosește majoritatea fizicienilor”<sup>1</sup>. Dar apărînd caracterul nedefinit al noțiunilor fizice, gînditorul neagă și adevărul obiectiv, luînd în calitate de criteriu al adevărului forma de organizare a experienței umane. Pentru a le da acestor propoziții caracter intersubiectiv, neopozitiviștii logici au propus în continuare doctrina “fizicalismului”, ce conține în ea necesitatea de a exprima propozițiile științei în “limba fizicalistă”, în termenii evenimentelor fizice, dar nu ai stărilor psihice, avînd în vedere, în primul rînd, numai schimbarea limbii, dar nu și interpretarea materialistă a propozițiilor. Ulterior ei au renunțat și de la ideea comparării propozițiilor cu faptele, cerînd compararea lor numai cu propozițiile, dar selectarea propozițiilor să fie efectuată pe baza înțelegerii dintre savanții competenți.

Numind “metafizică” problema referitoare la natura obiectivă a fenomenelor, percepute în experiență, ei îndreaptă filozofia lor împotriva materialismului. În procesul verificării, propozițiile se compară nu cu lumea înconjurătoare, dar cu “datele” senzațiilor sau ale trăirilor interioare.

Dar și însuși principiul verificării se cere eliminat din

---

<sup>1</sup> *Карнап Р. Философские основания физики.* – М., 1971, р. 156 – 157.

știință, fiindcă el nu poate fi raportat nici la propoziții logico-matematice, nici la cele empirice, practic nu pot fi verificate **toate** obiectele și fenomenele. Principiul verificării mai târziu a fost atenuat, actuala verificare fiind înlocuită prin confirmarea empirică parțială.

Teoria științifică ei o privesc ca o construcție logică, bazată pe date senzoriale, pe declarații despre fapte alese arbitrar. Regulile, axiomele și principiile fundamentale pentru sistemul dat sunt, în opinia neopozitiviștilor logici, alese arbitrar, numai cu respectarea principiului necontrarității lor interne. Veridicitatea propozițiilor, ce formează teoria științifică, susțin ei, este determinată în mod exclusiv numai de corespunderea acestor propoziții regulilor de construire a sistemului, primite arbitrar, de terminologia acceptată și de posibilitatea reducerii lor la propoziții elementare.

Neopozitivismul lingvistic, însă, se ocupă cu “analiza lingvistică” a limbii obișnuite, vorbite. Fiind în SUA, în anii ‘30 – 40, L. Wittgenstein a numit drept sarcină a filozofiei nu cercetarea limbii ideale, dar cercetarea limbii obișnuite, vorbite, a formelor și mijloacelor de folosire a cuvintelor și expresiilor în această limbă, văzînd în ea un mijloc de exprimare a “formelor vieții”, a diferitelor tipuri de comportare a oamenilor. Considerînd că problemele filozofice apar exclusiv ca rezultat al folosirii greșite a limbii, Wittgenstein afirmă că scopul activității filozofului este ca, prin intermediul clarificării importanței cuvintelor, să descurce neînțelegerea lingvistică și, astfel, să înlăture problemele filozofice. Analizînd limba, filozoful afirmă că au importanță numai acele cuvinte, pentru care poate fi găsit “referentul” lor corespunzător, sau faptul senzorial singular, însemnat de acest cuvînt. El admite că lumea externă, ce are pentru noi importanță, este în prealabil construcție lingvistică.

Neopozitiviștii lingvistici consideră că problemele filozofice apar ca rezultat al neînțelegerii logicii limbii naturale și

pot fi rezolvate pe calea evidențierii și descrierii variatelor contexte de folosire a cuvintelor. Ei discută probleme legate de teoria verificatională a importanței, de dihotomia sugestiilor analitice și sintetice, de problema reducției etc., cât și probleme ce țin de caracterul activității filozofice. Neopozitiviștii lingvistici afirmă, că dacă asemenea cuvinte ca “real”, “adevărat”, “existență” ș.a. au o serie de semnificații contextuale și nu pot prelua definiția generală, apoi e lipsită de sens și sarcina construirii unei teorii generale a cunoașterii. Afirmând că limba prezintă interes pentru filozofie ca purtător al valorilor și că filozofia este o știință descriptivă, L. Wittgenstein scrie: “Noi trebuie să renunțăm la orișice lămuriri, și numai descrierea trebuie să le ocupe locul”<sup>1</sup>. Astfel, neopozitiviștii au ca scop final de a da fundamentare științei fără admiteri materialiste.

### ***3.2. Postpozitivismul***

În anii ‘60–70 ai secolului al XX-lea concepțiile pozitivistice și neopozitivistice s-au perimat, a apărut un șir de școli și curente filozofice cu programe postpozitivistice, unite prin aprecierea critică a neopozitivismului. Apărut pe terenul criticii doctrinei neopozitivismului, care cerceta cunoștințele științifice statice, în afara contextului istoric al dezvoltării ideilor științifice și al bazei lor practice, postpozitivismul se referă la procesul dinamic, în care se acumulează cunoștințele. Se subliniază caracterul revoluționar al procesului de respingere a teoriei vechi și înlocuirii ei cu una nouă, incompatibilă cu cea veche, insistându-se asupra legăturii strânse a observărilor științifice în teoria științifică. Postpozitiviștii sunt dispuși în mod sceptic față de încercările de a crea o limbă neutră a observărilor. Ei consideră că scopul savanților este de a inventa teorii, care explică fenomenele observate cu ajutorul

---

<sup>1</sup> Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. - Oxford, 1961, p. 47.

obiectelor reale.

Încercînd să sintetizeze reprezentările despre știință ca structură conceptuală și ca activitate umană într-un tablou unic, postpozitivismul s-a constituit sub forma a două direcții filozofice: unii atrag atenție evidențierii factorilor valorici în activitatea anumitor savanți aparte și a anumitor școli științifice, fiind părtași ai concepției paradigmatică în dezvoltarea științei (*T. Kuhn, S. Toulmin* ș.a.); alții devin adepți ai reconstrucției logice a dezvoltării cunoștințelor științifice cu ajutorul principiilor normative, cu caracter logic etc., fiind părtași ai raționalismului critic (*K. Popper, I. Lakatos, P. Feyerabend* ș.a.). Și dacă primii se limitează la cercetarea rolului momentelor valorice în activitatea savanților și a asociațiilor științifice, insistă asupra necomensurabilității limbilor diferitelor paradigme și a teoriilor științifice ce le aparțin, pun la îndoială însăși posibilitatea aplicării noțiunii de progres la procesul istoric de dezvoltare a cunoștințelor științifice, apoi ceilalți consideră noțiunea de progres ca una din categoriile centrale ale filozofiei științei, vorbesc despre creșterea gradului de veridicitate a cunoștințelor, despre adevăr ca o corespundere a teoriei realității, neagă necomensurabilitatea conceptuală ca piedică imaginară pe calea științei spre adevăr.

**a)** Adepții concepției paradigmatică în dezvoltarea științei (*T. Kuhn, S. Toulmin* ș.a.) critica analiza filozofică abstractă efectuată de neopozitiviști, cereau legătură dintre filozofia științei și istoria științei, evidențierea legăturilor reciproce dintre factorii sociali, psihologici, economici și tehnici în dezvoltarea științei. Istoria științei o cercetau ca evoluție a schemelor conceptuale, a ideilor fundamentale și a funcțiilor cunoașterii științifice, socoteau paradigma ca model general de explicare a procesului dezvoltării cunoștințelor științifice. **T. Kuhn**, de exemplu, admite existența premiselor teoretice ce

îndreaptă orice cercetare științifică concretă, privită ca un “cadru teoretic aprioric”, afirmă că, fără o oarecare schemă inițială, noi niciodată nu vom putea stăvili torentul de experiențe. T. Kuhn introduce noțiunea de *paradigmă*, prin care înțelege un sistem larg de noțiuni, metode, legi ce prezintă o adevărată bază pentru cercetări științifice, un model de rezolvare a problemelor. El admite existența unei etape preparadigmatiche inițiale de dezvoltare a științei, crearea unei paradigme unice, dezvoltarea cunoștințelor pe baza ei, acumularea faptelor, perfecționarea teoriilor și metodelor, apariția faptelor anormale ce duc la criză și la revoluție științifică, la apariția unei noi paradigme. Prin noțiunea de paradigmă filozoful înțelege un sistem de păreri și directive, valori și modele de activitate, care sunt recunoscute și acceptate de toți membrii asociației științifice date. Paradigma el o aplică la știința normală, înțelegând sub ultima o activitate de explicare și reformulare a paradigmelor, de perfecționare și precizare a teoriilor ce apar nu pe baza ei; căutări experimentale a noilor fapte și precizarea lor. Normalitatea el o consideră drept trăsătură specifică a activității științifice. Kuhn opinează că anomaliile (atât cele obișnuite, cât și cele revoluționare) apar în corespundere cu regulile și modelele de activitate ce reiese din paradigma dată. El menționează că descoperirea faptului anomal este un proces, începutul căruia e legat de tendința de a păstra vechea paradigmă, iar sfârșitul ei marchează trecerea la cea nouă, că ea duce în mod sigur la crize științifice, generând științe extraordinare, revoluții în știință, legate de apariția unor noi paradigme, calitativ deosebite de cele anterioare și necomensurabile cu ele. Noile paradigme, după părerea lui, sunt necumulative, adică prezintă pe nou tabloul de studiere a anumitor fenomene ale naturii. Kuhn scrie: “Revoluțiile științifice se cercetează aici ca astfel de episoade necumulative ale dezvoltării științei, în timpul cărora vechea

paradigmă este înlocuită în întregime sau parțial de noua paradigmă, necomparabilă cu cea veche”<sup>1</sup>, explicînd necumulativitatea paradigelor prin faptul că în știință omul operează nu cu dovezi logice, ci cu convingeri, credințe, înțelegeri de grup. El afirmă că cunoștințele despre anumite metode de cercetare, standarde de activitate experimentală și teoretică, criteriul cu privire la caracterul științific și anumite valori, cât și cunoștințele ce reprezintă informații despre structura lumii depind nu de realitatea obiectivă, ci de poziția determinantă a asociației științifice. El neagă adevărul obiectiv și valoarea veridicității în aprecierea cunoștințelor. Astfel, teoria ce-i aparține, îndeosebi partea ce vizează criteriile de preferință a programelor, capătă caracter irațional.

Specificînd bazele psihologice, sociale și empirice după care trebuie preferate și alese paradigmele și teoriile, Kuhn socoate pe deplin rațional procesul de selectare și preferare a teoriilor, indicînd cum înțelege el raționalitatea, criteriul raționalității. Concomitent cu criteriul eficienței soluționării problemelor extrem de dificile, Kuhn analizează și criteriul volumetric, conform căruia din două teorii trebuie selectată și cercetată ca mai preferată acea teorie care oferă o rezolvare mai efectivă pentru un volum mai mare de clase de probleme extrem de grele. Dar afirmația lui că sunt intraductibile limbile, aparatele teoretice și conceptuale, folosite de asociația științifică nouă și veche, este dezmințită de datele științei.

Modelînd progresul în știință pe baza evoluției darwiniste, Kuhn susține că paradigma nouă, victorioasă, majorează numărul de probleme ce pot fi rezolvate. Aceasta vine însă în contradicție cu afirmația sa precum că paradigmele noi, în momentul apariției lor, deseori rezolvă mai puține probleme,

---

<sup>1</sup> Кун Т. Структура научных революций.– М., 1975, р. 123.

decît cele vechi. În realitate, însăși enumerarea acestor probleme nu poate fi efectuată. La fel și teza susținută de Kuhn, potrivit căreia noile paradigme, pe măsura dezvoltării, includ în componența lor toate rezultatele valorice primite de cele precedente și că, pe măsura dezvoltării științei, tot mai mult înțelegem natura, vine iarăși în contradicție cu afirmarea sa că progresul științific nu ne apropie pe noi de adevăr. În caz final, progresul științific este înțeles de el ca căutare și selectare a mijloacelor mai prielnice pentru activitatea viitoare.

Un alt adept de vază al concepției paradigmatică în dezvoltarea științei este **S. Toulmin**. El consideră că știința se dezvoltă pe baza anumitor programe de cercetare, și nucleul acestei programe îl constituie paradigma înțeleasă ca model fundamental de exercitare. După S. Toulmin, orișice lămurire științifică leagă, cu ajutorul unei anumite scheme conceptuale, datele ce se atribuie experienței din trecut, pentru a explica fenomenele observate sau pentru a prevedea rezultatele viitoarelor experimente. Toulmin afirmă că există premise teoretice, care preced cunoașterea științifică ce direcționează așteptările preventive ale observatorului, așa-numiții “ochelari teoretici”, prin care savantul vede lumea pe care o cunoaște.

Criticînd neopozitivismul logic ce limitează filozofia științei numai la sfera fizicii și matematicii, răspîndind sfera ei și la științele sociale, etică, filozoful trece de la filozofia științei la analiza filozofică a culturii, la dezvoltarea societății în genere. În filozofia lui Toulmin noțiunile de *raționalizare* și *raționalitate* sunt privite nu ca construcții ajutoare, dar ca construcții fundamentale și întemeietoare, care cimentează întreaga lui filozofie. În legătură cu aceasta, Toulmin definește știința ca o formă deosebită de cunoștințe raționale, ca un sistem de răspunsuri la întrebări și probleme deosebite de cercetare, dar nu reprezintă o reflectare a realității obiective. Toulmin consi-

deră că filozofia are de-a face nu cu realitatea, ci numai cu situații concrete de fundamentare, că un anumit model de lămuriri în știință nu influențează asupra rezultatului experimentului sau observării. Dar sugestiile sau aprecierile etice, în caz dacă sunt bine fundamentate, influențează evident asupra caracterului conduitei. Toulmin luptă atât împotriva inductiviștilor, care afirmă că teoriile și legile științifice pot să apară ca rezultat al generalizărilor empirice, cât și împotriva deductiviștilor, conform cărora cunoștințele empirice pot fi în mod deductiv primite din ipotezele și legile corespunzătoare. El enunță că legile și teoriile nu reprezintă reflectări ale realității sau o descriere a ei, că ele nu sunt nici greșite și nici veridice, dar prezintă numai forme regulative ale activității pentru atingerea anumitelor scopuri ce diferă de la epocă la epocă. Toulmin afirmă că fiecare epocă, cu premisele sale deosebite, absolute, formează idealurile științei, standardele și cerințele sale.

Toulmin se situează pe poziția separatismului logic la limită și a pluralismului, promovează ideea înlocuirii unei structuri logice unice printr-o mulțime de logici substantivate. Filozoful înaintează postulatul creării unei mulțimi de scheme evoluționiste separate pentru diferite sisteme ale cunoștințelor științifice.

În dezvoltarea științei Toulmin refuză să vadă un progres prin înlocuirea etapelor evolutive cu revoluții științifice distrugătoare, confirmând adaptarea, într-o măsură mai mare sau mai mică, a științei la condițiile sociale ce se schimbă încontinuu. Vorbind despre standarde, idealuri și paradigme, filozoful are în vedere standardele de explicare ce se stabilesc în limitele premiselor absolute ale unei sau altei epoci culturale. Apreciind componentele științei, cum sunt teoriile, metodele, faptele etc., sub aspectul posibilității unor explicații adecvate, însăși evoluția științei este apreciată de filozof ca evoluție a structurilor explicative în limitele tradiției date,



condiționate de idealurile, standardele și paradigmele acceptate în această asociație științifică, Toulmin insistând asupra faptului că raționalitatea e proprie nu unei careva activități speciale, dar este un atribut al activității umane în genere<sup>1</sup>. Astfel, Toulmin se delimitează atît de absolutivismul raționalist, care admite o raționalitate neschimbată, extraistorică, legată în mod rigid cu logica și matematica, cît și de relativismul raționalist, care admite un număr nelimitat de diferite raționalități. El tinde să prezinte întregul proces de dezvoltare a filozofiei și științei ca o căutare a noilor standarde raționale, ca proces de raționalizare evolutivă continuă a activității intelectuale. În calitate de dominantă a raționalizării științifice, Toulmin consideră problema, vede izvorul problemelor științifice în interacțiunea istorică a directivelor savantului cu lumea naturii, pe care el o cercetează. Problemele apar atunci, crede el, cînd idealurile noastre intră în conflict sau cu natura, sau între ele, iar istoria științei poate fi în mod rațional reconstruită numai ca istorie, genealogie a problemelor. Dar se are în vedere nu legătura obiectivă a problemelor cu realitatea socială, ci prezența unor formațiuni cognitive închise intern în ele înseși, cum sunt ideile și experiența.

În dezvoltarea științei Toulmin admite nu revoluții radicale, ci microrevoluții, legate cu descoperiri aparte; neagă prezența delimitărilor principiale dintre cunoștințele cotidiene și științifice, vorbește despre determinarea socioculturală a dezvoltării științei. Dar recunoscînd în calitate de forță motrice a evoluției științei atît creația individuală, cît și cea colectivă, el consideră drept decisiv factorul individual, acordînd rolul primordial activității savanților de vază, rolul colectivelor științifice concrete fiind plasat pe planul doi sau chiar trei.

