

Dimensiunea umană a cunoașterii

Mihnea Gheorghiu

În momentul de față, cele mai responsabile cercuri ale oamenilor de știință, distinși tehnicieni sau umaniști cu renume, încep să-și pună întrebarea lui Louis Armand, dacă nu cumva „viitorul avansează contra noastră”, din pricina aparentei incapacități a făurărilor celei de-a treia revoluții științifico-tehnice de a controla consecințele proprii lor opere. Un întreg serial de avertismente se adresează conștiinței tuturor categoriilor de „factori de decizie” ai acestui sfârșit de veac și printre acestea am cita doar raportul Clubului de la Roma și o excelentă carte a lui Edouard Bonnefous, cunoscut ecologist francez, care definește omul drept „creație și creator al mediului său ambiant”¹.

Scopul acestor rinduri nu este de a se adăuga volumului enorm de opinii ce se confruntă în arena dezbaterii acestui subiect de arzătoare actualitate, ci de a se înscrie în efortul cercetărilor, ipotezelor și teoriilor ce definesc rolul ideologiei în umanismul contemporan.

Există o convenție internațională, ratificată de toate țările civilizate, privind „greutatea maximă a încărcăturilor care pot fi transportate de un lucrător”. Ea se referă, desigur, la munca fizică. Nu există însă nici una cunoscută, care să determine limita maximă a încărcăturii de reglementări, ipoteze, teorii și opinii cu care se confruntă universul intelectual al omului contemporan, supus unui bombardament informațional neconținut, prin toate așa-zisele mijloace de comunicare care funcționează, de regulă, în sens unic, ca și prin diverse sisteme educaționale existente.

Între a „cunoaște mai mult” și a „înțelege mai mult” distanțele cresc progresiv, reducând cercul opțiunilor conștiente și responsabile ale persoanei, astfel încât, în sfera aglomerativă a revoluției științifico-tehnice contemporane, dimensiunea umană a cunoașterii se descoperă diminuată și intră într-un proces individual și colectiv de autoapărare a cărui sferă proprie de afirmare s-ar putea circumscrie în jurul unui concept multilateral pe care l-am defini în termenii: Societate-Cultură-Personalitate. În determinarea acestuia e necesară o analiză multidisciplinară în spațiul științelor sociale și politice și-n cadrul problematicii umanismului contemporan pe care noi o situăm, fără echivoc, în sfera activității ideologice și a muncii politice-educative a Partidului nostru, preocupat de promovarea principiilor eticii și educației socialiste, de rolul literaturii și artei, al

¹ Edouard Bonnefous, *Omul sau natura?*, București, Edit. politică, 1976, p. 460.

presei, al radio-televiziunii și al altor mijloace de informare în masă, de promovarea umanismului socialist².

Știința politicii științei, pe care încearcă să o definească în termeni mai proprii cercetarea multidisciplinară și care se reclamează necondiționat de la cunoașterea sistemelor sociopolitice contemporane, e obligată azi să țină seama, mai mult ca oricând, de o politică culturală conștientă și responsabilă, elaborată și aplicată de guvernele în chestiune. Dimensiunea politico-economică și socială a guvernării se autocondamnă la recesiune dacă se lipsește de factorul uman al educației, de grija pentru dezvoltarea multilaterală a personalității. Această preocupare apare tot mai clară în toate programele internaționale care fac obiectul prognozelor actuale despre viitorul societății umane și i se dedică tot mai multe capitole în lucrările de referință cunoscute³.

Atunci când apare evident că problematica priorităților lumii contemporane e ocupată de subiecte la ordinea zilei, precum : energia, dezvoltarea și dezarmarea, a repune în prim plan problema educației ar părea, pentru unii, cel mult un impuls din sfera teoreticului către cercul arzător al practicii social-politice și economice actuale. În realitate (dacă termenul e scos din sensul său restrins, pedagogic), *Educația* se prezintă ca un fenomen social fundamental, apărut odată cu comunitatea umană și inseparabil de progresul ei, în toate timpurile. El constă în transferarea (practică și teoretică) a experienței de viață acumulată de generații și popoare către aceleași, sau alte generații și popoare, dornice să învingă inamicul principal al propășirii lor : neștiința.

Este un proces mai complex decât și-l închipuie fiecare. Acum, de exemplu, pentru a se obține transferul de cunoștințe tehnico-științifice de la cei ce le dețin și le speculează spre societățile umane în curs de dezvoltare, au loc conflicte și dezbateri acute, ce evidențiază, desigur, enormă cantitate de egoism tradițional al bogaților, dar și practica tradițională, nu prea curată, a negocierilor zonelor de influență și de interese restrânse.

Un om avertizat face cât doi. A ști ce se întâmplă cu tine, cine ești de fapt, cine te stăpânește, sau te manevrează și încotro duce „destinul” tău, iată un alt aspect al educației.

