

**LBRIS**

We know  
books

SEBASTIANO TIMPANARO

# Despre materialism

Postfață de  
**Perry Anderson**

Traducere din italiană și engleză de  
**Alex Cistelean**

**TACT**  
EDITURA

## Cuprins

<i>Prefață</i> .....	5
<i>Introducere la ediția în limba engleză</i> .....	13
<b>1. Considerații despre materialism</b> .....	<b>29</b>
<b>2. Praxis și materialism</b> .....	<b>61</b>
<b>3. Engels, materialismul și „liberul-arbitru”</b> .....	<b>81</b>
<b>4. Structuralismul și urmașii săi</b> .....	<b>145</b>
<i>Perry Anderson – Despre Sebastiano Timpanaro</i> .....	<i>241</i>

## Considerații despre materialism<sup>1</sup>

**1** POATE CĂ singura trăsătură comună tuturor formelor contemporane de marxism occidental (cu foarte puține excepții) este preocuparea de a se apăra de acuzația de materialism. Marxiștii gramscieni și togliattieni, marxiștii hegeliano-existențialiști, marxiștii neopozitiviști, marxiștii freudieni, marxiștii structuraliști, în ciuda dezacordurilor profunde care-i despart, sunt de acord în a respinge orice suspiciune de complicitate cu materialismul „vulgar” sau „mecanic”; și o fac cu atâta zel, încât resping, odată cu vulgaritatea sau mecanicitatea, materialismul *tout court*. O bună parte din controversele dintre diferitele grupuri marxiste se concentrează tocmai pe alegerea celei mai eficiente garanții împotriva riscului de a cădea în materialismul vulgar: dacă această garanție ar trebui să fie dialectica sau istoricismul, revendicarea „umanismului marxist” sau ancorarea marxismului într-o epistemologie empiriocriticistă, pragmatică sau platonizantă.

Scindarea dintre o majoritate a mișcării muncitorești occidentale, ce vede socialismul drept integrare a clasei muncitoare în sistemul capitalist, și o minoritate, sau mai degrabă mai multe minorități, care pun, în moduri diferite, problema revoluției socialiste mondiale, este mult mai netă azi decât era acum zece ani. Dar dacă reformiștii de astăzi sunt antimaterialiști din cauza unei

<sup>1</sup> *Quaderni Piacentini*, nr. 28, septembrie 1966, p. 76-97.

influențe de înțeles a culturii burgheze, nu se poate spune că noua generație de marxiști revoluționari care a ajuns la maturitate după anii 1960 ar fi pus din nou accentul pe materialism. Aceste noi grupuri revoluționare sunt, fără îndoială, ostile anumitor forme de marxism idealist (în Italia, în special față de forma gramsciană); însă simpatiile lor par să oscileze între un marxism hegelian cu puternice accente existențialiste și un scientism pragmatist. Acest lucru se vede chiar în limbajul lor, adesea inaccesibil, din două motive, pentru tovarășii lor imediați: pe de o parte, un exces de filozofeme hegeliene, iar pe de altă parte, un exces de tehnicism neopozitivist: cele două componente pot fi adesea recunoscute într-unul și același text din *Quaderni rossi* sau *Classe operaia* sau din revistele care le-au preluat și le-au dezvoltat moștenirea. Se prea poate ca revoluționarii din anii 1960 să vadă într-o accentuare a materialismului pericolul unei slăbiri a tensiunii voluntariste, o revenire la pozițiile de așteptare a „prăbușirii spontane” a capitalismului, precum și o pierdere a contactului cu gândirea științifică cea mai modernă, care este în mare parte orientată polemic împotriva vechiului materialism al secolului al XIX-lea.

De altfel, acest antimaterialism nu este ceva nou în gândirea revoluționară din țările occidentale. Chiar și în perioada imediat postbelică, leniniștii din Germania și Italia profesau idei foarte diferite de cele ale lui Lenin: potrivit lor, inamicul care trebuia învins pe plan filozofic nu era idealismul, ci materialismul, pe care îl considerau o denaturare pozitivistă și social-democrată a gândirii lui Marx. În timp ce Lenin lupta deja în 1908 împotriva noii ideologii burgheze victorioase (împotriva renașterii idealiste), leniniștii din anii 1920 și 1930 realizau o operațiune de actualizare a marxismului în raport cu idealismul, acceptând o interpretare a problemei epistemologice și a relației bază-suprastructură adaptată ideologiilor burgheze contemporane: *Marxism și filozofie* de Karl Korsch este una dintre cele mai clare expresii ale acestei tendințe. Astfel, filozofia lor se încadra mai degrabă în radicalismul intelectual decât în doctrina proletariatului revoluționar.