---

<sup>1</sup> *Toulmin S. Human understanding.*— Oxford, 1972, p. 37.

b) Apariția raționalismului critic a fost o reacție la empirismul îngust al pozitiviștilor, care se conformau statutului cunoașterii teoretice, refuzându-i însă obiectivitatea; o reacție la antiistorism în analiza cunoștințelor, care reprezintă cunoștințele nu ca un proces, ci ca un sistem conceptual static. Dacă pozitiviștii încercau să reducă teoria la senzații, apoi la raționaliștii critici reconstrucția dezvoltării cunoștințelor științifice are loc numai în sfera teoriei și pe baza principiilor metodologice normative. În calitate de mijloace de dezvoltare sunt acceptate de ei numai argumentarea logică, căutarea contradicțiilor logice și rezolvarea lor logică, teoretică.

Adepții raționalismului critic (*K. Popper, I. Lakatos, P. Feyerabend* ș.a.) au declarat în calitate de unică metodă a filozofiei “criticitatea rațională”. Ei afirmă că “raționalismul critic” s-a situat mai sus decât empirismul unilateral și îngust în orientarea sa gnoseologică, mai presus de raționalismul clasic. **K. Popper**, de exemplu, în calitate de metodă adecvată a științei și filozofiei, ce contribuie la “creșterea cunoștințelor” și la înaintarea spre adevăr, recunoaște metoda discuției raționale ce constă în “formularea clară și strictă a problemei discutate și cercetarea critică a diferitelor rezolvări ale ei”<sup>1</sup>. În opinia lui, raționalismul critic demonstrează renunțarea la reprezentările despre modelul static al cunoștințelor, în care adevărul odată fixat e primit ca just pentru toate timpurile. Afirmând ca oricăre teorie totdeauna e greșită și poate fi dezmințită, Popper socotește că sarcina savanților și a filozofilor, ce tind spre căutarea adevărului (după el, a necontrarietății), este să găsească aceste greșeli și rădăcini și să le înlăture prin intermediul unui control strict al teoriei, al criticii premiselor ei și prin înaintarea a noi ipoteze.

K. Popper tinde să delimiteze procesele de acceptare a

---

<sup>1</sup> *Поппер К. Логика и рост научного знания. Избр. работы. – М., 1983, р. 35 – 36.*

noilor idei, metodele și rezultatele controlului lor logic, aspectele de descoperire atribuindu-le domeniului actelor psihologice iraționale ce nu pot fi supuse analizei științifice și fundamentării, reducându-le la problema aruncării teoriilor dezmințite. Problema “delimitării” dintre științele fundamentate în mod empiric, pe de o parte, și disciplinele formale (logica și matematica) și construcțiile metafizice (filozofia, religia etc.), pe de alta, K. Popper o rezolvă aplicînd criteriul falsificării, al cerinței dezmințirii empirice. Declarînd că asemenea fenomene ca inducția nu există, criticînd inductivismul, filozoful construiește o teorie antiinductivistă a cunoașterii, excluzînd și problematica genezei cunoștințelor științifice, negînd rolul practicii în cunoaștere.

Socotind că principiul verificării este discreditat în mod definitiv în virtutea faptului că tezele generale, ce se atribuie la o mulțime de evenimente cu număr infinit de elemente, nu pot fi confirmate pe deplin, K. Popper vede ieșirea din situație în trecerea la acceptarea principiului falsificării (dezmințirii). El declară că pentru dezmințirea unei afirmări generale este suficientă doar o singură sugestie, care fixează faptul ce contrazice această afirmație.

În realitate, concepția falsificării ca o capacitate de a dezminți pune în mod real la îndoială corespunderea oricărei teorii bazei ei empirice, contrazice însăși ideea dezvoltării cunoștințelor științifice. Dar trecerea de la teoria-ipoteză anterioară la cea nouă se transformă la el în alegerea arbitrară subiectivă între ipoteze pe baza metodei de probe și greșeli. Filozoful, fondator al anticumulativismului contemporan, negă continuitatea în conținutul diferitelor etape ale istoriei cunoașterii. Popper a formulat și criteriile de apreciere comparativă a teoriilor științifice, cum sunt: gradul de continuitate sau informativitate, de probabilitate logică (opusă gradului de

dezmințire), gradul de veridicitate, mișcare spre “verosimilitate” etc. El afirmă că e mai plină de conținut teoria ce ne vorbește mai mult despre lumea experienței, că probabilitatea logică a afirmației prezintă un adaos la gradul de falsitate.

K. Popper a elaborat și învățătura sa despre trei lumi: “prima” – *cea fizică*; “a doua” – *cea a stărilor conștiinței, a experienței personale, lumea subiectivă, a psihicului, domeniul cunoașterii umane și al proceselor psihice ce au loc în creier*; “a treia” – *lumea adevărului deplin și perfect*, inclusiv presupunerile lor și teoriile greșite, incluzând “toate obiectele posibile ale gândirii”, conținutul obiectiv al cunoștințelor. În lumea “a treia” sunt reale teoriile, problemele, situațiile problematice, argumentele. Refuzul de a cerceta reflectarea în conștiința omului a lumii înconjurătoare a dus la aceea că procesul cunoașterii la Popper se prezintă în calitate de proces al cunoașterii nu a lumii materiale, ci “a celei de-a treia lumi”, care este nu numai lumea ideilor fixate în limbă (“în cărți”), dar și a “spiritului obiectiv”, este sfera intersubiectivului. Popper afirmă că toate acțiunile noastre în prima lume sunt condiționate de faptul că a doua lume cuprinde ceva din lumea a treia. Știința o consideră ca istorie a situațiilor problematice ce urmează unele după altele.

Filozoful a aplicat teoria sa despre falsitate și la științele sociale, declarînd agnosticismul în teoria cunoașterii sociale, negînd necesitatea istorică. Teza despre existența obiectivă a legilor este exclusă de el din sfera științei ca fiind “metafizică”.

Pentru Popper teoriile prezintă parcă o “plasă”, pe care noi o aruncăm, pentru a prinde “lumea”, pentru a raționa, a lămuri “lumea”. El afirmă că, într-adevăr, științifică este acea teorie, care în principiu poate fi dezmințită, adică conține falsitate, și reduce problema “înțelegerii istorice” la problema

“lămuririi istorice”. În realitate, “lămurirea” pune accent pe elementele logice ale cunoștințelor, dar “înțelegerea” e legată de includerea acestor cunoștințe într-un sistem de cunoștințe, reprezentări, experiențe proprii, orientări valorice și tendințe practice, prezente de acum la om.

Problema acumulării de noi cunoștințe este plasată de el în domeniul psihologiei empirice, iar analiza gnoseologică și logică a descoperirilor științifice o respinge. K. Popper recunoștea influența filozofiei asupra dezvoltării științei.

Un alt reprezentant al raționalismului critic – *I. Lakatos*, a împărtășit tezele poperienilor cu privire la falsitate, criticism, tendința cunoștințelor științifice spre adevăr, dar a lărgit reprezentările poperianiste despre raționalitate, a răspândit raționalismul critic al lui Popper în domeniul filozofiei matematice. Dacă Popper ca sarcină primordială a analizei metodologice a dezvoltării cunoștințelor filozofice socotea cercetarea logică a contextului justificării cunoștințelor științifice, apoi I. Lakatos a admis și raționalitatea analizei problematicii descoperirii științifice. Afară de aceasta, în calitate de unitate bazică de dezvoltare a cunoștințelor științifice el consideră nu o teorie științifică aparte, ci o programă de cercetări științifice ce cuprinde o continuitate istorică de teorii.

I. Lakatos recunoaște atât reconstrucția logică a cunoașterii (“istoria internă”), cât și contextul social și psihologic al dezvoltării științei (“istoria externă”). Dezvoltarea științei, în special a matematicii, socoate el, are loc nu în mod cumulativ, pe calea acumulării anumitor adevăruri absolute, ci în procesul înaintării presupunerilor și ipotezelor, a dovezilor lor, a criticismului teoriilor și a dovezilor lor prin construirea exemplurilor contrare. Analiza critică a dovezilor o sprijină nu pe metoda probelor și a greșelilor, cum face K. Popper, ci pe reconstrucția rațională a principiilor euristice de dezvoltare a

științei, bazate pe istoria ei. Lakatos afirmă că cunoștințele matematice au natură “cvasiempirică”, că veridicitatea exprimerilor singulare nu poate îndreptați veridicitatea principiilor generale, însă falsitatea primelor ne vorbește și de falsitatea celor din urmă. Forțele motrice ale progresului, afirmă el, sunt speculațiile îndrăznețe, criticismul, concurența teoriilor, deplasările problemice.

Lakatos admite că dezvoltarea matematicii se controlează de standarde nu mai puțin obiective, decât în științele naturale. Aceste “standarde obiective”, cât și noțiunea de progres, stagnarea și degenerarea în dezvoltarea cunoștințelor matematice și natural-științifice sunt explicate de el în “metodologia programelor științifice de cercetare”. El atrage atenția nu atât la procedura falsificării, cât la confirmarea creșterii cunoștințelor științifice, introduce noțiunea de *deplasare progresivă a problemelor*. Analizând metodologia programelor de cercetare științifică în contextul falsificaționismului, filozoful afirmă că principiul falsificării duce la dezvoltarea teoriei, că un rol important în dezvoltarea științei îl au principiile euristice, care pot fi reconstruite în mod rațional. El socotește că oricărei teorie științifice trebuie să fie apreciată împreună cu ipotezele sale auxiliare, cu condițiile inițiale și în legătură cu teoriile precedente ei. Consecutivitatea istorică de teorii științifice, după el, formează “nucleul rigid” și “cordonul de apărare” al programului. “Nucleul rigid” se păstrează în toate teoriile programului, dar “cordonul de apărare”, ce constă din totalitatea ipotezelor auxiliare, se schimbă de la o teorie la alta, având ca scop de a proteja “nucleul rigid” de falsificare. De exemplu, pentru programul științific de cercetare al lui Newton “nucleul rigid” constă din trei legi ale mecanicii clasice și legea atracției universale; la “cordonul de apărare” se atribuie teoriile optice, în special teoria refracției atmosferice. Euristica, opinează el,

poate fi *pozitivă*, constînd din reguli metodologice ce indică calea dezvoltării cercetărilor, ipotezele auxiliare care trebuie introduse, și *negativă*, constînd din reguli metodologice ce limitează mulțimea căilor posibile de cercetare.

Lakatos este de părerea că fiecare teorie nouă a programului “progresiv” de cercetare științifică trebuie să aibă un surplus de conținut empiric față de conținutul teoriei precedente, și o anumită parte a acestui surplus de conținut trebuie să fie confirmată. El menționează: “Un anumit program de cercetare poate fi socotit progresiv pînă la momentul cînd creșterea teoretică depășește creșterea empirică, adică pînă cînd el își păstrează capacitatea de a face măcar previziuni confirmate parțial de noile “fapte”<sup>1</sup>.

Dacă însă teoriile unui anumit program nu prezic nimic nou, dar sunt capabile doar să asimileze esența teoriilor programului curent, apoi primul program trebuie considerat “regresiv”. Filozofia științei, susține Lakatos, fără istoria științei, e goală, dar istoria științei, fără filozofia științei, e oarbă; filozofia științei elaborează metodologia normativă, pe baza căreia istoricul reconstruiește “istoria internă”, explicînd rațional sporirea cunoștințelor obiective.

În cadrul filozofiei științei a raționalismului critic a apărut și anarhismul metodologic al lui **P. Feyerabend**, care în mod logic a epuizat tendințele prezente la K. Popper și I. Lakatos. Doar în condițiile premiselor gnoseologice ale poperianismului, apelarea la istoria științei duce, în mod necesar, la anarhism. Feyerabend afirmă că propozițiile observării se expun în legătură cu percepția, dar ele atestă nu percepția, ci obiectele fizice. El afirmă că propozițiile observării sunt determinate nu de situația observării, dar de scopul pe care și-l

---

<sup>1</sup> *Лакатос И. Доказательство и опровержения.* – М., 1967, р. 6.

pune observatorul. Astfel, noi avem nevoie de o concepție filozofică ce analizează experiența. Filozoful a formulat teza privind dependența limbii observării de teorie, menționând că modul prin care noi fixăm rezultatele observărilor și ale experimentelor depinde de premisele teoretice acceptate de noi.

În corespundere cu dispozițiile raționalismului critic al lui K. Popper, P. Feyerabend susține că prezintă interes nu confirmările, dar dezmințirile teoriei, în care scop avem nevoie de alte teorii, dispoziții ce ar conferi alte interpretări ale experienței. Dar dacă concepții alternative asemănătoare nu există, urmează să le construim, pentru a evidenția premisele neînțelese cu caracter teoretic incluse în experiență în mod necritic. Pentru a fi un adevărat empirist, spune el, e necesar să se dezmințe teoria de care noi suntem convinși, inventând pentru aceasta concepții de tot felul, oricât de absurde ar fi ele. Filozoful propune a introduce în metodologie principiul pluralismului, care ne îndeamnă la crearea și elaborarea teoriilor, incompatibile cu punctele de vedere cercetate, chiar dacă ultimele sunt în mare măsură confirmate și acceptate.

Feyerabend subliniază îndeosebi importanța teoriilor filozofice neștiințifice și antiștiințifice pentru critica și dezmințirea teoriilor științifice. Mai târziu, însă, dânsul îndeamnă la propagarea pluralismului dincolo de limitele concurenței teoriilor științifice, încurajează critica gândirii, instituției științei în genere, a culturii europene. Mai departe, Feyerabend critică chiar și concepțiile metodologice ale inductivismului și ale raționalismului critic. El formulează principiul contradicției ca regulă metodologică ce recomandă să fie criticate teoriile confirmate și să fie confirmate ipotezele care contravin atât teoriilor asemănătoare, cât și faptelor strict stabilite. Feyerabend afirmă că teoria, confirmată printr-un număr de experimente, dar care nu înregistrează nici un exemplu de



dezmințire, e cea mai rea din cele posibile. El propune să se inventeze ipoteze alternative, care ar putea construi experimente de dezmințire pentru teoriile “nevinovate”. Pronunțându-se împotriva raționalismului critic, filozoful luptă împotriva falsificaționismului, delimitării contextului descoperirii și a fundamentării și socoate că savantul, înaintînd o ipoteză oarecare, ocupă îndată o poziție critică față de ea. În realitate, promovînd o oarecare ipoteză savantul se străduie nu s-o dezmințească, ci s-o apere și, deci, fundamentarea ipotezei este inseparabilă de dezvoltarea ei. Feyerabend apără și teza, potrivit căreia uneori trebuie respinse teoriile dezmințite de fațte, iar alteori, din contra, ele trebuie păstrate.

Criticînd normativele metodologice, propuse de raționaliștii critici în calitate de criterii ale raționalității științifice, Feyerabend cercetează adăugător factorii ce determină deciziile savanților și schimbările conceptuale în știință, se pronunță pentru noi forme de raționalitate, pentru noi teorii și ipoteze alternative<sup>1</sup>. El este sigur de incomensurabilitatea ipotezelor și teoriilor, a concepțiilor ce se substituie unele pe altele, folosește teza despre incomensurabilitate pentru fundamentarea anarhismului metodologic, afirmă că din cauza incomensurabilității teoriilor științifice selecția lor și, în genere, dezvoltarea științei nu se supune nici unui fundament rațional. Scopul științei, după el, nu este căutarea adevărului, ci satisfacerea nevoii savantului de automanifestare creatoare liberă.

Anumite aspecte ale concepției sociale a raționalismului critic întîlnim la *H. Albert* și *E. Topitsch*. Albert, de exemplu, apreciază idealul social ca sinteză a cîtorva tipuri de rațional ce trebuie să fie cercetat în legătură cu știința, tehnica, economia. Raționalitatea este considerată de el o forță

---

<sup>1</sup> *Фейерабенд П.* Ответ на критику. Структура и развитие науки: Сб. переводов.— М., 1978, р. 420.

atotputernică și atotcritică ce înlătură toate dogmele și autoritățile, asigură înțelegerea veridică a ceea ce se întâmplă. Un rol de vază în rezolvarea problemelor sociale complicate el atribuie nu factorilor materiali, ci spirituali, între care un loc deosebit îl ocupă critica ca atare.

Pornind de la principiul “falibilismului” ce admite ca necesare greșelile în orișice idei, teorii, în soluționarea problemelor, Albert nu socrate nici una din teorii mai bună ca altele, fiindcă toate sunt generate de rătăcirile și greșelile rațiunii omenești și trebuie să fie supuse “criticii raționale”, înlocuite prin noi construcții teoretice. Albert formulează principiul științei sociale, libere de valori, și afirmă că știința socială este liberă de valori, norme, influențe ideologice, că ea principial e opusă stilului ideologic de gândire, care, în viziunea lui, se bazează pe “raționalitatea dogmatică”.