Instruirea persoanei umane începe de la primul contact al pruncului viu cu mediul înconjurător și nu se mai sfârșește decât odată cu obștescul său sfârșit. *Dar cum învață omul ce se-ntîmplă cu el? Este oare pe deplin liber să o facă?* În orice situație, un analfabet, un ignorant, va fi întotdeauna mai puțin liber decât orice om instruit, conștient de soarta lui comparativ cu a altora.

Caracterul, așadar, direcția educației lui depinde în primul rînd de alții, de persoanele sau colectivitățile ce exercită principala influență asupra lui, influență care ține de ideologia celui care monopolizează mijloacele educaționale, de interesele sale economice și social-politice, declarate sau

² Vezi Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, București, Edit. politică, 1975, p. 153—166.

³ Gilbert Abcarian & George S. Masannat, *Contemporary Political Systems (An Introduction to Government)*, Charles Scribner's Sons, New York, 1970, p. 373.

disimulate. Fostii stăpîni americani ai sclavilor negri găseau firesc ca sluga lor să nu știe carte : prea multă minte strică ... orînduirea. A schimbat-o, totuși, un război civil.

Educația se face prin diferitele sisteme existente de învățămînt, în școli și universități, însă nu numai așa. Sistemele se modifică, dar interesul universal pentru educație crește, adesea independent de ele. Învățarea e fără limite !

Fie că este vorba de forme componente ale educației, stabilite în mod convențional (învățămîntul informațional, educațional, formațional etc.), fie că se afirmă individual, ca autoeducație, pregătirea persoanei umane pentru confruntarea ei cu restul universului e direcționată spre unul și același scop : determinarea rațiunii sale de a fi în prezent și de a se dezvolta în viitor. Deci : a participa și a anticipa, în mod conștient.

Toți marii filozofi ai lumii au lăsat posterității idei și opțiuni pentru făurirea unei lumi mai bune printr-o educație adecvată ; reflecțiile unora nu erau însă lipsite de scepticism.

În definitiv, ce însușiri trebuie să caracterizeze astăzi pe un om care să se simtă bine, adică liber și fericit, ajuns efectiv la gîndirea rațională și la conștiința de sine? Răspunsul obținut pe baza noului Raport prezentat Clubului de la Roma privind rolul Educației în lumea de azi e că „ea este susceptibilă de a conduce la două mari obiective valabile atît pentru individ, cît și pentru grup sau societate, și anume : capacitatea de a lua autonom decizii și de a juca roluri sociale în mod responsabil”.

Din toate acestea rezultă că educația este un mijloc și nu un scop în sine. Reiese însă, în egală măsură, că acest mijloc trebuie folosit cu maximă pricepere și exigență, fiindcă perioada de manifestare a efectelor sale este îndeobște de lungă respirație, ceea ce sporește răspunderea educatorilor față de calitatea muncii lor. Consecințele — bune sau rele — ale acesteia ating proporțiile dezvoltării istorice a universului moral și social pe care și-l pregătește omenirea, dezvoltare al cărei viitor depinde, în ultimă instanță, de calitatea umană a membrilor societății pe care o edificăm cu instrumentele și concepțiile prezentului.

De aceea, pe de altă parte, o bună socoteală științifică ne învață azi că participarea noastră, a tuturor, la acest proces magistral pe care-l asigură societatea socialistă — prin excelență o societate educațională — trebuie să cuprindă neapărat în conținutul și formele sale și un pronunțat caracter anticipativ. În devenirea lui, omul nou este inseparabil de dimensiunea umană a dezvoltării pe care politica declarată a României o situează la însăși temelia noului ordin economic și politic internațional.

De fapt, vom avea mereu ceva de învățat despre restul oamenilor și mereu, totul, despre noi înșine ⁴.

În ideile precumpănitoare ale veacului nostru — a căror diversitate este mirabilă, dar și îngrijorătoare — , majoritatea ideologiilor notabile urmăresc să descopere căi și mijloace de a facilita comunicarea între oameni, chiar dacă unii filozofi — precum Karl Jaspers — îi consideră „ființe istoricește deosebite”, dar credem că acordul oamenilor pe planul

⁴ Mihnea Gheorghiu, *Omul și educația lui*, în „România liberă”, nr. 10 775 din 19 iunie 1979.

înțelegerii trebuie să pornească tocmăi „din adîncurile istoricității”, fiindcă „istoria este un marș către unitatea umanității”, traversînd, în lumina științei, limbajul cifrat al metafizicilor milenare semănate și răsărite „între ființă și neant”⁵.

Gîndirea idealistă europeană a evoluat de la generația existențialistă la generația structuralistă, căutînd un punct de trecere obligatoriu între „singurătatea omului” și „opacitatea lumii”, de fapt încercînd să răpună, sub lovituri repetate, atît noțiunea de **om**, cit și aceea de **istorie**; în felul acesta s-a putut ajunge, prin mijlocirea adversarilor hegeliانو-marxismului, înapoi la Nietzsche și la mitologiile spiritului.