Nici măcar opoziția dintre reformă și revoluție nu coincide astăzi, la nivel filozofic, cu antiteza dintre idealism și materialism; dimpotrivă, în ceea ce privește Europa Occidentală, ea se încadrează în întregime în sfera antimaterialistă. Este semnificativ faptul că în lunga discuție dintre filozofii marxiști italieni care a avut loc în vara și toamna anului 1962 în *Rinascita* singurul punct asupra căruia participanții au fost de acord de la bun început a fost necesitatea de a elibera marxismul de „încrustările materialismului vulgar”. Se cuvine menționat faptul că promotorul acelei discuții, Cesare Luporini, formulase cu un an înainte o poziție materialistă clară și riguroasă în textul său „Verità e libertà”<sup>2</sup>, care se remarcă prin originalitate și curaj în peisajul filozofic al ultimelor decenii; cu toate acestea, ulterior nevoia de a actualiza și a îmbogăți marxismul din punct de vedere cultural (și, prin urmare, de a intra în contact cu tendințele dominante din cultura occidentală: psihanaliza, structuralismul) a prevalat și a făcut ca el să nu mai insiste în această direcție.

\*

2. În sine, desigur, polemica împotriva materialismului vulgar nu constituie o abatere idealistă de la marxism; dimpotrivă, după cum se știe, ea face parte din nucleul original al doctrinei. Dar ceea ce-i ciudat este că această insistență asupra polemicii nu a fost însoțită, de multe decenii încoace, de nicio forță semnificativă, nici măcar de prezența efectivă a materialismului vulgar, care în Occident nu și-a revenit din criza suferită la sfârșitul secolului trecut. În cultura burgheză de astăzi, lupta se dă – ca să ne exprimăm foarte schematic – între două forme de idealism: idealismul istoricisto-umanist și idealismul empiriocriticisto-pragmatist. Cele „două culturi” despre care se vorbește atât de mult pot fi identificate, în linii mari, cu aceste două forme de idealism. Victoria celei din

<sup>2</sup> Din volumul colectiv cu același titlu, care conține textele prezentărilor de la al XVIII-lea Congres al Societății italiene de filozofie, Palermo, 1960, p. 139 și urm.

urmă este victoria tehnocrației asupra vechiului umanism specific burgheziilor înapoiate. Cu toate acestea, umanismul în țările capitalismului avansat este subordonat, dar nu distrus, deoarece serviciile sale sunt încă necesare într-o anumită măsură (fiecare clasă exploatoare are întotdeauna nevoie să vorbească despre „valori spirituale”: se știe că până și vechiul pozitivism din secolul al XIX-lea a lăsat o fereastră deschisă evaziunilor agnostico-religioase, iar fenomenul se repetă în filozofia americană actuală, cu deschiderile spiritualiste ale multor pragmatişti, metodologişti și naturalişti mai mult sau mai puțin „critici”<sup>3</sup>).

Așadar, pare în continuare valabil diagnosticul pe baza căruia Lenin a scris *Materialism și empiriocriticism*: o situație de dezechilibru în favoarea idealismului, de unde și necesitatea de a îndrepta polemica mai mult împotriva acestuia decât împotriva materialismului vulgar. În schimb, marxismul occidental de astăzi pare preocupat în primul rând să demonstreze deopotrivă sieși și adversarilor săi că nu este „vulgar”. Sub semnul antimaterialismului (și, pe de altă parte, al respingerii unora dintre pozițiile metafizice mai înapoiate) se formează astăzi o *koiné* filozofică în care converg și adesea se contopesc marxiști, neopozitiviști, existențialiști modernizați și catolici deschiși la dialog.