E. Topici încearcă la fel să dovedească incompatibilitatea ideologiei cu gândirea științifică contemporană. El socrate că în critica ideologiilor și a concepțiilor despre lume trebuie delimitate în mod consecutiv părțile componente cognitive și normativ-estimative ale sistemelor ideologice, pentru a exclude din știința socială “standardul valoric”, înțelegând sub ultimul poziția politică, conceptuală sau morală a autorilor concepțiilor ideologice. Ideologia, spune el, trebuie să fie eliminată din viața socială, politică și știința socială. Filozoful dezvoltă teoria subiectiv-idealistică a valorilor, conform căreia unica bază pentru valori este conștiința subiectului.

Neajunsul general al reprezentanților raționalismului critic constă în înlocuirea activității practice (experimentale) prin expresiile logico-lingvistice ale acestei activități. Ei exagerează statutul gnoseologic al teoriei, găsesc izvorul mișcării cunoașterii și criteriul adevărului ei nu în practică, ci în logică.

### 3.3. Neokantianismul

Neokantianismul a apărut în anii '60 – 70 ai secolului al XIX-lea, atingînd o înflorire în anii '90 ai aceluiași secol și în anii '20 ai secolului al XX-lea în mijlocul intelectualității instituțiilor superioare din Germania. După anii '30 și pînă la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial neokantianismul este în decădere, dar astăzi observăm o renaștere a lui în formele intermediare: fenomenologice și neohegeliene.

Cauza apariției neokantianismului prezintă procesele social-politice din Germania de la mijlocul secolului al XIX-lea. **În primul rînd**, eșecul revoluției din 1848 a adus la eșecul sistemului dialectic idealist al lui Hegel și Schelling. **În al doilea rînd**, influența crescîndă asupra filozofiei a științelor naturii a impus înțelegerea critică a tezelor filozofice. **În al treilea rînd**, dezvoltarea furtunoasă a capitalismului și dezvoltarea generată de ea a tehnicii, industriei, metodelor experimentale a înaintat pe prim-plan probleme de metodologie, clarificarea logicii dezvoltării lumii spirituale, deosebirea ei de logica dezvoltării tehnosferei, străine lumii spirituale.

Neokantianismul de la bun început a apărut ca concepție opusă pozitivismului. Dacă pozitivistii puneau sarcina de a evidenția în conținutul științei materialul “primar”, neschimbat în procesul activității gândirii, reducînd tezele teoretice la datele “experienței pure”, apoi neokantianii și-au concentrat atenția asupra activității constructive a rațiunii, văzînd în ea baza oricăror cunoștințe, formulînd concluzia cu privire la rolul crescînd al conștiinței în genere. Această concluzie nu putea fi confirmată de identitatea absolută hegeliană dintre gîndire și existență. Mai acceptabilă s-a dovedit a fi filozofia kantiană, conform căreia nu noțiunile se pun în concordanță cu obiectele, ci obiectele – cu noțiunile noastre.

Accentul pus pe conștiință a dus la următorul pas – renunțarea de la “lucrurile în sine” ale lui Kant, care serveau

drept cauză obiectivă a senzațiilor noastre. Ca rezultat, devine dominantă ideea existenței proprietăților imanente ale conștiinței, care constituie lumea cunoașterii noastre conform naturii sale. O asemenea înclinare cu unele sau alte nuanțe se interpreta ca o “modificare” a filozofiei lui Kant. De aici și termenul “neokantianism”, care unește trei direcții principale:

a) neokantianismul timpuriu, direcția fiziologică (*H. Helmholtz, I. Müller, F. Lange, O. Liebmann*);

b) școala din Marburg, direcția transcendental–logică (*H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer* ș.a.);

c) școala din Baden (Freiburg), direcția transcendental–psihologică (*V. Windelband, H. Rickert* ș.a.).

Să le analizăm.

#### *a) Neokantianismul timpuriu*

Neokantianismul timpuriu, direcția fiziologică (*H. Helmholtz, I. Müller, F. Lange, O. Liebmann*) a făcut încercarea de a pune sub ideea conștiinței autoproduse o bază ontologică, natural-științifică.

Menționăm că reprezentanții acestei direcții (*H. Helmholtz*, de exemplu) erau mai aproape de kantianism, decât de neokantianism. Helmholtz niciodată n-a pus la îndoială existența lumii obiective, exterioare; senzațiile și alte acte psihice le prezintă ca rezultat al acțiunii obiectelor lumii înconjurătoare asupra organelor noastre de simț. Dar la el evidențiem și tendința de a-l “corecta” pe Kant în direcția subiectivismului crescând și chiar a iraționalismului, enunțând că senzațiile după calitatea lor sunt nu altceva decât semnele lucrurilor înconjurătoare, și nu imaginea, copia, reflectarea lor. Dînsul afirmă că “obiecte asemănătoare, acționînd în condiții similare, necesită semne identice și că semnelor neidentice întot-

deauna le corespund acțiunii neasemănătoare”<sup>1</sup>. Acțiunea lucrurilor asupra organelor senzitive, spune el, ne permite să admitem existența lumii exterioare, și baza acestei admiteri o constituie legile (ca, de exemplu, legea cauzalității).

Dar, afirmă în continuare Helmholtz, înțelegerea legilor ne vorbește despre faptul că ele sunt luate nu din lumea exterioară, ci din adâncurile conștiinței, că legile reprezintă starea permanentă a conștiinței. De aceea legile sunt pur logice și apriorice. Și întrucât conștiința ne este prezentă permanent, și legile apriorice sunt permanente, reprezentând modele pentru sugestii despre lucruri anumite; actul sugestiei și este experiența – rezultat al existenței legilor apriorice.

Dacă H. Helmholtz a încercat să pună o bază empirică apriorității (interacțiunea senzorială cu obiectul), apoi **I. Müller** – una fiziologică. Pe baza faptului că senzația lumii poate să apară în urma diferitelor acțiuni, inclusiv a celor mecanice (lovitură ș.a.), el elaborează concepția “energiei specifice a organelor de simț”, provocate de acțiunea exterioară, fără a avea ceva comun cu ea, făcând concluzia că senzațiile noastre nu ne vorbesc nimic despre starea lumii înconjurătoare.

Dar și unul și altul, în tendința de a fundamenta pe cale naturală apriorismul, se îndepărtau de la Kant care socotea axiomele apriorice un rod al sugestiilor sintetice, al capacității noastre de a raționa varietatea.

Dezvoltând aceste teze, **F. Lange** cercetează baza apriorității în mod psihologic, ca o organizare deosebită a organismului nostru, și afirmă că “calitatea percepțiilor senzoriale depinde pe deplin și în mod perfect de structura organelor noastre”<sup>2</sup>, iar categoriile își au rădăcinile nu în rațiunea pură,

---

<sup>1</sup> Cit. dup\; Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года.– М., 1969, p. 28.

<sup>2</sup> Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящем. Т. 2.– Киев – Харьков, 1900 p. 2 – 3.

ci în organizarea corpului nostru.

Pornind de la concepția “energiei specifice a organelor de simț” și de la faptul că noi nu putem nimic ști despre obiectul cercetat, el reduce lumea exterioară la reprezentările subiectului. Dînsul constată că noi nu știm dacă există “lucrurile în sine”, dar știm numai că aplicarea consecutivă a legilor gîndirii noastre ne duce la noțiunea unui “ceva” pur problematic, pe care noi îl interpretăm ca pe o cauză a fenomenelor. Anume acest “ceva” este, după părerea lui Lange, lumea în afara experienței.

Teoria cunoașterii neokantiene e redată și în lucrările lui **O. Liebmann**, care e gata să recunoască existența a “ceva” obiectiv ce nu depinde de conștiință (dar nu “lucrurile în sine”). Dînsul afirmă: conștiința este faptul inițial și noi cunoaștem nemijlocit numai *Eu*-l individual. În *Eu*-l personal noi evidențiem condițiile experienței, inclusiv unitatea obiectului transcendental. Și fiindcă funcțiile conștiinței personale le observăm și în conștiința străină, independentă de cea personală, “aceste funcții capătă importanță metacosmică”<sup>1</sup>. Lumea în afara experienței apare atunci ca “ceva”, iar interpretarea ei e posibilă în forma mitologică a individului sau a genului.

La reprezentanții acestei direcții evidențiem tendința de a găsi noțiunii un echivalent substanțial (ce-i apropie de pozitiviști). Dînșii interzic aplicarea categoriilor ca forme logice în afara experienței. Dar ruperea conștiinței de lume duce la ruperea senzațiilor de la rațiune în chiar însăși conștiința. Apelarea la fiziologice, psihologie, structura organismului nu sunt decît încercări de a fundamenta în mod natural, înnăscut, formele apriorice ale noțiunilor. Dualismul kantian dintre gîndire și existență este “gonit” în interiorul cunoașterii și de aceea nu se înfruntă, ci numai se modifică.

---

<sup>1</sup> Cit. dup): *Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года.* – М., 1969, p. 24 – 25.

### b) Școala din Marburg

Școala din Marburg (*H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer* ș.a.) s-a pronunțat împotriva laturii psihologicului în teoria cunoașterii și a încercat să fundamenteze latura transcendențial–logică a concepției (logice și gnoseologice) a lui Kant. Dacă la Kant transcendențială este totalitatea principiilor (de tipul “Eu raționez”), ce servește pentru fundamentarea formelor apriorice ale cunoștințelor în matematică și în științele naturii, apoi la **H. Cohen** (fondatorul acestei școli) totalitatea principiilor se prezintă ca o fundamentare **logică** a matematicii, științelor naturii și eticii. Datorită “logicii cunoașterii pure”, filozofia se transformă în filozofie a științei și metodologie științifică. Logicizarea filozofiei lui Kant îi este necesară lui H. Cohen pentru a învinge dualismul acestei filozofii, oscilarea între agnosticism și materialism. De aceea și formele cunoașterii senzoriale (spațiul și timpul), și formele rațiunii (categoriile), și ale intelectului (ideile) la el se transformă în categorii logice. Ca rezultat, are loc logicizarea însăși a conștiinței și cunoașterii. H. Cohen vorbește despre coincidența, identitatea formelor de bază ale gândirii și existenței, susținând că forma principală de gândire este forma sugestiilor, nu cea a noțiunilor. El afirmă că **“numai gândirea însăși poate crea aceea ce poate avea importanță ca existență”**<sup>1</sup>, că existența reprezintă conținutul intern al conștiinței și conștiinței însăși totul îi este “imanent”. Dar în asemenea caz și conștiința e “raționalizată”, orișice obiect nu i se prezintă ca ceva dat, dar ca o anumită formă logică. Cunoașterea tinde să descopere prin această formă conținutul real, dar acest proces este infinit. Fiind raționalizate, obiectele cunoașterii se transformă în procesul cunoașterii. Dar forma lor logică devine metodă de cunoaștere. Însăși conștiința devine o totalitate de

---

<sup>1</sup> *Богомолов А. С. Op. cit., p. 33.*

metode, iar obiectul cunoașterii ce se construiește prin această metodă reprezintă o totalitate de operații. Obiectul se permută în conștiință și se deosebește de subiect prin funcționarea lui. Conștiința devine autoconștiință ce admite că orișice început în gândire este neapărat și o formă de existență.

În calitate de punct inițial al cunoașterii, din punct de vedere istoric, dînsul ia sugestia momentului inițial, cere de la “logica cunoașterii pure” stabilirea relațiilor de subordonare, cercetează geneza grupelor și tipurilor de sugestii, trecerea lor una în alta. Filozoful susține că materialul inițial pentru analiză filozofică este nu acel care-i format de “simpla” sensibilitate, dar acel în care și-au găsit întruchipare mai multe elemente ce nu sunt specifice gândirii obișnuite a omului “natural”. Aici se admite deja intersubiectivitatea organizată a datelor senzoriale. După Cohen, nu numai disciplinele științifice (matematica, astronomia ș.a.), dar și așa-numitele “obiecte reale” reprezintă rezultate ale activității cognitive a rațiunii. Urmînd afirmației lui Kant că în fiecare învățătură despre natură știință ca atare e pe atît, pe cît se conține în ea matematică, H. Cohen raportează ideea infinității cunoașterii în matematică la noțiunea despre infinit mic în științele despre natură, iar metodele matematice – la metoda calculării mărimilor infinit de mici. Dînsul fundamentează ideea, conform căreia realitatea noi o aflăm numai cînd trecem de la senzații la gândire (mărimile infinit de mici prezintă fenomene senzorial neperceptibile) și afirmă că obiectul capătă realitate în număr ca categorie. La Cohen știința e privită ca “progres al cunoașterii pure”, relativitatea devine absolută. Dînsul admite că adevărul este numai relativ (procesul căutării infinite) și nu reflectă deplinătatea realității, că știința “există exclusiv numai în rațiune”. Afirmația lui Cohen, că realitatea există ca atare numai atunci cînd se creează teoria ei, prezintă o logicizare (subiectivizare) a realității, o absolutizare a logi-



cului în conștiință.

Ideea lui H. Cohen despre cunoaștere ca explicare a faptului pe baza autodezvoltării cunoașterii este dezvoltată de **P. Natorp**, care enunță că metoda transcendențială (care constă în fundamentarea transcendențială ce duce la justificarea oricărei teze filozofice) “are în calitate de scop al său exclusiv munca creatoare de constituire a obiectelor de orișice fel”<sup>1</sup>. El, însă, tinde să se retragă de la panlogismul lui H. Cohen, cercetînd în calitate de bază a conștiinței nu logica, dar gnoseologia, fundamentează legitimitatea idealismului gnoseologic pentru înțelegerea științelor naturii. Gnoseologia, afirmă Natorp, trebuie să furnizeze faptele științei logicii, care evidențiază legile creației științifice; însuși faptul este analizat ca proces, ca unitate și ca diversitate. Gnoseologia livrează cunoașterii faptul pe calea definirii lui. În definiție senzorialul “se topește” în funcție (bunăoară, masa e privită ca funcția scrisului ș.a.). Trecerea lucrului în funcționalitate e legat de includerea gândirii și astfel “diversitatea sentimentelor trece în unitatea noțiunii”. Dar apoi logica, coraportînd noțiunile între ele, le comunică procesualitate.

Metoda transcendențială este înțeleasă de el ca un proces de realizare a scopului final al cunoașterii, ca “creare pe baza infinitului”. Ea presupune eliberarea cunoașterii științifice de psihologism, adică de fundamentarea antropologică a unității cunoștințelor științifice. Nu structura conștiinței subiectului cunoașterii este izvorul unității cunoștințelor științifice, ci structura logică a științei. Astfel, la el s-a manifestat tendința de a transforma teoria cunoașterii în “logica cunoașterii pure”, adică cercetarea structurii logice a cunoașterii în funcție de legătura ei nu numai de realitate, dar și de cunoașterea senzorială. P. Natorp afirmă că cunoașterea determină faptele,

---

<sup>1</sup> *Наторп П.* Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии. - Спб, 1913. - Nr. 5, p. 99.

și nu faptele-cunoașterea, fiindcă cunoașterea trebuie mai întâi să înfăptuiască definirea faptului din el însuși. El vorbește despre caracterul teleologic al cunoașterii.

În concepția lui P. Natorp se păstrează abordarea problemei înaintate în neokantianism de H. Cohen: cunoașterea este sinteza, obținerea noului. El afirmă că întrucât faptul nu e condiționat de nimic, el pur și simplu “se presupune”. Dacă faptul este presupus în procesul analizei și sintezei, “ceva” se dezmembrează și se îmbină. Analiza este prototipul senzorialului, sinteza – al gândirii, unitatea lor este “ideea” (unitatea noțiunii și a realității). Această idee, ca noțiune, “filtrează” și “selectează” faptele raționale, îndeplinind astfel funcția critică, creatoare a cunoașterii, a gnoseologiei. Aici P. Natorp înclină evident spre obiectivizarea noțiunii (ideii), privită ca un început absolut. Dar aceasta reprezintă deja o trecere la concepția hegeliană.

*E. Cassirer*, în continuare, face o încercare de a pune o temelie istorică sub logicismul transcendent al adepților săi și simultan de a fundamenta natura istorică a transcendentului în conștiință. Pe baza unui material istoric vast din domeniul filozofiei și al științelor naturii, Cassirer promovează ideea că neokantianismul este un rezultat necesar al dezvoltării istorice a științei. O asemenea “purificare” a istoriei e necesară și în plan substanțial, și în plan conceptual. Și anume noțiunile teoretice (matematice) apar pe calea dezvoltării “genetice”. Într-adevăr, așa momente au loc în dezvoltare, dar la E. Cassirer istoria este subiect al creației teoretice. Și adevărata geneză prin aceasta nu se dezvăluie (e și cu neputință), și geneticul este numai o altă denumire a aprioricului. De aceea E. Cassirer supune criticii teoria relativității, iar geometria euclidiană e privită ca o “posibilitate abstractă”. Istoria teoriei, a transcendentului se transformă la el în teoria istoriei, iar transcendentul e constatat ca însăși istoria. Și E. Cassirer menționează că fie-

care știință își are obiectul său numai datorită faptului că îl extrage din masa uniformă dată cu ajutorul noțiunilor formale caracteristice. Obiectul matematicii se deosebește de obiectul mecanicii, obiectul mecanicii pure – de obiectul fizicii etc. Filozoful afirmă că, pe cât în toate aceste științe în mod diferit se pun problemele apariției cunoștințelor, în mod diferit varietatea se aduce sub unitatea noțiunii, se reglementează și se stabilește în ea. Menționăm că varietatea senzorială tot mai mult pierde caracterul său antropomorf, întâmplător și capătă perfecțiunea logică a unității sistematice de forme<sup>1</sup>. E. Cassirer consideră că noțiunile reprezintă nu o simplă copie a percepțiilor noastre, punând în locul varietăților senzoriale o altă varietate ce îndeestulează anumite condiții teoretice. El subliniază că nici un fizician nu experimentează și nu măsoară cu acel instrument aparte, care se află în ochii lui, dar în locul lui pune în mod rațional instrumentul ideal, din care sunt eliminate toate neajunsurile întâmplătoare, în mod inevitabil proprii firicăru instrument concret. Cassirer critică concepția empiristă a legilor științifice, spunând că legea numai de aceea poate apărea din măsurări, fiindcă noi am introdus-o sub formă de ipoteză.