Fenomenologia înregistra astfel un pas înapoi. Ca demistificator, Freud revenea în actualitate cu un pas înainte, apoi înregistra o stagnare, prin uz și abuz, mai ales abuzul școlii filozofice americane. Fenomenologia încearcă acum să se reabiliteze prin teoria interpretării, prin hermeneutică, cu riscul de a recădea în empirism. Istoria și antropologia și-au reluat cursa. Explorînd fundamentele filozofice ale antropologiei, în perfect relativism C. Lévi-Strauss neagă însă materialitatea faptelor istorice; după el, de exemplu, revoluția franceză e un mit care, în realitate, se rezumă la o multitudine de viziuni individuale. După aparențe deci, fenomenologia și antropologia, departe de a coexista și a se completa pașnic, trag fiecare „Omul” în direcții opuse.

Pe scurt, la jumătatea secolului nostru, filozofii apuseni inaugurau o dezbatere ai cărei termeni favoriți erau: „subiect”, „practică” și „istorie”, pentru ca, două decenii mai tîrziu, să opteze pentru alții: „sistem”, „discurs” și „structură”, acum la rîndul lor demodați.

Nu totdeauna eclectismul generează confuzia și ambiguitatea, dar de cele mai multe ori excepția confirmă regula. Moda filozofică a neoidealismului și neomisticismului contemporan și-a ales drept țintă „stînga” (adică, la propriu, marxismul), situîndu-se deschis sau într-un sens mai mult sau mai puțin ambiguu, la „dreapta”. Jean-François Revel a definit ca doctrină de dreapta „acea doctrină care își bazează din principiu și fără disimulare autoritatea pe altceva decît suveranitatea inalienabilă a cetățenilor”.

Într-o încercare de a reabilita prin hermeneutică conceptul de „fascism”, sofiștii „contestatari” alimentează ideea că însăși noțiunea de ideologie se dezagregă și în consecință toate ideologiile sînt pe cale de dispariție. Se formulează astfel o dublă „critică”: una „ideologică” împotriva stîngii și o critică „metodologică” la adresa drepte. Această direcție „nouă” e rezumată de Alain de Benoist în formula — simplistă, dar sinceră și semnificativă — că „inegalitatea e un bine social, iar ideologia egalitară este un rău”. (Calificînd un asemenea punct de vedere ca retrograd și reacționar, am fi acuzați de simplism, dar orice istoric, sociolog sau filozof și orice om de știință autentic și-ar asuma riscul unei astfel de acuzații.) Autorul citat invită, mai departe, „grupulețele” răzlețe ale drepte să inițieze o regrupare pe termen lung care să declare război de durată „inamicului milenar” (adică democrației, de la Grecii antici, pînă la Marx și

⁵ *Les idées du XX-e siècle*, Collection dirigée par Charles Henri Favrod, Paris, 1978, p. 127.

„după Marx”), cucerind mai întâi „puterea culturală” (formulă furată de la A. Gramsci), fiindcă aceasta „acționează asupra valorilor implicite în jurul cărora se cristalizează consensul indispensabil duratei puterii politice”.⁶

Privindu-și cu invidie „inamicul” de la stînga, ideologia noii drepte recomandă amicilor săi politici să se înarmeze cu „practica teoretică” (furînd, aici, cunoscuta formulă a lui Althusser) pentru că „un pas înainte în teorie este egal cu doi pași înainte în practica pură”. Mai e nevoie de un alt semnal de alarmă la renașterea fascismului? ...

Pozînd fără modestie în reprezentantul „revoluției conservatoare”, autorul citat dorește să apară ca șeful ei de școală cel mai lucid, alături de Louis Pauwels Yvan Blot și amicii lor de „club”.

Președintele Nicolae Ceaușescu constata, cu puțin timp în urmă, că „asistăm pe plan internațional la o serie de încercări de a reedita vechile concepții retrograde ale rasismului, ale fascismului, de a întoarce omenirea cu sute de ani în urmă. Este necesar ca socialismul, partidul nostru să desfășoare o asemenea activitate, încît să demonstreze prin fapte că nu mai este posibilă întoarcerea înapoi, că omenirea a lichidat pentru totdeauna ceea ce a aparținut robiei, și feudale și capitaliste, că fascismul nu va mai trece niciodată”.

Abordînd această temă, la prima vedere ar apărea inutil să facem o retrospectivă istorică asupra genezei și exploziei „fascismelor” între cele două războaie mondiale, chiar concentrîndu-ne atenția asupra celor două cazuri tipice: fascismul mussolinian și nazismul hitlerist. O enormă bibliografie mondială, în continuă creștere, acoperă, cu date și concluzii, acest aspect al problemei puse în discuție.

Fără îndoială că definirea, ca ideologie specifică, a fascismului ar putea contribui la edificarea cercetătorului contemporan asupra unor trăsături caracteristice și a duratei lor, prin redescoperirea lor, într-o formă sau alta, în ideologia neofascismului contemporan. Pentru că nici în retorica redondantă, demagogică, a lui Benito Mussolini și nici în *Mein Kampf*, pe care nazismul o proclamase biblia mișcării sale, nu putem descoperi, filozofic vorbind, baza unei discuții teoretice serioase. Deoarece, dacă, din toate acestea, apare evident un refuz funciarnamente agresiv față de întreaga gândire social-politică democratică europeană, ceea ce fascismul afirmă, ca o contribuție specifică proprie, nu reprezintă o doctrină originală, ci un conglomerat de idei împrumutate din alte concepții filozofice a căror interpretare a evoluat treptat spre a justifica un anumit program electoral agresiv, destinat preluării și menținerii puterii politice prin mijloace violente, în condițiile istorice, interne și internaționale cunoscute.

Majoritatea ideilor bulversate și însușite în mod primitiv de șefii politici fasciști, în programele lor politico-ideologice, aparțineau unor filozofi și savanți în privința operei cărora aceștia demonstau o ignoranță totală, cu excepția, poate, a lui Nietzsche, pe care Hitler pretindea că-l studiasse cu pasiune (deși interpretările lui personale îl contraziceau adesea!) și chiar i-a trimis lui Mussolini, ca un cadou simbolic, operele complete ale filozofului german.

⁶ Alain de Benoist, *Vu du droite*, Anthologie critique des idées contemporaines, Paris Ed. Copernic, 1977, p. 627.

Naționalismul exacerbat, xenofobia, rasismul împins la limitele extreme, ale genocidului, teoria „spațiului vital” preschimbată într-un nou imperialism intercontinental, elitismul supraomesc și *Führer — Prinzip* — dictatura personală teroristă în conducerea statului — reprezintă câteva dintre aspectele specifice, cele mai evidente, al fascismului, ca să zic așa „clasic”.

De la o țară la alta, de la un regim fascist la altul, aceste trăsături diferă în anumite detalii, aplicându-se unor cerințe propagandistice locale. Ar putea apărea ridicol în zilele noastre, ca cineva să facă elogiul „războinicului” și „preotului-suveran” ca ființe superioare în raport cu „producătorul consumator”, dacă asemenea idei — de un bigotism teologic primitiv — nu s-ar vîntura pe undeva și la nivelul puterii politice. De asemenea, „refuzul iudeo-creștinismului care a corupt vechea civilizație europeană și păgînă, fundamentînd egalitarismul între oameni”. Refuzînd egalitarismul, „sursa tuturor aspectelor negative ale societății prezente”, noua pseudofilozofie a dreptei pretinde să justifice „clasificarea oamenilor în categorii ierarhizabile, în numele modelelor puse la punct de biologie”.

Din acest moment, în care Darwin și Gobineau, deviați prin Nietzsche și Lorenz, avansează spre o construcție eterogenă de speculații „științifice” — un amalgam supranațional și multicultural, pe care o interpretare sui-generis a geneticii și biologiei o împinge ușor în matca teoriei supraomului nazist —, nu se mai poate vorbi de „seducătoare originalitate”, „neoromantică” a zburdalnicilor esești (criticați, cu o simpatie condescendentă, de Raymon Aron) care privesc cu minie de la dreapta spre stînga. Ci se pune întrebarea (o pune și René Rémond, în „Le Monde”) dacă nu cumva „noua dreaptă” este „dreapta de totdeauna”. Și se impune constatarea (făcută și de Jonathan Kendell în „International Herald Tribune”, că „după mai bine de trei decenii de hibernare, mici, dar influente grupuri de dreapta din Franța caută din nou să se afirme, expunînd teorii despre rasă, biologie, elitism politic, teorii discreditate ca urmare a înfrîngerii fascismului în cel de-al doilea război mondial”.

Recrudescența misticismului „științific” și religios — evident, mai sofisticat decît atunci, dar și propagat cu mai multă eficacitate intelectuală datorită noilor mijloace de comunicare de masă — este un simptom al modificărilor pe care ideologia dreptei „de totdeauna” și le oferă și permite, pe sub pulpana elegantă a noutăților atractive ale vitrinei literare a anului 1979.

Promotorii neofascismului pornesc de la punctul de vedere că bazele pe care a apărut și a evoluat fascismul în Europa interbelică continuă să fie prezente în lumea contemporană. Păstrînd unele din concepțiile politice și filozofice ale nazismului german și fascismului italian, neofascismul se străduiește să convingă opinia publică asupra faptului că nu fascismul ca ideologie și practică social-politică au dat faliment, ci „excesele”, adică metodele, formele și oamenii care au obținut puterea și acționat în numele lui.