În calitate de obiect al cercetărilor filozofice la E. Cassirer este cercetat conținutul cunoștințelor. El admite că existența nu poate fi absolută, ci numai relativă, înțeleasă ca dependență logică a existenței de conținutul anumitelor teze supreme de importanță generală a oricărei cunoașteri în genere. Cassirer socoate că față de subiectul cunoașterii la fel de transcendente sunt triumghiul matematic și orișice obiect senzorial. Ele sunt transcendente, fiindcă depind de personalitatea ce gîndește. Semnul transcendentei e văzut numai în prezența lucrurilor de care noi trebuie să ținem seama, pe care noi le descoperim în obiectele cunoașterii. Obiectul nu există

---

<sup>1</sup> Vezi: *Кассирер Э. Теория относительности А. Эйнштейна.* - СПб, 1922, p. 12.

în afara conștiinței și pînă la conștiință, dar există ca o anumită formațiune în interiorul sferei cunoștințelor.

Apelînd la știință, în special la matematică, E. Cassirer afirmă că obiectiv este aceea ce este strict determinat. Și întrucît știința se dezvoltă, noțiunea de obiectivitate, cît și noțiunea de existență devin relative, fiindcă și aceea ce este strict determinat se schimbă odată cu dezvoltarea științei. A fi materialist, afirmă E. Cassirer, înseamnă a privi obiectul de cercetare ca fiind inițial determinat sub toate aspectele, fără a evidenția schimbarea istorică a obiectului științei.

E. Cassirer consideră că progresul în dezvoltarea științelor naturale constă în descompunerea noțiunilor “empirice” (substanță, forță etc.) și în înlocuirea lor cu noțiuni matematice pure.

La Cassirer, categoriile logice universale se transformă din reflectarea celor mai generale proprietăți ale realității în constante fundamentale universale ale oricărei experiențe științifice.

Interpretînd problema valorii obiective a științei, el afirmă că fundamentarea faptului științei trebuie căutat în teleologie, în raportarea lui la scopul final. Și întrucît principiul scopului final este privit ca principiu al eticii, apoi, susține Cassirer, toată știința se bazează în caz final pe etică și cunoașterea etică, înțelegînd prin cunoașterea etică o anumită “credință rațional-morală”.

Astfel, observăm că tendința de a construi teoria filozofică a conștiinței fără substanță duce la absolutizarea gândirii; gândirea devine unica defînire a obiectului, metoda de cunoaștere a obiectului – însuși obiectul, logica gândirii – însăși realitatea ca atare. Logicul înlocuiește existența; însăși conștiința (în formele cercetate) prezintă obiectivitatea creatoare a formelor ei.

### *c) Școala din Baden (Freiburg)*

Școala din Baden (*V. Windelband, H. Rickert* ș.a.), spre deosebire de școala din Marburg, acordă o atenție deosebită

științelor sociale.

V. *Windelband*, bunăoară, în lucrările sale *“Istoria și științele naturii”*, *“Preludii”* ș.a. dezvoltă ideea școlii din Marburg cu privire la metodă și consideră că principalul este în a stabili particularitățile logico-formale ale cunoașterii istorice. Și întrucât metoda formează, după părerea lui, obiectul, apoi problema constă nu în aceea ce se face, dar în aceea **cum** aceasta se aplică, susținând că principalul e în a stabili particularitățile logico-formale ale cunoașterii istorice. El menționează că sarcina filozofiei este de a “determina în ce măsură în funcțiile intelectului uman se formează și își găsesc expresia conștientă începuturile raționale de sine stătătoare, generale, independente de condițiile specifice ale naturii umane”<sup>1</sup>. V. Windelband menționează, că deoarece contrarietatea dintre statornicie și temporal este relativă, unul și același obiect poate fi obiect de descoperire a legilor științifice și obiect de descriere a faptelor. Tocmai aici rezultă și împărțirea științelor în “nomotetice” (ce presupun legi) și “idiografice” (ce descriu particularul, evenimentele). Ca știință istoria începe (prin ce și se deosebește de științele naturii) cu aceea ce valorează cognitivă au faptele, cu clarificarea lor, cu analiza ideii că unele științe reprezintă științe despre legi, altele – despre evenimente, că unele ne învață aceea ce s-a întâmplat întotdeauna, iar altele – aceea ce s-a întâmplat cândva. Sarcina istoricului el o compară cu sarcina pictorului, creația istorică privind-o ca înrudită cu cea estetică. Eroarea multiseculară o vede în aceea că se acordă atenție generalului, statornicului. Particularul, spune Windelband, afară de utilitate, are și valoare. Valoarea e privită ca ceva ce-i important pentru om, în puterea singularității sale. După el, singularul exclude generalul. El nu poate fi comparat cu nimic și de aceea în el rămîne o parte

---

<sup>1</sup> *Виндельбанд В. Принципы логики // Энциклопедия философских наук. Вып. I. Логика. –М., 1913, р. 51 – 52.*

neexprimată, nedeterminată, nelămurită, în virtutea cărui fapt este necesară atragerea intuiției în cunoașterea faptelor istorice. Faptul istoric admite o interpretare liberă. Cercetarea acazuală a faptului îi permite o libertate anumită. Înțelegerea unicității umane este înțelegerea acauzalității ei. Sentimentul acauzalității și exprimă libertatea individuală. La întrebarea: cum de ieșit la singular, Windelband răspunde că în limitele științei “idiografice” aceasta e cu neputință, fiindcă ea presupune un sprijin pe legi generale. Dar, spune Windelband, față de singular apare o arbitraritate subiectivă și agnostică. În procesul istoric nu au loc legități.

În acest spirit cugetă și un alt reprezentant de vază al școlii din Baden, **H. Rickert**. Subliniind contrarietatea logică (metodologică) a științelor naturii și a celor sociale, el o lămurăște prin aceea că în conștiința noastră există interes atât față de general, cât și față de particular. Rickert încearcă să clasifice științele “după interes” în dependență de punctul de vedere, dar nu după obiect.

În lucrarea “*Obiectul cunoașterii*” Rickert recunoaște, de rînd cu formele apriorice ale contemplării și ale rațiunii, și existența materialului empiric al cunoașterii, înțelegînd prin “date nemijlocite” ale cunoașterii percepțiile, starea conștiinței, rezolvînd problema cu privire la obiectul cunoașterii, indicînd că “*existența oricărei realități trebuie cercetată ca existență în conștiință*”<sup>1</sup>. H. Rickert afirmă că obiectele imanente conștiinței sunt despărțite în mod spațial de conștiință, că reflectarea în conștiință este imposibilă datorită iraționalității varietății invizibile a realității “datelor”. El menționează că pentru a-și atinge scopul, cunoașterea trebuie să se potrivească cu subiectul cunoașterii, fiindcă pentru filozofie, spre deosebire de științele naturii, e important nu conținutul sugestiei, ci baza necesității sugestiei, adică nevoia. Obiectul cunoașterii e nevoia, care este

---

<sup>1</sup> Риккерт Г. Предмет познания.— Киев, 1904, р. 84.

recunoscută ca prezentă în sugestie. Dînsul menționează că sensul ce stă deasupra oricărei existențe se raportează la sfera valorilor și poate fi înțeles numai ca valoare.

Vorbind despre științele naturii și cele de istorie, Rickert menționează că științele de istorie nu au ca scop direct formarea noțiunilor generale, fiindcă realitatea istorică este totdeauna individuală și că teoria natural-științifică e cu atât mai perfectă, cu cît mai puțină realitate conțin noțiunile ei.

În "*Filozofia istoriei*" H. Rickert privește metoda istorică ca metodă a "referirii la valori", progresul social – ca creștere a valorilor. El afirmă că dacă vom înțelege progresul ca apariție a ceva nou, irepetabil, ca creștere a valorii, apoi noțiunea de lege a progresului e contradictorie, fiindcă legea conține numai aceea ce se repetă, numai în istorie metoda cunoașterii și obiectul cunoașterii coincid. H. Rickert afirmă că în orice cunoaștere adevărul totdeauna se înfățișează nu așa cum este el, ci simplificat, datorită infinității proprietăților obiectului. Dar aceasta-i condiția obiectivă pentru apariția diferitelor puncte de vedere și a viziunii, a interesului corespunzător. Anume știința istoriei și este "simplificarea" conștiinței organizată a cunoașterii și de aceea în ea domină nu principiul reflectării, ci cel finalist-orientat, "teleologic".

Plecînd de aici Rickert conchide că generalul nu are existență reală. Realitatea constă din particular și nu poate fi construită din general. Și atunci, adevărata știință poate fi numai istoria, ca știință despre individual. O așa dezonorare a raționalului lui îi este necesară pentru a îndreptați empiricul, factologicul în cunoașterea istorică.

Introducînd noțiunile de *cultură* și *valoare*, Rickert le socoate ca fiind condiționate reciproc, fiindcă cultura reprezintă sfera irepetabilului și individualului, iar conținutul ei este valoarea. Totalitatea valorilor este o formă a culturii, valorile sunt noțiuni "individualizatoare". Deci, conchide H. Rickert,

există două lumi – lumea existenței și lumea valorilor. Și dacă existența reprezintă “ceva”, apoi valoarea este sensul existenței. Tocmai datorită contrarietății lor apare dualismul înțelegerii lumii, dualismul realității și al valorii, fiindcă valoarea nu se atribuie nici subiectului, nici obiectului. Sarcina filozofiei e privită ca înțelegere a contrarietății lumii existenței și lumii valorilor, care-i mai largă decît contrarietatea dintre subiect și obiect, dintre gîndire și existență. Filozofia, după părerea lui, trebuie să fie o filozofie a valorilor, fiindcă numai valorile formează o integritate.

Menționăm că neokantianismul a apărut pe fondul dezvoltării furtunoase a cunoștințelor științifice (teoretice). Pe atunci în știință era acumulat atît material empiric, încît a apărut iluzia că în cercetările științifice se poate merge de acum nu de la fapte la teorie, ci invers – de la teorie la fapte. Și, deoarece filozofia lui Kant afirmă că faptele trebuie să corespundă noțiunilor, ea a și devenit baza acestei concepții neokantiene despre lume. Dar, confundau “lucrurile în sine” kantiene. Conform opiniei lui Kant, ele serveau ca bază inițială pentru percepția senzorială a obiectelor, și în acest sens ele încurcau neokantienilor. Ca rezultat, a apărut ideea de a arunca “lucrul în sine”. În acest caz conștiința rămîne de una singură cu sine și apare necesitatea de a căuta și a-i găsi baza în ea însăși.

Analizînd concepțiile neokantiene cu privire la baza conștiinței, am remarcat că o asemenea bază nu poate fi nici structura “naturală” a organelor, nici psihologia, nici formațiunile “mentale” de tipul mărimilor infinit de mici, ci noțiunile logice, gnoseologie, istorice sau valorile în calitate de “transcendent”. Adică drept bază a cunoștințelor poate servi numai lumea materială, lumea transformată, inclusă în conștiință de practică.

Potrivit cu concepțiile despre lume, încercarea neokantienilor de a înfrunta materialismul filozofic s-a dovedit a fi fără succes. Însă ea a adîncit interesul față de problemele spirituale



și metodologice. Și dacă în plan conceptual neokantianismul prezintă un idealism mai consecvent decât filozofia lui Kant, apoi în planul rezultatelor concrete în studierea laturii active a cunoașterii științifice el a atins într-adevăr succese vădite și a trasat un șir de momente cu adevărat importante în mecanismele muncii de cercetare științifică a savanților teoreticieni.

### **3. 4. Neorealismul**

Neorealismul (*G. Moore, A. S. Eddington, C. S. Broad, S. A. Alexander, A. N. Whitehead, C. L. Morgan* – Anglia; *E. B. Holt, R. B. Perry, W. T. Marvin, W. P. Montague, W. B. Pitkin, E. G. Spaulding* – SUA), punând accent pe gnoseologie, rezolvă problema obiectivității obiectului cunoașterii, fiind condiționată de dificultățile în dezvoltarea științei, îndeosebi în perioada “crizei” în fizică de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Bunăoară, cu apariția teoriei relativității a apărut necesitatea de lămurire a spațiului și a timpului ca forme obiective de existență a materiei.

**G. Moore**, unul din reprezentanții neorealismului, în articolul “*Dezmințirea idealismului*” critică idealismul subiectiv cu teza sa principală “*a exista – înseamnă a fi perceput*”, arătând imposibilitatea reducerii obiectului la percepțiile subiectului. G. Moore formulează principiul său despre neidentitatea obiectului percepțiilor lui, înaintează teoria “obiectului” independent de conștiință și în același timp immanent ei. El afirmă că înseși lucrurile intră în conștiința subiectului și el operează nemijlocit cu lucrurile. Obiectul la G. Moore se prezintă ca latură, aspect al senzației, obiect al senzației. Această teză e obiectiv idealistă.

G. Moore introduce noțiunea “bunul simț”, înțeles ca credință, ca mijloc de percepție senzorială a obiectelor chiar și

atunci cînd omul nu comunică cu ele. Credința interpretată astfel este privită de el ca criteriu al veridicității sugestiei despre independența lumii exterioare și, cu atît mai mult – ca convingere nemijlocită în existența ei.

Dezvoltînd învățătura sa cu privire la caracterul nemijlocit al cunoștințelor noastre, G. Moore menționa: “Eu atît de nemijlocit cunosc existența lucrurilor materiale în spațiu, ca și senzațiile mele proprii”<sup>1</sup>.

O altă teză importantă pentru realism a fost introducerea de către G. Moore a metodei analizei limbii filozofice. După părerea lui, lupta direcțiilor filozofice în istoria filozofiei poate fi lămurită în mare măsură de faptul că filozofii în una și aceeași noțiune includeau conținuturi diferite. Metoda analizei analitice a lui G. Moore presupune evidențierea semnificației stricte a noțiunilor, opunerea acestora “bunului simț”.

Și **B. Russell** afirmă că “cu ajutorul argumentelor nici-decum nu ajungem la credința în existența lumii exterioare independente. Noi găsim această credință deja în sine de îndată ce prindem să cugetăm. Ea poate fi numită instinctivă”<sup>2</sup>. Există două feluri de cunoaștere: *cunoaștere prin cunoștință* (cunoașterea nemijlocită, cunoașterea cunoașterii ca atare) și *cunoaștere prin descriere* (cunoașterea obiectelor realității, care, după părerea lui, e aproximativă și imprecisă). Russell susține că anume percepțiile nemijlocite constituie fundamentul cunoștințelor umane. Pentru precizarea noțiunilor B. Russell introduce două metode analitice: “*teoria construcțiilor*” și “*teoria descrițiilor*”. Sensul lor constă în a reformula expresia despre obiect, existența căruia e îndoielnică,

---

<sup>1</sup> Moore G. The Refutation of Idealism.– Mind, 1903, 48, p. 453.

<sup>2</sup> Russell B. The Probleme of Philosophy.– London, 1928, p. 37.

astfel ca în ea să nu se conțină denumirea obiectului, și el singur să se evidențieze prin descrierea proprietăților sale, care, la rândul lor, pot fi coraportate nemijlocit la corespondentele lor materiale. La B. Russell obiectul material reprezintă totalitatea datelor senzoriale. Dar pentru a “egala” ceea ce este perceput ca material și ceea ce este ideal, Russell se situează pe pozițiile “idealismului neutral”, cercetează conștiința și materia ca categorii logice.

**R. Holdane**, raționînd că gîndul stabilește “ceva” ce în mod condiționat numim ca existent, dar în realitate acest “ceva” este numai un rezultat al punctului de vedere, afirmă că “*activitatea gîndului este o sursă a ceea ce noi numim realitate*”<sup>1</sup>, că adevărul și realitatea sunt relative, reprezentări ale punctelor de vedere particulare și se prezintă în calitate de anumite condiții, trepte ale cunoașterii. Relativitatea realității și a adevărului se cercetau din punctul de vedere al diferitelor niveluri de dezvoltare a activității raționale în mișcarea ei de la abstract la concret. El înțelegea relativitatea ca o caracteristică a cunoașterii, ca o calitate a dependenței cunoașterii de particularitățile condițiilor de percepere. De rînd cu R. Holdane, adevărul absolut și obiectiv îl neagă și **A. Eddington**, care în construcțiile matematice ale teoriei relativității vedea o realitate asemănătoare aceleia pe care noi o evidențiem în conștiința noastră proprie<sup>2</sup>.

Ideea independenței obiectului de subiectul cunoașterii este interpretată și de către neorealismul **S. Alexander**. Dînsul recunoaște spațiul și timpul ca forme inițiale ale realității, ca esențe ideale. S. Alexander scrie: “Punctele-momente trebuie

---

<sup>1</sup> *Holdane R. Le regne de la relativite.* – Paris, 1922, p. 573.

<sup>2</sup> *Vezi: Eddington A. The Nature of Physical World.* – London, 1928.

să fie cercetate nu ca electroni fizici, nu ca elemente metafizice... ele sunt realități ideale”<sup>1</sup>. El afirmă că materia apare din spațiu-timp “pur”.

**A. Whitehead**, în filozofia științelor naturii promovată de el, a folosit în calitate de metodă a cercetărilor științifice așa-numita metodă a “abstracției extensive”, prin care subînțelege abstractizarea pe calea păstrării volumului evenimentului cercetat. El a introdus în concepția filozofiei științelor naturii asemenea noțiuni ca “eveniment”, “obiect” și “proces”. Filozoful interpretează punctul ca limită a îmbinării diferitelor obiecte, bunăoară, a unor sfere concentrice, care se micșorează mereu. În percepția senzorială, afirmă A. Whitehead, natura este immanentă psihicului. Sfera unității nemijlocite dintre subiect și obiect el o caută în percepție, în psihologic. În realitate însă ea trebuie căutată în activitatea practică a subiectului. A. Whitehead afirmă că “știința naturii prezintă cercetarea legăturilor reciproce dintre lucrurile ce formează lumea vizibilă”<sup>2</sup>. Considerînd un neajuns al științelor naturii împărțirea lumii în lumea percepțiilor (psihologicul, conștiința) și lumea științifică (a interacțiunilor), Whitehead admite că tocmai experiența noastră privind lumea vizibilă este însăși natura. În realitate, natura este materială, pe cînd lumea vizibilă este ideală.

În SUA, la începutul secolului al XX-lea, neorealismul a fost exprimat în programul celor “șase realiști”: *R. B. Perry, E. B. Holt, W. P. Montague, E. G. Spaulding, W. T. Marvin și W. B. Pitkin*. Principiile de bază ale acestei direcții au fost formulate în articolul lor comun “*Programul și platforma a șase realiști*” (a. 1910) și în culegerea de articole “*Realismul*

---

<sup>1</sup> *Alexander S. Space, time and deity*. V. 1.– London, 1927, p. 325.

<sup>2</sup> *Whitehead A. An antologi*.– New-York, 1953, p. 337.

nou” (a. 1912). În acest program relația dintre procesul de cunoaștere și lucrul care se cunoaște e privită prin prisma metodei analizei, inducției și observării. Ei acordau prioritate analizei matematice și logice a lui B. Russell, și A. Whitehead.

Teza inițială a neorealismului este monismul epistemologic (*epistemos* – cunoștințe), al cărui sens constă în aceea că obiectele și lucrurile lumii exterioare există independent de conștiință, și în procesul percepției lor nu are loc amestecul din partea subiectului, care ar fi schimbat sau ar fi transformat existența lor. Posibilitatea de a judeca despre independența lumii exterioare ne-o dă conștiința noastră, acea formă a ei care în mod necritic constată existența-credința; și forma ei este “bunul simț” (între ea și obiect nu există mijlocitori). Pornind de la faptul că credința este un antipod al cunoștințelor, se admite că necunoașterea este inițială în cunoaștere.

Vorbind despre esența teoriei lor, neorealiștii afirmă că “pentru a înțelege sensul acestei teorii trebuie ... să apelăm la acel “bun simț” inițial, care crede în existența lumii independent de cunoaștere, și că realitatea nu este aceea ce e dat în experiență, ci prezintă o anumită ... esență, care se află dincolo de limitele experienței”<sup>1</sup>. Reprezentanții acestei concepții susțin că legătura dintre subiect și obiect în cunoaștere poartă un caracter imanent. Și cu toate că obiectul este independent de subiect, în actul cognitiv el e prezent nemijlocit în subiect, fiind imanent acestuia. Dar conținutul conștiinței se contopește complet cu obiectul (adică subiectul și obiectul în cunoaștere se află la același nivel), reprezintă fenomene ale uneia și aceleiași sfere. E. Holt, bunăoară, afirmă că și spiritul și obiectele fizice sunt “reale” și constau din una și aceeași

---

<sup>1</sup> Cit. după: The New Realism. N-Y, 1922, p. 10.

substanță – “materialul neutral”. Din “imaneitatea independentului” reiese că dacă obiectele intră nemijlocit în conștiință, apoi, în mod inevitabil, ele trebuie măcar parțial să fie identice acestei conștiințe, adică să fie ideale. Dar fiind independente de conștiință, aceste formațiuni ideale trebuie, în mod obiectiv, să existe la fel ca și lumea ideilor a lui Platon.

Realismul, potrivit căruia obiectele există independent de subiecte și nici în proprietățile lor, nici în existența lor nu depind de subiectul cunoașterii și de procesul cunoașterii, poate fi împărțit în *realism ontologic* și *realism gnoseologic*. Pentru primul teza privind existența independentă a lumii exterioare este cercetată ca o deducție logică dintr-o anumită înțelegere și interpretare a naturii, existenței, inclusiv a naturii mijloacelor ideale de reflectare. Cel de-al doilea se limitează la afirmarea ideii independenței obiectului cunoașterii de subiectul cunoașterii, fără a cerceta chestiunile vizînd natura subiectului și a obiectului.

Neorealiștii americani au promovat teoria proprie a cunoașterii, conform căreia realitatea se află în conștiință nemijlocit, “în original”. **R. Perry**, bunăoară, afirmă că lucrurile depind de conștiință. Cînd lucrurile sunt cunoscute, ele devin idei ale rațiunii. Ele pot intra nemijlocit în conștiință și, în acest caz, devin aceea ce numim “idei”, iar ideile se prezintă în lucruri numai într-un anumit raport. Dar lucrurile se manifestă ca idei atunci cînd sunt cunoscute. Și, întrucît unele esențe reprezintă conținuturi ale conștiinței, ele pot și să treacă de limitele conștiinței. Astfel, identificînd lucrurile cu gândurile, neorealismul e lipsit de posibilitatea de a delimita cunoștințele adecvate de cele neadecvate. Însă pornind de la “monismul epistemologic”, precum că și conștiința și obiectele

fizice se formează din unul și același material neutral substanțial, e imposibil să fie efectuată cunoașterea obiectelor care nu se află în limitele posibilităților de percepție ale subiectului.

Neorealiștii fundamentează teoria cunoașterii cu ajutorul elementelor veridice ale experienței, plecând de la recunoașterea existenței obiectelor cunoașterii independent de subiect, precum și cu ajutorul ideii “imanenței independenței”, adică că noțiunea generală despre lucrul ce se cunoaște poate exista nemijlocit în conștiință. În ontologie neorealismul recunoaște realitatea noțiunilor generale ce au o existență ideală, de asemenea și independența lucrurilor de aceste relații în care ele intră. De aceea izvorul gnoseologic al ontologiei neorealiste este ruperea generalului de la lucrurile singulare, precum și ontologizarea legăturilor logice și a noțiunilor. Dar izvorul gnoseologic al teoriei cunoașterii neorealiste este absolutizarea independenței conținutului cunoașterii față de procesul cunoașterii.

Neorealiștii americani afirmă că cunoașterea începe nu de la senzații, ci de la lumea întregă, de la Univers (adică, include și cunoștințele despre el). Neorealismul american s-a dezvoltat în albia scientismului – mișcare legată de fetișizarea științei care cerea restructurarea filozofiei după chipul și asemănarea științei concrete. Introducerea metodei și a aparatului științelor naturii și a științelor matematice, reducerea tezelor teoretice la datele experienței, confirmarea empirică a adevărului ș.a. se cercetau ca mijloace eficiente de redare filozofiei a unei forme științifice de argumentare, ce-i dădea dreptul să stea în rînd cu alte discipline științifice.

Neorealismul american în teoria cunoașterii a fost nevoit să rupă analiza cognitivă de la cunoștințele-obiecte (pentru a

nu veni în contradicție cu pozițiile inițiale), declarînd cunoștințele științifice (natural-științifice) ca criterii veridice de oglindire pozitivă. E clar că mărginirea cunoștințelor numai la cele naturale a îngustat cu mult și a denaturat cunoașterea lumii, lucrul acesta, însă, a fost impus de logică.

Cunoașterea, spun neorealiștii, e posibilă pe o bază omogenă, care nu este nici ideea (spiritul, complexul de senzații) și nici practica, ci relația. Prin ea obiectul nu este rupt de la subiect și nici nu este contopit cu el. Obiectul se află în subiect (conștiință), dar ele sunt independente reciproc. Acest principiu a fost pus la baza teoriei relațiilor externe, conform căreia relația dintre subiect și obiect e imanentă, în cunoaștere ambele sunt prezente. Ele se deosebesc nu prin conținut, ci funcțional, ca și relația dintre spirit și corp în organism. Rolul conștiinței constă în a le reține, a le surprinde simultan în reprezentare.

Neorealiștii afirmă că subiectul și obiectul, deși se află în conștiință, sunt neutrale față de ea. Cunoașterea e separată de conștiință, fiind analizată ca diferită de ea. Ea este privită ca o anumită formație fizică, dar se deosebește de lucruri printr-o organizare mai înaltă, conținînd în ea “substanța neutrală”. **E. Holt**, bunăoară, consideră că substanța conștiinței e înrudită cu cea a lucrurilor fizice, însă ea nu e substanță, ci o anumită comportare a organismului față de lumea înconjurătoare. Acesta deși e un complex psihic, elementele lui sunt întrucîtva și fizice. În acest sens conștiința e nespirtuală. Analogul ei e în fizică, unde atomii se divizează în mișcare, energie, masă, electroni etc., dar ultimele-s reduse la legi-ecuații, sau la esențe matematice și logice. Acestea din urmă sunt neutrale și de aceea și Universumul e neutral, fiind analizat ca o totalitate a “constantelor logice”. Elementul co-



mun pentru ele este existența. Pornind de aici, ei introduc concepția “*existenței neutrale*” a esențelor (universalilor). Existența e privită ca construcție logică, afirmînd că ea nu are proprietăți de predicat.

Neorealiștii susțin că ruperea noțiunii “existență” de însăși existența concretă se conține deja în experiență. Și, fiindcă monismul experienței e la fel de neutral, apoi neutralitatea naște materialul și idealul. Mișcarea și dezvoltarea lor, după E. Holt, e derivată de la “activitatea logică”. Experiența e privită ca experiență a conștiinței, iar faptele – ca senzații, reprezentări, noțiuni.

Inconsistența neorealismului, altfel zis, realism nemijlocit, de a ocoli idealismul și de a construi o nouă concepție filozofică a și devenit cauza apariției realismului critic. Atît la baza neorealismului, cît și a realismului critic stă ideea treptei calitative (și nu cantitative) a realității, existenței: cu cît e mai generală noțiunea, cu atît e mai reală existența ei în calitate de esență deosebită.

### **3.5. *Realismul critic***

Încercînd să înlăture contradicțiile neorealismului, unii filozofi americani și englezi au format mai tîrziu un curent de sine stătător – realismul critic, realismul ontologic. El s-a răspîndit pe larg în SUA, mai puțin – în Anglia și Canada. Orientarea americană a realismului critic a fost prezentată de către *J. B. Pratt, O. Lavdjoji, R. W. Sellars, G. V. Santayana, G. Srtong, D. Drake* ș.a., cea engleză – de *G. J. Hicks*.

În lucrarea realiștilor critici americani “*Schițe ale realismului critic*” (1920) ei au ieșit cu critica concepției neorealismului, au opus tezei neorealiștilor privind “imanența” obiectului conștiinței și “intrarea” nemijlocită a obiectului în con-

știință (“monismul epistemologic” al neorealiștilor) concepția lor dualistă privind existența obiectelor realității în afara dependenței lor de conștiința omului. Dacă neorealiștii se bazau pe faptul coincidenței idealului și materialului, identificau subiectul și obiectul trăgând concluzia despre existența esențelor neutrale ca elemente prime ale lumii, apoi realiștii critici speculau cu faptul deosebirii idealului de material, opunând în mod metafizic și rupând în mod categoric obiectul de subiect, adică au căzut în limită opusă. În cele din urmă ei au ajuns la identificarea subiectivului și a obiectivului pe calea reducerii obiectelor materiale la conținutul lor rațional. Obiecția principală a fost îndreptată împotriva teoriei imanenței. Ei au socotit ca insuficientă reducerea cunoașterii la unitatea nemijlocită a subiectivului și a obiectivului. Situația cunoașterii, după părerea lor, include nu două, ci trei elemente, formând așa-numitul “triunghi epistemologic”: *subiectul* (sau actul psihic al percepției), *obiectul* (lucrul perceput) și “*datumul*” (esența sau universalul, noțiunea). Și cu toate că acest al treilea element a avut diferite denumiri, realiștii critici erau de aceeași părere precum că noțiunea-imagie nu poate fi identificată cu obiectul, și de aceea “bunul simț” este o armă nesigură de cunoaștere. Însuși termenul “critic” indică deosebirea noțiunii, a datumului și a obiectului. Noțiunea, ca mijlocitor dintre subiect și obiect, realiștii critici o cercetează ca pe un procedeu de cunoaștere și, în acest sens, diferit și de conștiință, și de lumea exterioară. Ideea medierii cunoașterii a fost pusă la baza concepției esențelor. Esența nemediată e atribuită conștiinței, fiindcă ea este “universalie logică”. Din suma acestor universalii se constituie conținutul gândurilor omului. Particularitățile lor constau în aceea că ele sunt obiective, existența lor este independentă față de om și de aceea sunt veșnice și neschimbătoare. Aceasta înseamnă că esențele au o existență “pură”. Dar nu există de sine stătător

(se află în spațiu, în timp, în mișcare etc.). Existență de sine stătătoare au și obiectele gândirii, existența însă este ideală, existență “pură”. Aici se observă o exagerare vădită a independenței relative a spiritualului față de material. Văzînd însă substanța conștiinței în cunoștințe concrete din domeniul științelor naturale, din experiență, ei înclinau spre empirism (exagerarea rolului experienței). Acesta din urmă duce la restabilirea legăturii dintre material și ideal. Interpretării realității fizice lor le servește teoria “existenței veridice a esențelor”. Ei îi este opusă de la bun început conștiința, care a devenit autoconștiință, ceva în afara lumii. Recunoscînd lumea esențelor “realităților absolut veridice”, realiștii critici consideră obiectivitatea lumii exterioare, independența ei față de esențe ca o condiție necesară pentru orice “situație de cunoaștere”. În teoria cunoașterii pe ei îi interesează nu atît problema adevărului obiectiv, cît problema cu privire la structura și importanța gnoseologică a elementelor cunoașterii. Ca moment inițial în gnoseologie se ia nu omul ca subiect ce raționează despre lumea obiectivă, ci conștiința, mai precis – autoconștiința. **G. Strong**, bunăoară, menționa că “*principala particularitate a obiectivului este existența lui în spațiu și independența lui de noi*”<sup>1</sup>.

Împărțind existența în două sfere – datumul nemijlocit și obiectele fizice, deosebind obiectul percepției și “conținutul” percepției ce prezintă un mijloc cu ajutorul căruia noi percepem, realiștii critici cercetează procesul cunoașterii obiectului de către subiect sub forma unui “triunghi gnoseologic”. **D. Drake**, de exemplu, scria: “*Pentru a descrie situația gnoseologică sunt necesare trei fenomene: subiectul ce cunoaște (organismul), obiectul cunoașterii... și “datumul”,*

---

<sup>1</sup> Strong G. The Origin of Conscienneness.– London, 1920, p. 171.

*prin mijlocirea căruia noi cunoaștem*”<sup>1</sup>.

În dependență de modul cum tratau realiștii critici noțiunea de datum, ei s-au împărțit în două direcții: “*realiștii perceptivi*” (J. B. Pratt, O. Lavdjoji, R. W. Sellars), care identificau întregul proces de cunoaștere cu percepția, și “*realiștii esențiali*” (G. Santayana, G. Strong, D. Drake ș.a.), care considerau că “datumul” reprezintă expresia simbolică a proprietăților realității. “*Prin esență*, – menționa G. Santayana, – *eu înțeleg o universalie de orișice grad de complexitate și definitate. Numai universalile au individualitate logică și estetică și pot fi date nemijlocit, dar nu momentan*”<sup>2</sup>. G. Santayana și părtașii lui nu reduceau conținutul conștiinței subiectului numai la senzorial, cum, bunăoară, făceau “realiștii perceptivi”, incluzând în “datum” conținutul acțiunii abstract-logice a omului. Dar ei nu înțelegeau just legătura reciprocă dintre formele senzoriale și cele logice de cunoaștere. Astfel, pentru realiștii critici “esența” are realitate specială, deosebită de cea fizică, și nu poate fi aplicată caracteristica ei spațio-temporală. Ei recunosc existența lumii reale, bazându-se pe instinctul “credinței” în lumea reală.