Pentru orice cititor la curent cu eclectismul anarhizant al „noilor filozofi” francezi, reiese cu destulă claritate că și atacul lor împotriva marxismului reprezintă o mișcare tactică ofensivă, parte integrantă dintr-un plan strategic împotriva tuturor oamenilor de știință și de cultură care

apără idealurile democratice și în ultimă instanță acțiunea socială în favoarea dimensiunii umane a cunoașterii.

În „*Testamentul lui Dumnezeu*”, neo-filozoful Bernard-Henri Lévi preconizează „un stat fără ideal”, dirijat de un fel de „morală transcendentă” perfect individualistă, un stat care să ignore cerințele maselor (pe care tânărul filozof contestatar le denuște, cu un dispreț suveran, „plebea”). „Etica sa de rezistență” e dirijată împotriva veleităților maselor de a se autoconduce și autogestiona și îndreptându-și toate speranțele către „un Dumnezeu care conduce, dar nu guvernează”, el „refuză universalul” în favoarea particularului și respinge orice „datorie” a individului particular, față de colectivitate, stat, credințe etc.

Din punctul său de vedere „democrația trebuie să fie un prezent fără viitor”, altfel „se absolutizează” și devine „istorică adică totalitară”. Iar ca o culme a absurdului și a relei -credințe politice, B.H. Lévi consideră că revoluția visată de Marx în Germania a fost deja „realizată” de ... Göbbels și Hitler. Confuzia ideologică profundă în care neanarhismul eclectic al tânărului eseist francez, cu pretenții de filozof, vrea să cufunde toate valorile, se dezice de însăși filozofia franceză modernă pe care o condamnă pentru că s-a lăsat influențată de marxism. Obsesia sa anti-marxistă și anti-materialistă îl duce pînă la a contesta și ... biblia și toate religiile, pentru „istorismul” lor, predicînd o nouă religie: „monoteismul fără istorie”, teorie ce-i finalizează (*en beauté!*) ideile conținute în eseuul *Barbaria cu chip omenesc* cu care debutase, zgomotos, cu doi ani în urmă.

În treacăt mai fie zis, că toată zarva „noilor filozofi” francezi (și de altă naționalitate) care fac vinovat marxismul în sine, de erorile și atributele apocrife cu care l-a copleșit simplismul dogmatic și anistoric (inclusiv citeva din aplicările „universal valabile” ale acestuia, pe plan teoretic și practic) omite adevărul, declarat de chiar fondatorii socialismului științific, că însăși determinarea istorică a cunoașterii are un caracter istoric.

Centenarul lui Einstein a repus mulți filozofi pe gînduri. *Există azi, la ora celei de-a treia revoluții științifico-tehnice, o teorie relevantă pentru un „adevăr unic”?* Un reporter l-a întrebat o dată pe părintele teoriei relativității dacă nu și-ar putea rezuma teoriile în două fraze simple pentru uzul oricărui cititor neavizat, și Einstein s-a executat, modest, răspunzînd: „1. S-a crezut că spațiul și timpul există fără materie. 2. Acum se știe că fără materie n-ar mai fi nici spațiu, nici timp”.

Relația istorică dintre materie și spirit a fost alienată atît de spiritualiștii bigoți, cît și de materialiştii dogmatici. Despre aceștia din urmă, Gramsci obișnuia să spună că „preocupați să găsească o filozofie care să fie, din punctul lor strîmt de vedere, mai cuprinzătoare decît o simplă interpretare a istoriei, au crezut că sînt mai ortodocși, identificînd-o fundamental cu materialismul tradițional”.

Moartea l-a împiedicat pe Einstein să ducă mai departe și relația sa dintre cîmpul magnetic și cîmpul gravitației. Dacă le-ar fi putut reuni — cugeta dînsul —, poate că o nouă teorie, mai vastă decît relativitatea, ne-ar face să cuprindem dintr-o singură privire tot ce există; am cunoaște legea unică a spațiului și timpului, a materiei și a cîmpului. Acela ar fi fost adevărul unic și atunci „acest stilp secular al raționamentului, care e raportul strict dintre cauză și efect, s-ar fi prăbușit într-un nor de praf” ...

Marx și Engels au trasat o cale nouă și cutezătoare, ca și Einstein, dar nu și-au propus, n-au pretins și nu puteau să epuizeze direcțiile gândirii social-politice pe care le-au deschis cercetării științifice a veacului următor, a cărei misiune — adică și a noastră — este de a veni cu noi teze și ipoteze, îndrăznețe și coerente, fundamentate pe noile cîștiguri obținute în toate științele (așa cum au făcut-o ei, la vremea lor) și care să ducă mai departe — în condiții materiale și spirituale noi — moștenirea unui secol de creație și progres economic și intelectual, care este și un veac de gândire social-politică românească și de progres pe plan moral.