Subiectului cunoașterii nemijlocit îi este dat nu conținutul deplin, ci “*conținutul perceput*”, – afirmă realitul critic englez **G. Hicks**. Conținutul perceput, afirmă dînsul, într-un anumit fel trebuie deosebit de conținutul real, deoarece el este “mijlocul prin care-i atinsă cunoașterea celui din urmă”<sup>3</sup>. Dar el n-a înțeles cunoașterea ca reflectare în conștiință a obiectelor, proprietăților și a raporturilor lumii obiectiv reale, nu s-a situat pe pozițiile materialismului, rămînînd pe pozițiile idealismului.

---

<sup>1</sup> Drake D. The Philosophy of meliorist // Contemporary american Philosophy. – London, 1930. Vol. 1, p. 284.

<sup>2</sup> Vezi: Essays in critical philosophy. – London, New-York, 1925, p. 27.

<sup>3</sup> Хикс Дж. Восприятие и реальное познание. – М., 1947, p. 10.

Realiştii critici afirmă că deoarece lumea exterioară și conștiința nu au nimic comun, apoi noțiunile, cunoștințele au caracter de “semnal”, adică de semn ieroglific, și numai fan-  
tezia și imaginația pot, sub influența unor altor stimulente, să  
aleagă din sfera esențelor și să umple semnele cu conținut  
real. Astfel, întrebarea cu privire la veridicitatea reprezenta-  
rilor noastre decade. Adevărul poate fi numai absolut și de  
aceea numai ideal, supranatural.

De aici rezultă că unicul procedeu ce ne convinge de  
independența existenței lumii este credința (fie și pe bază  
rațională) și, împreună cu ea, “bunul simț”. Astfel, realismul  
critic opune tezei neorealiștilor despre “imaneța” obiectului  
conștiinței învățătura lor despre structura actului de cunoaș-  
tere ce constă din trei elemente: subiect, obiect și esență, iar  
ultima întrunește toate produsele conștiinței umane ca ceva  
existent obiectiv. Prin esență realiștii critici înțelegeau orișice  
senzație, percepție, reprezentare sau noțiune, orișice forma-  
țiune ideală, dată nemijlocit conștiinței.

În anii ‘30 – 40 ai secolului al XX-lea acest curent a  
încetat să mai existe.

Apreciind concepțiile realiștilor critici, menționăm că rep-  
rezentantii curentului în teoriile lor în mod metafizic opun con-  
știința lumii obiective. În realitate senzațiile, percepțiile, repre-  
zentările nu rup conștiința de lumea reală, ci invers – o leagă.

Toate acestea ne vorbesc despre faptul că căutările baze-  
lor cunoașterii științifice, cum are loc în pozitivism, neopoziti-  
vism, postpozitivism, neokantianism, neorealism, realismul  
critic, stimulează rezolvarea problemelor filozofice, în  
general, și a problemelor filozofice ale științelor naturii, în  
particular.

## § 4. Problema culturii în filozofie

Cultura, odată apărută, permanent a contribuit la “împlinirea omului”. Ea devine expresia existenței umane, pilonul ei spiritual. Umanitatea a apreciat-o la înălțimea binemeritată ca o împărăție a spiritului, ca o totalitate de valori sufletești. Omul cult a înțeles prioritatea culturii asupra inculturii. Prin intermediul ei, cu muncă asiduă, el poate transforma haosul în cosmos (ordine), asigurându-și astfel securitatea și poate chiar fericirea. Deci ea, în expresia lui L. Blaga, nu e o podoabă, pe care s-o poți arunca, când nu mai excită, sau o haină pe care s-o poți lepăda, când nu mai ține de căldură. Conștientizarea la justa lui valoare a procesului culturalizator a provocat mari dezbateri în problemă. Cu atât mai mult, că pe măsura cucerii de către cultură a noi “teritorii” nu toate devin subalterni ascultători. În cadrul culturii apar fenomene, procese ce-i surpă temelia. Așa, la începutul sec. al XX-lea în filozofie se impune pentru dezbateri o problemă ce ține de soarta culturii, și anume: declinul sau criza ei.

În filozofia acestei perioade se întrevide formarea unei tradiții intelectuale în precăutarea acestei problematici. La fel se simțea un diferend de opinii filozofice. Unele susțineau declinul culturii și instaurarea civilizației, în cadrul căreia dezvoltarea culturii în modalitatea precedentă se socotea imposibilă. Altele fixau o criză în cultură sau doar a unor tipuri de criză a ei. Deși se socotea că pilonul de început la pus *Oswald Spengler* (1880 – 1936) cu lucrarea sa de mare rezonanță în timp “Declinul Europei” (în 2 volume – 1918-1922), ideile sale istoric au fost precedate de viziunile altor gânditori. În acest sens se poate menționa publicistul, sociologul și naturalistul *Nicolai Danilevski* (1822–1885) cu lucrarea sa “Rusia și Europa” (1869); talentatul filozof personalist *Nicolai Berdiaev* (1877–1948), în special cu articolul “Picasso” (1914) și

lucrarea “Voința către viață și voința către cultură” (1922); *Friedrich Nietzsche* (1844–1900), ce înaintează în creația sa necesitatea reevaluării tuturor valorilor; *Albert Schweitzer* (1875–1965) cu lucrările “Dezmembrarea și renașterea culturii” (1923) și “Cultura și etica” (1923); sociologul *Pitirim Sorokin* (1889–1968) cu lucrarea de mari proporții “Dinamica socială și dinamică culturală”.

Problematika declinului culturii sau a crizei în dezvoltarea ei este foarte vastă. Ea nu poate fi cuprinsă sub toate aspectele într-o lucrare de mici proporții. De aceea obiectivul reflecțiilor date constă în trasarea unei logici în apariția și modalitățile de examinare a problemei, ea fiind realizată prin evidențierea viziunilor filozofice ale unor autori reprezentativi în tratarea subiectului dat.

Conștientizarea temei necesită de asemenea corectitudine în utilizarea și delimitarea noțiunilor “declin” și “criză”. Termenii conțin o nuanță de diferend calitativ. Așa, **declinul** presupune o decădere, un regres pînă la degradare de nivel a dezvoltării ulterioare. El poate conduce la apusul unei culturi, la moartea ei. Pe cînd **criza** se constituie din manifestarea contradicțiilor, tensiunilor în cadrul unei culturi. În evoluția fenomenului cultural ele pot duce la declin, dar acesta nu este o urmare inevitabilă. Adesea din zburciunea spirituală cultura ca fenomen obține victorie, iar prin reprezentanții ei de mare talent – o avansare la o nouă treaptă de dezvoltare. Deci, între aceste noțiuni nu se întrevide o sinonimie, ci o tangență. Să precăutăm unele dezbateri concrete. În Rusia secolului al XIX-lea s-a impus prin viziunea sa Danilevski.

*Nicolai Danilevski* în lucrarea “*Rusia și Europa*” tratează tipurile istorico-culturale (zece la număr) în baza ideii slavo-file a mesianismului culturii ruse în opoziția celei occidentale. Tipurile culturale evoluționează și realizează potențiile sale lăuntrice la fel ca organismele biologice. Ele se epuizează

total sau parțial schimbându-se unul cu altul. În rezultat apare un tip calitativ nou – tipul slavean – cu deplinătate exprimat în poporul rus. În preamărirea și contrapunerea lui culturii europene sociologul denotă ideologie panslavistă. Ideile sale au rămas însă în hotarele gândirii ruse. Ele chiar au fost apreciate de liberalii ruși ca o încălcare a tradiției umaniste a culturii ruse (V. Soloviov). Poate că nu merita amintit numai pentru faptul precedentului istoric, dar la începutul anilor ‘90 ai secolului al XX-lea s-a făcut încercarea de a găsi o coincidență la Spengler și Danilevski<sup>1</sup>. Pe acest fundal de analogie se încearcă a trece cu vederea șovinismul ultimului, politica confruntării și diminuării altor popoare în susținerea idealurilor statale ale țarismului rus, părtașul cărora era Danilevski. În prezent ideile sale se reabilitează în Rusia de unii teoriticieni, politicieni fără a face o trimitere la ele.

Amurgul culturii europene este precăutat într-o manieră originală de către *O. Spengler*. La el și la Danilevski s-ar putea constata o analogie în metodică biologică de cercetare a fenomenului culturii, în unele coincidențe în tratarea de conținut a tipurilor culturale. Însă concluziile sunt cu diferențe.

Apariția operei “*Declinul Europei*” a fost senzațională prin idei și bogăția materialului cu care operează autorul. În ea dominantă este argumentarea declinului culturii europene. Concepția acestui declin conține următoarele momente:

- tradiția interpretării culturii, istoriei și progresului este necorectă. Nu există istorie universală și progres liniar în ea, de altfel ca și o cultură general-umană. Împărțirea istoriei în epoci (antică, medievală, modernă) este săracă și prezintă o schemă lipsită de sens;

- orice cultură concretă, asemenea unui organism viu, are istoria și etapele sale de dezvoltare (copilăria, adolescența,

---

<sup>1</sup> Философские науки.–1990.– №.7.–Р. 36–43.



maturitatea, bătrânețea și moartea). În acest context se poate vorbi despre fenomenul marilor culturi, ce cu forțe enorme concresec din subsolurile țării sale. Fiecare din ele lasă amprente omenirii într-o formă individuală, în ideea, viața, pasiunile, dorințele și simțirile sale proprii;

- opt tipuri de cultură se enumeră: egipteană, indiană, babiloneană, chineză, “apolinică” (greco-romană), “magică” (bizantino-arabă), “faustiana” (occidentală) și cultura maia. Fiecare cultură are durata ei – aproximativ o mie de ani;

- fiecare tip de cultură e închis. Conținutul, forma, stilul tipului sunt individuale, ele nu-s transmisibile și nici nu pot fi împrumutate. Dinamica, ritmul dezvoltării este propriu în realizarea potențelor sale de la copilărie, la înflorire și amurg. Cultura se epuizează în ideea sa. Săvârșirea sarcinii sale este identică cu săvârșirea vieții;

- epuizarea potențelor tipului culturii nu pune capăt dezvoltării omenirii. Ajungând la un nivel de perfecțiune într-o direcție, devine necesar a porni pe o altă cale culturală. În ea se vor manifesta alte forțe spirituale și se va actualiza o altă idee. De aici – nici o cultură, nici un popor nu se poate mândri cu faptul că prin sine prezintă punctul suprem al progresului istoric. Când sufletul culturii și-a realizat potențele ce le conținea, se instaurează liniștea, automulțumirea, apatia. Cultura amurgește și moare. Moartea ei, ca și viața, este irepetabilă. În legătură cu aceasta criza culturii este un fenomen unic și este determinat de modul specific al existenței ei;

- în epoca de criză se revalorifică valorile culturale ale tipului dat. Ele se dezintegrează. Ca rezultat, se schimbă caracterul concepției despre lume a omului. În aceste momente se actualizează sentimentul nesiguranței ființei, a ruperii legăturii timpurilor, se manifestă neîncredere în rațiunea și logica culturii, o însemnătate deosebită se atribuie problemelor morții, vinei istorice, se răspîndește mistica;

- în epoca de criză a culturii se instaurează civilizația. Ea, de fapt, e moartea culturii. Astfel, cultura în tipul ei unical o singură dată apare, există, trece etapa de criză și moare. Ea și prin aceste momente este unicală.

La Spengler se evidențiază deplina izolație a culturilor concrete, negarea continuității sau influențelor în procesul dezvoltării lor. Iar cu primele semne de criză se trece nemijlocit la reevaluarea valorilor. În acest radicalism al hotărârii și încrederii cu care se afirmă, în reevaluarea valorilor odată cu începutul crizei se simte o puternică influență a lui Nietzsche. Iar în ce privește concluzia unicității tipurilor de cultură, existenței, epuizării potențelor și morții lor, o altă concluzie nici nu putea fi făcută. Ea reiese din metoda biologică a investigației culturii. Cultura, tratată prin analogie cu organismul viu, devine asemenea unei flori, vegetației care într-adevăr depinde de sol, climă, altitudine geografică ș.a.

*Nicolai Berdiaev* denotă cu totul altă mentalitate în precăutarea destinului culturii. În articolul "*Picasso*" întrevede nu o constatare a crizei culturii, dar o constatare a unui schimb de situație în care se face cultura.

Scris pe urmele impresiei produse de expoziția de artă modernă europeană (organizată în galeria mecenatului și cunoscătorului de artă S. Șciukin), articolul prezintă o comparație a picturii frumoase și vioi a lui Gauguin și a sumbrului cubism al lui Picasso. Groaza este sentimentul încercat de Berdiaev în fața creației cubismului. Groaza pentru soarta picturii, artei și vieții cosmice însăși. După răceala, amurgul și frica trezite de aceste opere, pare că iarna va domni și nu va mai veni primăvara cosmică. În ele se petrece o tainică lungire a cosmosului. În disocierea analitică a formelor, în căutarea geometrică a lor lui Berdiaev i se pare că pictorul a ajuns în era de piatră. Dacă în Franța impresionismul picturii se află în căutarea frumuseții exclusive, dar cu prețul pier-

derii, înmuierii formelor tari, stabile, atunci cubismul este reacția împotriva acestei răzmuieri și o căutare de geometrie în lumea obiectelor, în scheletul lucrărilor ascunse după învelișuri moi. Greutatea, tăria și stîngeneala figurilor geometrice este însă aparentă. În dosul lor autorul descoperă că lumea materială nu e substanțială. În adîncul cuceritoarei și ademenitoarei frumuseți feminine pictorul întrezărește groaza disocierii și putrefacției. Acolo, în substratele lumii materiale, se văd monștri ascunși. Acestea-s grimasele demonice ale înfecatelor spirite ale naturii. Încă un pic în adîncime și nu va mai fi nici o materialitate, dar numai formația lăuntrică a naturii, ierarhia spiritelor. Criza picturii inevitabil va conduce la ieșirea din fizic, din materialul trupesc într-un alt, superior plan.

Criza picturii, ce s-a rupt de cetatea materializării, cristalizării, formei lumii fizice constă în dematerializarea, dezintrenchiparea ei. În pictură se întîmplă ceva opus însăși artei plastice. Ea hotărît se rupe de Antichitate, trecînd de la corpuri și chipuri fizice la cele eterice și astrale. Berdiaev constată procesul de pulverizare a corpului material în cubism și futurism. Într-o astfel de artă lumea materială e doar funcțională, și nu substanțială. Spiritul uman trece într-o altă vîrstă în toate sferile lui (știință, artă, religie, filozofie). Numai că în frumosul acestei alte vîrste nu s-a ajuns la realizări, dar ea e în căutări. Exact astfel se întîmplă în pictura lui Picasso. Picasso e un pictor minunat, adînc emoționant, dar nu are realizări în frumos. El e cu totul în trecere, el tot e criză. Picasso nu e o nouă creație. El e sfîrșitul celei vechi<sup>1</sup>.

Berdiaev intuiește totuși potențialul lui Picasso în lupta lui pentru o nouă armonie artistică ce va depăși disocierea omului, înstrăinarea lui de la adevăratele valori ale realității. Să nu uităm că la 1914 cubismul lui Picasso era la început, iar

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. Пикассо // Философские науки. – 1990. – № 7. – Р. 72-75

filozoful rus îl apreciază de pe pozițiile teurgiei și antropodiceei sale. Reieșind din ea, el întrezărește în criza artei posibilitatea apariției activității omului creator în comun cu Domnul întru ieșirea în afara limitelor lumii existente. Acesta și este sensul creației. Deci, criza nu e veșnică, nu e sinescop. Ea e moment de căutare, reculegere și depășire.

Adâncă intuiție de cercetător, de încântat cunoscător al artei clasice permite lui Berdiaev a fixa cu mare precizie schimbarea de situație în artele plastice, în artă și cultură în general. Trecerea de la o vîrstă la alta, de la o modalitate de spiritualizare a materialului la o altă modalitate rămîne încă neînțeleasă, neconturată la 1914. Filozoful, însă, cu optimism schițează posibilitatea unei noi frumuseți într-o nouă variantă creativă, deosebită de cea a lui Botticelli și Leonardo rămasă deja în veșnicie. Iar criza se exprimă în conștientizarea insuccesului acestei noi creații, a imposibilității de revărsare în cultură, în valorile ei a energiei creative.

În lucrarea "*Voința către viață și voința către cultură*" Berdiaev abordează o temă extrem de discutabilă în acea perioadă. Ea ține de raportul cultură-civilizație. Autorul susține că aceasta este problema viitoarei noastre soarte. De aici se explică excepționalul succes al operei lui Spengler, fiindcă nimic nu-l afectează pe om mai mult decît soarta sa. Filozoful ocazional observă că declinul culturii a fost tratat de mai mulți gînditori atît ruși (Dostoevski, Homiacov, Leontiev), cît și europeni (Nietzsche). În problemă se reliefează cîteva aspecte. Ne mărginim la general vizavi de criza culturii în viziunea marelui filozof.

Berdiaev afirmă că după înflorirea, complexitatea dezvoltării și atingerea rafinamentului de către o cultură, în ea începe un proces de epuizare, secătuire a forțelor creative, se produce o stingere a spiritului ei, o nihilare spirituală. În asemenea situații cultura se orientează spre realizarea practică a

măreției vieții, spre organizarea ei pragmatică și cu o extindere în larg, în suprafață. Iar înflorirea “științelor și artelor”, adâncimea și finețea gândului, supremele culmi ale creației artistice, contemplarea științelor și a geniilor – toate acestea încetează de a mai fi sesizate ca adevărată, reală “viață”. Toate acestea nu mai entuziasmează, nu inspiră. Se naște încordata voință către “viață”, către practica vieții, către măreția și satisfacțiile ei, către dominația “vieții”. Această tendință distruge cultura, aduce cu sine moartea culturii... Prea mult se dorește “a trăi”, a construi “viața”, a organiza “viața” în epoca declinului cultural<sup>1</sup>.

Comparînd cultura cu viața trivială, Berdiaev accentuează incompatibilitatea culturii cu hapsînia și nesățul de viață. Într-o astfel de viață scopul nu se fondează pe cultura spirituală, care totdeauna este aristocratică. Ea este de calitate și nu tinde spre cantitate. Cultura prezintă o sinevaloare. Atingerea ei necesită voință, contemplare, cunoaștere și creație dezinteresată a geniului. Dar aceasta nu se mai dorește. Începutul cantitativ îl domină pe cel calitativ. Se produce o entropie de energie și cultura nu se menține la înălțimea cucerită. Cultura nu este realizarea noii vieți, noii existențe. Ea realizează doar noi valori. Ele poartă semnul simbolicului, dar nu al realului. Cultura realizează adevărul doar în cunoaștere, în cărți științifice și filozofice, nu în viață; binele – în moravuri, existență și norme sociale, nu în binele vieții; frumosul – în cărți de poezie și în picturi, în statui și monumente arhitecturale, în reprezentări teatrale și concerte; dumnezeiescul – numai în cult și simbolică religioasă. Berdiaev se întreabă, unde este atunci “viața”? Reala ei prefacere parcă nu se obține în cultură. Cu toate că mișcarea înăuntrul culturii cu formele ei cristalizate are tendința de a ieși în afara limitelor ei către

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. Смысл истории.* – М.: Мысль, 1990, р. 163-164.

viață, practică, putere. Pe aceste căi, susține autorul, se înfăptuiește trecerea culturii în civilizație.

Pentru a demonstra existența unei mari diferențe între procesul creativ al culturii și viață (calitățile ei sociale) Berdiaev aduce ca exemplu epoca Renașterii și dezvoltarea Germaniei în sec. al XVIII-lea și al XIX-lea. Evident, scrie autorul, de ce romanticul Nietzsche, sufocat în nesuferita civilizație, avea atracția îndrăgostitului față de Renaștere. În ea vedea adevărata și marea viață. Dar, constată Berdiaev, asemenea viață acolo nu a existat. La real ea era îngrozitoare, rea și niciodată n-a realizat frumusețea în desăvârșirea ei pămîntească. Viața lui Leonardo și Michel Andgello a fost o totală tragedie și suferință<sup>1</sup>. Exact același lucru se întâmplă în Germania perioadei menționate. Țară a poeziilor și filozofilor, în cîteva decenii în ea s-a lansat o întreagă pleiadă de genialități (Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Kant, Hegel, Novalis ș.a.). Despre acest timp se va vorbi mai apoi, scrie filozoful, ca despre un rai pierdut. Însă viața de atunci nu se afla sub semnul bunăstării. Din contra, ea era săracă, filistină, statul slab și fărîmițat în mici pămînturi. Nici pomină de vreo măreție a vieții. Dar cultura înflorea și o înfăptuiau doar cele mai înalte piscuri ale poporului german, care la general se afla într-o situație destul de jalnică. Așa era pretutindeni. “Cultura întotdeauna a fost marele insucces al vieții”, – scrie cu regret Berdiaev. În acest dezacord între cultură și viață filozoful întrevede o legitate. Ea se exprimă în distanțarea civilizației de cultură, în cadrul căreia civilizația încerca a realiza “viața”. Dar tragedia culturii și civilizației consta în faptul că în condițiile marilor cuceriri ale tehnicii deja nu mai era posibilă apariția în Anglia a lui Shakespeare și Biron, iar în Italia – a lui Dante și Michel Andgello.

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н.* Op. cit., p. 165.

Berdiaev perseverent analizează relația culturii cu civilizația din care depistează cauza generală a crizei culturii. Ea constă în tendința obiectiv prezentă în orice cultură de a descinde, de a pierde supremația idealurilor sale. Această tendință se formează pe parcursul evoluției culturale. La începuturile ei cultura este un produs al diferențierii cultului religios și desfășurării conținutului său în diferite direcții. Gîndirea filozofică, cunoașterea științifică, arta, morala sincretic se conțineau în cult. Cea mai veche cultură – egipteană își are începutul în templu. Ea este legată de cultul strămoșilor, de datine și tradiții, conține simbolică sfință cu semnele și asemănarea altei spirituale realități. Orice cultură, chiar și cea materială, este cultura spiritului. Dar pe parcurs aceste fundamente religioase și spirituale ale culturii se descompun, iar simbolica ei este detronată. Astfel, cultura antică și cea occidental-europeană, trecută prin “iluminism”, rupe cu simbolurile și adevărurile ei. Cultura se trezește în situația (de obicei caracteristică ei) de sineînidoială în temelia sa. Ea singură își pregătește moartea, își istovește spiritul, își difuză energia proprie. În această modalitate cultura trece din stadiul “organic” în cel “critic”. Imposibilitatea culturii de a se menține stabil în perioada înfloririi sale determină trecerea ei în civilizație. Iar prin voința de viață, de putere și măreție, de fericire și plăcere ea denotă din interiorul său tendința civilizatoare.

Filozoful, evidențiind punctele tangențiale dintre cultură și civilizație, vede marile lor diferențe. Așa civilizația, spre deosebire de cultură, este cointereseată preponderent în putere, măreție și plăcerile vieții. Pe cînd în cultură ele se manifestă ca tendință și nu domină. Cultura este dezinteresată în supremele valori ce le produce. Cultura și civilizația se prezintă astfel ca procese opuse. Dinamica lor dialectică provoacă o încordare. În tendința civilizatoare încordarea ia proporții organizate pentru dispunerea de o viață deosebită de cea pre-

cedentă. Când se atinge punctul culminant al eforturilor, atunci cultura în adevăratul ei sens se termină și începe civilizația. Ea este o trecere de la crearea valorilor la scufundarea în valul vertiginos al “vieții”, la căutarea ei în permanență, o trecere la încercarea sentimentului de încântare de forțele vieții. Între timp, în cultură se încuibă tendința practic-utilitară, “realistă”, adică civilizatoare. Berdiaev constată “că în asemenea condiții marea filozofie, minunăția artei, ca și simbolică religioasă, mai mult nu trebuiesc. Ele nu reprezintă viața, dar iluziile ei. Cultura spirituală e recunoscută ca autominciuna conștiinței dependente, fruct al socialului neorganizat. La moment se impune și salvatorul – tehnica. Ea are destinația de a elibera omul de iluzii. În civilizație domină economismul. Aș zice, ea nu dă timp pentru pierderea forțelor sufletești în zadar. Cultura devine o suprastructură, iluzie, și nu realitate. Pe când civilizația este tehnică prin natură. Ea e realistă, democratică, mecanică. Munca colectivă, dominantă în ea, exclude creația individuală atât de necesară culturii. Civilizația depersonifică, ea este mortală pentru originalitatea individuală. Începutul personal aparține numai culturii. Voința către forțele vieții distruge personalitatea. Acesta e paradoxul istoriei, socoate filozoful.

O altă cauză a degradării culturii, evidențiată de Berdiaev, constă în schimbarea radicală a raportului ei cu natura. La aceasta contribuie pătrunderea mașinii, tehnicii în orice sferă a vieții. De la contemplarea naturii omul trece la supunerea ei. Tehnica triumfă asupra spiritului organismului. Civilizația are baza tehnică, dar nu naturală și spirituală. Chiar și arta în civilizație își schimbă caracterul. El devine tehnic. Arta futuristă este foarte caracteristică pentru civilizație. Așa cum arta simbolică – pentru cultură. În lucrarea “*Împărăția Spiritului și Împărăția Cezarului*” Berdiaev spune: “Am avut deja ocazia să scriu de mai multe ori că puterea extraordinară a tehnicii a



revoluționat întreaga viață umană. Criza pe care o traversează omul e legată de faptul că organizarea sa fizică și psihică nu corespunde stadiului actual al tehnicii. Sufletul și trupul său au prins formă atunci când viața umană era încă în concordanță cu ritmul naturii, când omul mai ținea încă seama de existența unei ordini cosmice, când mai era legat de mama-terra. Dominația tehnicii înseamnă sfârșitul erei telurice. Mediul organic natural al omului... poate fi distrus de tehnică”<sup>1</sup>.

Intelectul, munca cultă contribuie la marile descoperiri ce dau naștere tehnicii. Pentru ca ea mai apoi să-și supună cultura, să transforme arta, știința în mijloc de plăceri ale vieții. Artă devine un remediu pentru înfrumusețarea vieții organizate. Toată frumusețea culturii, legată de temple, palate, se localizează în muzee, pline de trupuri ale frumuseții. Civilizația muzeistică are un alt ritm, alte valori. Accelerarea proceselor vieții e orientată spre vampirul-viitor, forța și fericirea viitoare. Încercând un astfel de temp al rapidității, civilizația nu are trecut și prezent. Ea nu are ieșire spre veșnicie ca în cultură, ea recunoaște doar viitorul. Se face bine simțită o diferență de ritmuri ale organismului viu și mașinii. Necoincidența ritmurilor organismului (care e mai lent) cu cel al tehnicii duce la expulzarea interiorului, intimității vieții la suprafață. Se petrece o preschimbare a scopului vieții cu mijloacele ei. Astfel scopurile vieții apun, se închid, se prezintă ca iluzii. Pentru ele nu merită să se piardă timp, energie. Reale deci devin nu scopurile, dar mijloacele. Coraportarea lor se încurcă și se denaturează. Cultura devine numai mijloc pentru tehnica vieții.

Adâncă spiritualitate a lui Berdiaev îi permite să privească și să aprecieze real starea de lucruri. Filozoful socoate că odată

---

<sup>1</sup> *Berdiaev N. Împărțirea Spiritului [și Împărțirea Cezarului]. – Timișoara: Amarcord, 1994, p. 51-52.*

ce mișcarea civilizatoare a prins omul în mrejele ei, ea nu poate fi înlăturată printr-o negare romantică a mașinii. În așa situație de asemenea nu este posibilă restaurarea culturii. În viziunea autorului, în perioada civilizației ea va rămîne romantică și prin aceasta orientată spre epocile trecute. Ieșire întrevede Berdiaev doar una singură – calea transformării religioase. Religia, cu toate că în noile condiții devine și ea pragmatică, poate fi utilă în organizarea vieții, în amplificarea forțelor ei. Dar calea pfaferii religioase este o altă problemă. La Berdiaev este o concepție aparte, care îl plasează în filozofia personalismului religios.

**Pitirim Sorokin**, sociolog rus-american, manifestă mai puțin pesimism în conceperea crizei culturii. El nu împărtășește părerea că în modernitate cultura va dispărea completamente, recunoscînd doar fenomenul decadenței ei. În concepția lui, Spengler de asemenea nu găsește adevărate argumente în favoarea morții culturii. În viziunea sa, ceea ce e apreciat ca moarte nu prezintă altceva decît un schimb al modului ei de existență, o reformare a sistemelor de valori în rezultatul dezintegrării lor. Aici Sorokin se apropie de viziunea lui Berdiaev.

P. Sorokin este autorul unui întreg șir de publicații cu tematică filozofică sau sociologică. Cea mai populară este "*Dinamica socială și culturală*" (1937- 1941), în 4 volume, reeditată în mai multe rînduri. În ea autorul precaută criza timpului nostru, pune o diagnoză a crizei în artă, religie, filozofie, știință, etică și drept. În diagnostica crizei autorul evidențiază două tipuri mai frecvent menționate:

– Criza obișnuită. Ea este asemenea celor ce s-au mai produs în societatea occidentală în fiecare secol. Adesea unii experți o reduc la conflictul "oamenilor răi" de tipul Hitler, Stalin, Mussolini, pe de o parte, și a "oamenilor buni", de tipul Churchill și Roosevelt, – pe de alta.

– Diagnoza mai pesimistă, ce privește criza culturii ca o agonie a morții societății și culturii occidentale. Adepții ei, în

frunte cu O. Spengler, ne încredințează că orice cultură este muribundă<sup>1</sup>. În viziunea lui Sorokin, aceste cauze nu sunt absolut corecte și socoate că nu este vorba despre criză obișnuită, ci extraordinară. Aceasta este criza întregii vieți, a modului de gândire și de comportament, caracteristice acum societății. Ea cuprinde arta și știința, filozofia și religia, dreptul și morala, modul de viață și moravurile. Criza include în sine formele de organizare socială, politică și economică, chiar formele căsătoriei și familia. Sorokin socoate că la aceasta contribuie devalorizarea valorilor ce au servit în permanență în calitate de fundament al societății. Astfel, se accentuează incorectitudinea acestor cauze în ambele variante. Iar teoriile construite în jurul lor sunt simple analogii făcute în noțiuni nedeterminate, în universalii neexistente și declarații fără sens. Între timp, scrie autorul, analiza consecventă a situației ne arată că prezenta criză este doar destrămarea formei senzitive (senzative) a societății și culturii, după care va urma o nouă integrare. Ea, consolidată, va merita aceeași atenție pe care am acordat-o culturii, acum în criză, în zilele slăvii și înfloririi ei. Deoarece schimbarea unui mod de viață a unui om cu alt mod nu înseamnă moartea precedentului, exact așa perindarea unei culturi cu alta nu înseamnă moartea ei<sup>2</sup>. Pornind de la această idee, Sorokin creează un model de lămurire a crizelor culturii ce au mai avut loc în istorie. Conform lui, în istorie permanent se manifestă trei tipuri integrale de cultură ce au scopuri diferite. Stilul fiecărui tip cultural este determinat de reprezentările despre natura realității, despre natura necesităților și nivelul satisfacției lor, despre căile lor de satisfacție. În dependență de caracterul acestor componente se

---

<sup>1</sup> *Сорокин Питирум*. Человек. Цивилизация. Общество.— Москва, 1992, p. 428.

<sup>2</sup> *Сорокин П*. Op. cit., p. 432 – 433.

formează trei tipuri principale de cultură: *ideațională*, (*idea-tional* – în ea dominantă este ideea Domnului), *senzitivă* (*senzitive* – contemplarea senzorială) și *idealistică* (*idealistic* – cunoașterea intuitivă). Sunt de asemenea tipuri mixte. La baza crizei lor se află un principiu fundamental – mijlocul de cunoaștere. Deoarece el este relativ, el conține în sine cauza dezintegrării culturii. Procesul cunoașterii duce la apariția erorilor. Cultura în asemenea condiții nu-și poate îndeplini funcțiile. Satisfacția necesităților nu se adaptează adecvat noii situații și așa se produce un schimb de viziune. Astfel, se înfăptuiește trecerea la alt tip de cultură.

Cultura modernă e de tipul senzorial. Ea domină deja șase secole și acum a intrat în perioada amurgului său. Cauza generală a crizei se cuibărește în empirismul și materialismul timpului nou, care îngustează lumea valorilor, desparte adevărul, binele și frumosul, generează o știință cinică gata să deservască orice. Empirismul la fel duce la degradarea omului și la relativismul valorilor culturale. Cultura senzitivă actuală rupe legăturile intersociale și se transformă pe parcurs în “muzeu al patologiilor socioculturale”, în “gunoște culturală”. Dar ea are atât neajunsuri, cât și ajunsuri. Sorokin în multe amănunte le scoate la iveală prin exemplul artelor frumoase. Așa, către demnități se atribuie:

– Perfecțiunea tehnică ce nu era trăsătură a artei unui alt secol decât celui de-al XX-lea. Cu mijloacele tehnice existente se poate imita orice artă din trecut. Pe lângă aceasta în arta modernă s-au creat ședevre imposibile în alte timpuri;

– Cultura cantitativ conține creații artistice fără precedent în volum și mărime: clădiri, orchestre, coruri, romane, poeme – toate enorme în comparație cu proporțiile celor clasice. Această cultură a obținut familiarizarea tuturor cu ajunsurile ei prin linia și culoarea automobilului, forma și culoarea vestimentației, sălile de concert accesibile ș.a. Arta pătrunde în

viața de toate zilele a omului contemporan;

– Diversitatea infinită a artei a devenit trăsătură tipică. Ea nu este limitată de vreun stil, este pe gustul tuturor. În ea sunt prezente primitivismul, clasicismul, baroco și rococo; idealul și sentimentalul, sentimentalul religios și cel modern; conservatismul și novația. Ea este asemenea unui supermarket sau unei enciclopedii, unde poți găsi totul. Desigur, ea este un fenomen unic și merită mai degrabă laudă decât critică;

– Artă senzitivă, cu stima ce o poartă pentru valorile create de ea, nu are nevoie de apologii aduse talentelor trecutului (Brams, Balzac, Wagner, Ceaikovski ș.a.). Orice maestru al artei curente este la fel de iscusit în domeniul său ca orice maestru al culturilor precedente. În acest sens arta contemporană a îmbogățit cultura și într-o mare măsură l-a înobilat pe om<sup>1</sup>. Dar ea totodată are multe metehne ereditare, care nu sunt periculoase atît cît arta se dezvoltă. Însă intrînd în faza epuizării energiei sale, proprii viruși o conduc la sterilitate în “decadence” și apoi la distrugere. Sorokin evidențiază următoarele vicii ale artei contemporane:

1. Funcția producerii plăcerii duce arta la distrugerea ei, deoarece una din valorile ei de bază socioculturale se minimizează pînă la nivelul plăcerii sentimentale de tipul “vin-femeie-cîntec”.