În logica firească a oricărei științe, o premisă necesară și inevitabilă este relația Om-Natură-Om, sau Natură-Om-Natură. Independența de natură a cugetului omenesc echivalează cu „neantul”, așa cum arăta Marx. Orice istoric al ideilor politice recunoaște astfel că „metoda marxistă începe prin a refuza orice absolutizare, fie a adevărurilor eterne, fie a unui obiect care ar exista în sine, adică în afara subiectului”⁷. În consecință, orice cunoaștere nu este numai teoretică. Este un *praxis*. În același timp ea nu este doar „contemplativă”, ci revoluționară și se aplică rezultatelor (mai mult sau mai puțin provizorii) ale procesului de interacțiuni între om și natură, un proces care ridică, neconținut, noi probleme, iscate din contradicțiile în mijlocul cărora avansează însăși știința.

Produs al unor realități social-istorice date, însuși socialismul științific nu putea da, cu toată structura sa vizionară, un răspuns absolut, soluții infailibile tuturor transformărilor și modificărilor revoluționare survenite ulterior în lume. În ce constă, totuși, actualitatea marxismului? Încă din 1848, Marx și Engels notificau că „tezele teoretice ale comuniștilor nu se bazează pe principii inventate sau descoperite de cutare sau cutare reformator al lumii”, nefiind decît „expresia generală a condițiilor efective ale luptei de clasă existente, ale mișcării care se desfășoară sub ochii noștri”. Engels ne-a prevenit că marxismul nu e o dogmă, ci o călăuză în acțiune, o *teorie a dezvoltării*, teză pe care — adăuga Lenin — „scăpînd-o din vedere, facem ca marxismul să devină unilateral, îl deformăm, îl transformăm în ceva mort, îi răpim sufletul viu, subminăm bazele lui teoretice fundamentale — dialectica, teoria dezvoltării istorice multilaterale și pline de contradicții —, îi subminăm legătura lui cu problemele practice concrete ale epocii, care se pot schimba la fiecare nouă cotitură a istoriei”. Acei care au emis, sau au comis erori în numele marxismului luat ca literă-de-evanghelie, sînt mai puțin responsabili de erorile lor decît aceia care perseverează, după ce elita frontului ideologic al socialismului contemporan, eliberată de teologie, l-a reconsiderat în limitele lui istorice, limite care nu micșorează valoarea cognitivă a ideilor ce-au schimbat crucial direcția științelor sociale și politice în ultima sută de ani și care se confirmă prin datele acumulate ulterior. Și, desigur, printr-o serie de realizări, incontestabile, la nivel național și internațional, în universul socio-politic contemporan.

Opera teoretică a lui Marx și Engels și-a propus să răspundă unor întrebări fundamentale ale intelectualului și ale proletariatului secolului nostru, prin inaugurarea unei direcții, complet noi, în procesul cunoașterii filozofice și științifice, în acțiunea socială. Răspunsurile acestea ne sînt acum

⁷ Jean Touchard, *Histoire des idées politiques*, vol. II, Presses Universitaires de France, Paris, 1975, p. 630 și urm.

bine cunoscute și interpretarea lor de asemenea, inclusiv criza unor practici apărute pe terenul acestor interpretări într-o lume în mișcare. Ne-am opri, cu plăcere, asupra unuia din răspunsurile considerate de unii ca „eronate” : revoluția socialistă va debuta într-o țară dezvoltată economic și avansată din punct de vedere social-politic. Realitatea istorică, precum se știe, a infirmat această teză. Ținând seama, acum, de durerile nașterii eroice a primei societăți socialiste, de contradicțiile și disfuncționalitățile ivirii și creșterii celorlalte, orice analist lucid al epocii contemporane va putea constata că economia și democrația socialistă s-ar fi construit cu mai puține eforturi și dureri într-o țară în care economia și civilizația burgheză ar fi atins o maturitate materială și intelectuală pe care clasa muncitoare să o conducă spre o lume nouă, omeneste mai bună. Sarcina partidelor, a muncitorilor din țările dezvoltate, pe calea revoluției socialiste, apare, desigur, mai ușoară. Dialectic vorbind, prin urmare, Marx a avut dreptate.

Adevărurile absolute devin relative? Da, parțial. Pentru că Marx a dat și multe răspunsuri doar parțiale, unor probleme ridicate de ideologia veacului său (unii marxști contemporani îl rețin încă în preajma lui Kant, Feuerbach și Hegel; însuși Lenin n-a vrut să atace frontal continuitatea dintre Hegel și Marx); astfel, ne-au rămas neelucidate teoretic o serie de concepte extrem de importante pentru explicarea determinismului social în lumina marxismului, inclusiv cel de clasă socială (Marx zice „lupta claselor” nu „lupta de clasă”), dar și acela de conștiință și de cultură, și altele. Filozofia sa propriu-zisă a rămas schițată, în linii generale, de aceea, supusă fatal unor interpretări deformate. De asemenea, aș spune, analiza politico-economică făcută de el capitalismului n-a avut caracter global, adică incluzând în ea soarta ideologiilor determinate, de unde și optimismul său privind „îngroparea” lui prematură, în ciuda corecturilor oportune aduse ulterior de Engels și de alții. Dar, separînd genialul *Capital* de restul operei lui, am repeta eroarea lui Althusser, acceptînd „ruptura epistemologică” produsă de drumul teoretic al operei lui Marx, fiindcă el n-a prevăzut *atunci* tot ce am descoperit noi mai târziu.