2. Artă, încercînd să redea realitatea așa cum se “deschide” organelor de simț, devine din ce în ce mai iluzorie. Ea nu redă esența fenomenului senzorial, devine superficială, goală și nedesăvîrșită reprezentare.

3. Ea, în căutarea materiei senzaționale, foarte solicitată de public, se distanțează de fenomenele pozitive și înclină spre cele negative, de la cele normale – la cele patologice.

4. Încîntătoarea diversitate a artei tinde spre căutarea unei

---

<sup>1</sup> *Сорокин П.* Op. cit., p. 449 – 450.

mai mari varietăți. Ea dezechilibrează unitatea ei, îi distruge armonia și o transformă într-un ocean al haosului și neperseverenței.

5. Diversitatea și tendința de a produce plăceri stimulează permanenta complicare a mijloacelor tehnice ce duce la paguba valorilor ei interne.

6. Artă senzitivă este artă creată de profesioniști pentru public. Specializarea, ce se produce în ea, este pozitivă, pe de o parte. Iar pe de altă, ea duce la distanțarea creatorului de comunitate – factor ce face să sufere și unii, și alții, dar mai ales artele plastice<sup>1</sup>.

Amănunțita incursiune în demnitățile și viciile artei senzitive se încununază cu un protest declarat ei de autor și cu speranța că artă modernistă va găsi pînă la urmă modalități de a înfăptui o trecere la o nouă cultură ideatională sau idealistă. Ultima mai puțin posibilă.

Aceleași tendințe de criză și necesitate a înnoirilor sunt consemnate în toate sferele vieții contemporane. Dar, socoate Sorokin, criza culturii cel mai evident se manifestă în sfera moralei<sup>2</sup>. Criza moralei actuale este caracterizată de cinci trăsături specifice, determinate de normele etice senzitive:

– Utilitarul în înțelesul ei senzitiv. Omul aderă la util și rentabil. Atitudine ce se răsfrînge și asupra științei, religiei. Și în Dumnezeu se crede, dacă este de folos, observă Sorokin;

– Hedonismul în forma sa cea mai senzitivă. Plăcerea e introdusă și acolo unde valorile nu au nevoie de ea pentru a fi valori. Ceea ce nu conține plăcere (lecția, actele filantropice, căznirea și omorurile) nu este prețuit;

– “Nebunia banilor” existentă în mii de forme. Din toate (titluri, slavă rea, răpire, slavă pe tărîmul științei, politică,

---

<sup>1</sup> *Сорокин П.* Op. cit., p. 450 – 460.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 489 – 494.

război, joc) se sustrage un folos bănesc;

– Atomismul moral, relativismul, nihilismul. Nici o valoare nu e absolută și sfântă. Anarhia moralei e provocată de lipsa unui imperativ categoric ce i-ar putea uni pe toți. În asemenea condiții fiecare om își este sie un legist moral propriu. Neaprobând normele morale absolute, cultura senzitivă actuală ajunge la sinucidere;

– Dominația puterii și constrângerii în viața socială, în relațiile interpersonale și grupale. Lipsa normelor morale absolute duce la unicul mijloc de autoapărare – forța. Dacă ea se va prelungi, viața socială va deveni imposibilă.

În concepția lui Sorokin, culturalul determină socialul. De aceea unica ieșire din calamitățile create este trecerea la alt tip de cultură. Mai puțin probabilă este cultura de tip idealist, deoarece “sălbaticul om senzitiv” nu-i capabil de a se reforma în “om idealist”. Reală poate deveni doar cultura ideatională cu raționalitatea ei. Purificarea se va petrece și, inevitabil, se va petrece o înnoire a culturii. Reconstrucția umanității se va realiza în baza principiului “dragostei altruiste”. Așadar, criza actuală a culturii nu este moartea ei, ci un semn al regenerării ei. Perioada prin care trece cultura este în căutare. Ea este creativă și va promova idei îndrăznețe și în mod necesar va genera mărețe opere de artă.

**Albert Schweitzer**, filozof german, laureat al premiului Nobel, nu aderă la optimism în tratarea culturii. În una din primele sale lucrări “*Dezintegrarea și renașterea culturii*” învinuiește în declinul culturii filozofia. Ea, în perioadele precedente, determina umanitatea la adânci meditații despre cultură, situația ei și modalitățile ameliorării spiritului cult. Pe lângă aceasta, filozofia nu numai menținea în câmpul viziunii sale valorile culturale, dar promova ideile sale în opinia publică. Însă de la mijlocul sec. al XIX-lea filozofia s-a transformat în pensionară și nu mai muncea pentru formarea unei

viziuni universale despre cultură. Ea s-a adâncit în clasificarea cunoștințelor istorice și a științelor naturale pentru obținerea unei noi concepții despre lume. Preocupată mai ales de trecutul său istoric, ea n-a observat între timp cum s-a îndepărtat de traseul general al universalei vieți spirituale. Filozofia nu și dădea seama că și-a pierdut capacitatea și caracterul de filozofie vioaie și popularizatoare. Ea a încetat a mai învăța oamenii să lupte pentru idealurile culturii. Iar lipsa atenției vis-a-vis de cultură a făcut-o să alunece chiar ea în starea de incultură<sup>1</sup>. Filozofia nu este, desigur, unica cauză a declinului culturii, dar învinuirea adusă ei este destul de gravă.

Pe lângă cauza principală a declinului culturii, legată de mărginirea gândirii, Schweitzer mai analizează condițiile economice și spirituale ale vieții umane moderne. Se stabilește coraportul acestor două “începuturi” ca nefavorabil. Iată de ce. În primul rând, dezvoltarea culturii constă în aceea că idealurile raționale, înțelepte sunt percepute de indivizi și în polemica lor cu realitatea ele (idealurile) influențează condițiile de viață ale oamenilor spiritualizându-le. Idealurile, la rândul lor, promovează indivizi culți. Însă posibilitatea omului de a fi purtător al culturii depinde de faptul în ce măsură el este ființă gânditoare și în același timp liberă. Dacă el se include din ce în ce mai mult în lupta pentru existența sa materială, idealurile lui se află sub incidența dictatului de interese predominant orientate spre ameliorarea propriilor condiții de existență. În asemenea situație omul își pierde libertatea, iar idealurile culturii sunt lipsite de claritate și armonie. În al doilea rând, mulți oameni în apăsătoarea și supraîncărcata existență trăiesc nu ca ființe umane, ci ca forță de muncă. Despre însemnătatea muncii lor ca o unitate a spiritului cu moralul în genere nu se poate vorbi în asemenea situație.

---

<sup>1</sup> Швейцер А. Культура и этика. – Москва. 1973, p. 33 – 40.



Supraîncărcarea în muncă a omului contemporan devenită normă conduce la moartea în el a începutului spiritual. Educată din generație în generație în așa mod, o asemenea ființă caută deja să nu depună efort spiritual pentru înnobilarea sa, ci pentru distracții, dorința de a se “uita” și trîndăvie absolută. Pe el nu-l interesează teatrul, dar cabareul, în discuțiile purtate – nu adîncimea de gînduri, dar superficialitatea și observațiile generale. Oamenii acestei societăți se distanțează unul de altul tot mai mult. Mărginirea lor devine și o frînă psihologică. Pericolul degradației culturii crește. În al treilea rînd, influențează negativ organizarea birocratică a instituțiilor statale și organizațiilor actuale cu o conducere prea centralizată. Unele state culte nu mai pot depăși această centralizare în actualitate. Schweitzer utilizează o metaforă potrivită în aceste pierderi culturale ale societății moderne: “Apare situația transformării pădurii în parc, în care despre bogăția vegetației forestiere nici nu mai poate fi vorba, chiar dacă acest proces poate avea calitate utilă”<sup>1</sup>. Omul devine atît de dependent de organizație, societate că el începe a o concepe ca pe o victorie a sa. El devine asemenea unei mingi ce-și pierde elasticitatea, dar care menține orice urmă de la apăsarea ei sau de la lovitura primită. Domină fanatismul colectivismului asupra individualului. Există pericolul pierderii omeniei. Așa se poate intra într-o nouă epocă medievală.

Raporturile individ-societate sunt distruse nu numai intelectual, dar și etic. Cedînd opinia sa personală, omul “statului cult–incult” refuză de la propria judecată morală. Opinia colectivă unificată nu se măsoară deja în măsuri morale, dar în măsura și proporția comodității și utilității. În asemenea condiții păgubesc cel mai mult sufletele. Iar aceasta face falite statele culte. Un adevăr groaznic este faptul că pe măsura

---

<sup>1</sup> Швейцер А. *Op. cit.*, p. 47.

dezvoltării istorice a societății și progresului vieții ei economice posibilitățile înfloririi culturii nu se lărgesc, dar se îngustează. Adevăr rămas neconștientizat, susține filozoful. Necesită menționat faptul că legitatea a fost formulată în sec. al XVIII-lea de filozoful francez J.-J. Rousseau și tocmai în condițiile raționalismului iluminist, favorabil dezvoltării culturale, conform lui Schweitzer. În viziunea filozofului german, tot în acest secol, filozofia își îndeplinea una din menirile sale – cultivarea maselor prin trezirea la o gândire vie, contribuind la înarmarea lor cu idealuri culturale. Numai că Schweitzer vorbește la începutul sec. al XX-lea despre un declin al culturii în general, miezul căreia îl formează etica. Pe când Rousseau vedea declinul moralității odată cu dezvoltarea progresivă a societății.

Schweitzer susține caracterul preponderent etic al culturii și își exprimă nedumerirea că nimeni pînă acum n-a evidențiat acest lucru în literatura mondială. Accentuează mai ales faptul că nu s-a întreprins în acest domeniu o clarificare de lucruri. Filozoful presupune că aceasta se sokoate evident, deoarece scopul final al culturii este perfecțiunea morală a individului. Autorul totuși consideră că acest proces culturalizator prin conținutul său merită atenție și întreprinde o lungă incursiune în temă. Se evidențiază caracterul dublu al culturii:

- dominația rațiunii asupra forțelor naturii;
- dominația rațiunii asupra intențiilor și convingerilor oamenilor.

Autorul de asemenea nu întrevade o diferență între cultură și civilizație și își exprimă dezacordul în contrapunerea acestor noțiuni. Filozoful sokoate că putem vorbi despre cultură etică și neetică sau civilizație etică sau neetică.

O altă cauză a pierderii spiritului etic din câmpul viziunii este înaintarea forțelor materiale în comparație cu cele spirituale în sec. al XIX-lea. Pînă atunci ele acționau paralel și în concordanță, întrecîndu-se parcă între ele. Însă intervine o in-

competență. Ea caracterizează și pe oamenii de știință. Începe o dominație a faptelor și o venerație a lor. La decăderea științei, culturii și moralei și-au adus aportul și istoricii. În general oamenii de știință erau capturați mai mult de viziunile popoarelor sale, de specificul național, decât de esențiala apreciere a faptelor, cum în principiu le-ar sta bine la oameni de profesie lor. Mai apoi intervine materialismul ce a răsturnat totul cu capul în jos. Valorile s-au inversat. Dar adevărul constă tocmai în inversul. Schweitzer e convins că în dezvoltarea societății culturalul determină socialul. De aceea calea ieșirii din criză este renașterea culturii.

Filozoful își exprimă dezacordul cu cei ce socot declinul culturii un progres natural. Spiritul lui de mare umanist nu se poate împăca de asemenea cu recunoașterea decăderii unei culturi și a culturii generale a popoarelor lumii. Autorul nu le desparte și socoate că nu sunt popoare ce nu ar fi incluse, total sau parțial, în procesul cultural mondial. Anume din această cauză contribuția la renașterea elementului constructiv al culturii – eticului – trebuie să fie comună. Lucru deloc ușor, dar care merită efort.

Reînnoirea culturii este un proces migălos. La el nu pot participa mișcări de masă. Purtătorul culturii este individul. El generează o nouă sistemă de viziuni, foarte des opusă opiniei publice, societății. Dar numai în individul aparte se poate naște începutul etic. Filozofului îi este clar: “Cînd societatea îl influențează pe individ mai puternic, decât individul societatea, atunci se începe degradarea culturii, deoarece în acest caz cu necesitate se minimizează mărimea hotărîtoare – dotațiile spirituale și morale ale omului”<sup>1</sup>. Se petrece astfel o demoralizare a societății, ea nu este capabilă de a înțelege și rezolva problemele apărute. Aceasta duce la catastrofă. Unica

---

<sup>1</sup> Швейцер А. Op. cit., p. 75.

ieșire din situația dată este hotărîrea personală, accesibilă numai omului particular de a promova funcția ideilor spiritual-etice. Aceasta este calea consolidării unei noi opinii sociale. Analogii istorice în acest sens nu sunt. Schweitzer zice că trecutul cunoaște, desigur, exemple de luptă a spiritului gînditor individual împotriva spiritului dominant al timpului. Dar problema nu avea acuitatea celei din prezent. Va putea oare omul contemporan, se întrebă filozoful, să înfrunte timpul, opoziția superorganizatei societăți, ce dispune de mii de mijloace pentru a-l supune, să manifeste acțiune asupra ei? Ne pasc multe pericole, dar crearea unei noi concepții despre lume este obiectivul timpului.

Fără concepție despre lume, scrie Schweitzer, viața individului și a societății reprezintă o dereglare patologică a “simțului superior al orientării”. Platon, cînd afirma că filozofii trebuie să conducă statul și numai atunci popoarele vor fi fericite, nu avea dreptate. Gînditorii au o destinație mai importantă decît cea de a conduce. Ei trebuie în retragere să mediteze adînc și multilateral despre viitoarele bătălii ale vieții. Iar cei ce joacă roluri în viața socială sunt practicieni realizatori ai directivelor trasate de marile personalități ca filozofii.

Cum trebuie să fie concepția despre lume pentru a corespunde obiectivului culturologic?– se întreba filozoful. Ea trebuie să fie:

1. *Gînditoare*. Născută de gînd și îndreptată spre gîndire ea numai așa poate deveni forță spirituală.

2. *Optimistă și etică*. Concepția optimistă susține viața ca valoare în sine.

Etica – sferă a activității omului – este îndreptată spre perfecțiunea internă a personalității. Pesimismul etic (brahmanii, Schopenhauer) nu urmărește scopul de a influența lumea. Este timpul, susține Schweitzer, a ne reîntoarce la conștientizarea sensului vieții și a ne lămuri singuri pentru sine în esența

noastră ca personalitate. Deci direcția mișcării este clară, chiar dacă căile ce ar duce spre realizarea scopului nu se întrevăd<sup>1</sup>.

Am prezentat o panoramă a problematicii declinului culturii, crizei și a necesităților renașterii ei. Această tradiție intelectuală apărută la începutul sec. al XX-lea a avut ca obiectiv atenționarea faptului pierderii unor valori fundamentale pentru umanitate. Nimeni din oamenii gânditori nu se îndoiesc, probabil, în miracolul pe care îl poate săvârși o cultură pătrunsă adânc în sensul vieții unui popor, în existența lui socială. Poate părea destul de idealistă tratarea rolului culturii, dar fără idealuri bine determinate și intrate în mentalitatea poporului orice efort social poate suferi eșec. Analiza teoretică, cred, ne poate revărsa lumină și asupra situației actuale a poporului nostru.

---

<sup>1</sup> Швейцер А. Op. cit., p. 78 – 93.

**DIN ISTORIA GÎNDIRII FILOZOFICE**  
**Partea II**  
Epoca modernă și contemporană  
*Manual*

Redactor: *Ariadna STRUNGARU*  
Asistența computerizată: *Valentina OCULOVA*  
*Sergei SOCINSCHI*

Semnat pentru tipar 04.01.99. Formatul 60x84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Rotaprint. Coli de tipar 27,5. Coli editoriale 40,0.  
Comanda 52. Tirajul 100.

Secția Poligrafie Operativă a USM  
MD 2009. Chișinău, str. A. Mateevici, 60