Destinul „descoperirilor” noastre se lasă însă așteptat.

Autor al unor recente „scenarii pentru anul 2000”, François de Closets încearcă să demonstreze de ce trebuie să ne fie „frică de progres”. Pentru că acesta ar fi chemat să ne rezolve dificultățile actuale, dar dă naștere altora în schimb. Autorul întreprinde o critică sistematică a societății tehnologice, arătînd că „antreprenorii științei” nu-și fac datoria față de umanitatea angoasată de perspectivele viitorului ei. Din păcate, soluțiile sale sînt departe de a deschide perspective mai bune; totuși, avertismentul său la adresa „vandalismului planetar” și a celorlalte atitudini irresponsible ale unor guverne obsedate de propriile lor interese economice și militare merită atenția noastră în acest cadru, al dimensiunii umane a civilizației, care ne preocupă⁸.

Evoluăm într-un univers teoretic în care abundența „modelelor” și a „scenariilor” propuse factorilor politici de decizie devine copleșitoare. Procesul de influențare între puterea formală și puterea efectivă e supus treptat unei relativități generatoare de imobilism (*wait and see*), confuzie

⁸ François de Closets, *En danger de progrès*, Gallimard, Paris, 1972, p. 382.

și incomunicabilitate, dînd curs tendinței de voluntarism a sistemelor, rigide (*establishment*) sau eclectice, la care se referea Machiavelli în „Discursul asupra primei decade a lui Tit Liviu” și definiția celebră a lui Max Weber asupra puterii politice⁹.

Sfera ideologică în care se conceptualizează deciziile puterii politice nu scapă însă propriului ei destin istoric. Un exemplu clasic este rolul gîndirii politice a lui Aristotel în istoria lui Alexandru cel Mare, sau rolul ideologiei naziste în soarta ultimului Reich german ș.a.m.d.

O abordare istorică a cercetării științifice în ansamblul cunoștințelor noastre asupra „condiției umane” presupune astăzi o îmbinare, prin excelență de actualitate, a filozofiei și științei, în unicul scop de a furniza răspunsuri întrebărilor celor mai pregnante ale existenței noastre. Aceasta nu înseamnă să ne conformăm formulelor gata-făcute, concepute într-o epocă revolută, pentru că această formă de ignoranță ar triumfa repede și nu ne-ar rămîne decît să plătim tributul unei politici instabile și reacționare, să substituim gîndirii lozincile. Această judecată rezonabilă nu aparține exclusiv gîndirii noastre social-politice; ea apare în concepte și lucrări dintre cele mai specifice altor orînduiri social-politice, din chiar țările industriale cele mai dezvoltate care se degajează vizibil, în evoluția lor, spre societatea denumită postindustrială (în cazul de față, Statele Unite ale Americii), spre o eră în care tehnologia și în particular electronica (de unde și neologismul „tehnetrică” creat de autorul cărții la care ne referim) „devin principalii factori ai schimbării sociale, modificînd moravurile, structura și aspectul general al societății”¹⁰.

Analizînd limitele spiritual-umane ale noului stat industrial, John Kenneth Galbraith sublinia lacunele planificării lui în procesul de *reumanizare* a societății — solicitată cu tărie de tot mai mulți membri individuali în colectivități — și, mergînd mai departe în critica statului economist tehnocratic, reputatul sociolog american evidenția *dimensiunea estetică* inclusă în progresul celui proces necesar, arătînd că „rolul statului în dimensiunea estetică este nu numai protectiv; el este și afirmativ”¹¹.

Într-un univers moral reconstituit, sau „renovat”, care este rolul ce revine artei? Ar mai răspunde ea, în mod practic, „teoriei reflectării”, în acest cadru specific al culturii? E locul să facem precizarea că teoria reflectării nu putea pretinde la mai mult decît să îmbrățișeze spațiul exemplelor de la care se reclamă orice generalizare apriorică. După părerea noastră, ea nu a elaborat suficient una dintre datele filozofice cele mai proprii îndemnului („tendinței”) politizării artelor într-un univers spiritual politizat la maximum, cum este al nostru, și anume *valoarea politică* (revoluționară) *a subiectivității artei*. Am extras înadins acest termen din *Dimensiunea estetică* a lui H. Marcuse, tocmai pentru că, fiind de acord cu autorul că autonomia artei comportă imperativul categoric că „lucrurile trebuie să se

⁹ Jean-William Lapierre, *L'analyse des systèmes politiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1973, p. 273.

¹⁰ Zbigniew Brzezinski, *La révolution technetronique*, Calman-Lévi, Paris, 1971, p. 384.

¹¹ John Kenneth Galbraith, *The New Industrial State*, Second Edition, New York, Penguin Books, 1978, p. 346.

schimbe", că potențialul radical al artei constă în caracterul ei ideologic, în raportul său transcendent față de „bază” și că ideologia nu este întotdeauna ideologie pur și simplu, trebuie să reafirmăm, totuși, faptul că componenta deterministă a teoriei marxiste nu se rezumă doar la concepția ei privind raportul („nemijlocit” sau „reflectat”) dintre existența socială și conștiința socială, pentru că noi îl înțelegem și ca o șansă oferită conținutului particular al conștiinței individuale, aptă să fructifice potențialul revoluționar al subiectivității. Adică, omul sfințește locul.

Problema morală nouă, care se pune creației cultural-artistice, este de a ști nu numai în ce măsură răspunde ea angoasei ființei umane, ci în ce măsură reușește să rupă cu trecutul, în chip exemplar, să fie de folos progresului etic și estetic al societății (care este suma dialectică a indivizilor ce o compun). Numai vulgarizarea în termeni cazoni a acestui proces intelectual subtil a putut conduce la o neînțelegere a faptului că conștiința și reprezentarea adevărurilor care par abstracte în raport cu procesele de producție sint, în ultimă instanță, funcții ideologice; așa precum știința este recunoscută azi ca o forță de producție. Ni se pare că în orice operă de artă desăvârșită estetic necesitatea revoluției ne stă clar înaintea, ca un element aprioric al artei; ceea ce nu exclude, ci include opțiunea artistului ca aceasta să fie tematizată în mod expres, în una sau alta din operele lui, la libera sa alegere. (Un astfel de exemplu, dintr-o mie, e și ultimul film al lui Federico Fellini, *Prova d'orchestra*).

Aportul subiectivității în determinarea unor fenomene social-politice, relevat și de regretatul T. Parsons, — care nu reușește totuși să ne ofere o interpretare globală-realistă a structurilor politice —, nu se poate trece cu vederea și nici „acomodarea” psihologiei individului la aceste structuri, motivată rațional și afectiv, sau la rigoare prin „bindingness” (obligare) — expresie a unei anumite îmbinări a consensului cu coerciția —, expresie care oricum nu poate fi inclusă în sfera „solidarității sociale”, anexată de sociologul american psihologiei de grup, atât de proprie teoriilor sale¹².

Justiția morală face parte din primele cerințe ale dimensiunii umane a societății noi, așa precum justiția economică — invocată de părinții ideologici ai socialismului științific, moștenitori istorici ai spiritului revoluționar al tuturor timpurilor — este „prima dintre cele dintâi”. Orice cartă a drepturilor economice ale omului, în această lume în schimbare, este inseparabilă de un cod moral al drepturilor lui ca om, de asigurarea lor deplină într-o nouă ordine economică și politică mondială, într-o lume a păcii și colaborării internaționale¹³.

Credem de aceea că victoria unei societăți fără opresiune socială și națională nu este și nu poate fi numai de natură politico-economică și nici izbîndi, pe deplin, fără componenta ei moral-educativă și etico-estetică, în

¹² Talcott Parsons, *The Social System*, The Free Press, New York, 1968, p. 575, și Lucia Dumitrescu-Codreanu, *Sistemul sociologic al lui T. Parsons*, București, Edit. științifică, 1973, p. 105.

¹³ Cf. Mihnea Gheorghiu, *Justicia economica internacional*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1976, p. 121—130.

perspectiva unei noi ordini morale și culturale internaționale, pe care acest artist sau om de știință poate și trebuie să o servească, pe toate meridianele lumii, cu mijloacele specifice ale inteligenței lui creatoare.

Acest nou concept ideologic, care aparține tocmai gândirii social-politice actuale a României, personal tovarășului Nicolae Ceaușescu, se aplică exact lumii de azi, tuturor celor ce militează pentru eliminarea oricărei opresiuni asupra libertății omului și a națiunilor și se revendică, de asemenea, în chip firesc, de la postulatul lui Marx, potrivit căruia, masele muncitoare „au datoria să pătrundă secretele politicii internaționale, să supravegheze activitatea diplomatică a guvernelor lor, iar în cazul când nu sînt în stare să preîntîmpine această activitate, să se unească pentru a le demasca simultan și să facă în așa fel încît legile simple ale moralei și echității, care trebuie să reglementeze relațiile dintre persoanele particulare, să devină legi supreme în relațiile dintre națiuni”.