Această operațiune de autopurificare a marxismului este întruchipată și aproape simbolizată de devalorizarea lui Engels, ce apare pentru mulți drept principalul responsabil pentru declinul marxismului de la rangul de filozofie înaltă la cel de „filozofie populară”. Din cauza caracterului său dramatic de contradictoriu (ce ar merita un studiu mai aprofundat), opera lui Engels este deosebit de vulnerabilă la atacurile ambelor curente marxiste actuale, cel hegelian și cel empirio-pragmatic. Pe de o parte, Engels a simțit

<sup>3</sup> Vezi Sergio Landucci, „Metodologismo e agnosticismo”, *Belfagor*, 1961, p. 637-640. Cât de puțin naturalist este de fapt „naturalismul critic” se vede limpede, de exemplu, în expunerea corectă a lui G. de Crescenzo, *P. Romanelli e l'odierno naturalismo statunitense*, Florența, 1966.

mult mai mult decât Marx nevoia de a lua în considerare științele naturii, de a îmbina materialismul „istoric” (al științelor umane) cu materialismul fizico-biologic, mai ales într-o perioadă în care Darwin deschisese definitiv calea către o abordare istorică a naturii înseși; pe de altă parte, tocmai în efortul de a nu reduce marxismul la un pozitivism pur evoluționist și eclectic, Engels s-a străduit cu o anumită încăpățănare să aplice dialectica hegeliană la științe și să traducă fenomenele fizice și biologice în termeni de „negarea negației” și „transformarea cantității în calitate”. De aceea el poate fi acuzat în răstimpuri de hegelianism arhaic și de contaminare cu pozitivismul, de abandonarea mării tradiții filozofice germane și de neglijarea intuițiilor pragmatice din *Tezele despre Feuerbach*, de scientism și de o cultură științifică înapoiată și superficială.<sup>4</sup>

\*

3. S-ar putea argumenta că polemica împotriva degenerărilor materialist-vulgare este justificată în contextul luptei împotriva dogmatismului stalinist, în scopul restabilirii forței creative libere a marxismului. Cu siguranță, în broșura lui Stalin *Despre materialismul dialectic și istoric*, devenită cel mai citit text didactic despre marxism nu numai în URSS, ci și în mișcarea comunistă mondială, este ușor să găsim afirmații schematice și cu adevărat grosolane, în special în ceea ce privește relația dintre bază și suprastructură. Dar a concepe și a prezenta marxismul într-o manieră grosolană nu înseamnă neapărat a-i sublinia aspectul materialist. Din broșura lui Stalin și din celelalte scrieri ale sale lipsește orice interes specific pentru științele naturii și pentru relația dintre om și natură; lipsește accentul pe „latura pasivă” a cunoașterii, pe condiționarea pe care structura fizică a omului și mediul natural o exercită asupra lui. Dimpotrivă, anumite poziții adoptate de Stalin, cum ar

<sup>4</sup> Vezi *infra* p. 76 și urm. și cel de-al treilea eseu din acest volum, p. 81 și urm.

fi sprijinul acordat lui Lisenko sau teoretizarea socialismului și chiar a comunismului într-o singură țară, pot fi descrise pe bună dreptate ca idealiste și voluntariste: nu degeaba se vorbește despre un „subiectivism stalinist”. Așa-numitul dogmatism al lui Stalin și al adeptilor săi nu consta, în realitate, într-o poziție materialistă coerentă, ci mai degrabă într-o „politizare” (în sens negativ) a doctrinei, într-o reducere imediată nu numai a științei la ideologie, ci și a ideologiei înseși la un instrument de propagandă și de justificare sofistică a unor poziții politice contingente, prin care schimbările cele mai abrupte erau de fiecare dată legitimate prin motive pseudoteoretice și prezentate drept conforme cu marxismul cel mai ortodox.<sup>5</sup>

Dacă, prin urmare, nu e adevărat că stalinismul a însemnat o accentuare a aspectului materialist al marxismului, este însă adevărat că destalinizarea – din cauza modului confuz în care a fost întreprinsă și derulată și din pricina caracterului potențial social-democrat pe care, din păcate, l-a căpătat curând – a dus, chiar și în țările comuniste, la o renaștere a tendințelor „occidentalizante”. Persecuția absurdă care s-a abătut asupra cercetătorilor din domeniul logicii formale, al fizicii și al psihanalizei în perioada stalinistă a dat naștere, ca reacție, unui puternic curent de simpatie nu numai pentru realizările științifice ale acestor discipline, ci și pentru orientarea ideologică pe care au promovat-o în Occident. În acest sens, prelegerile lui Robert Havemann, reunite și traduse în italiană în micul volum *Dialettica senza dogma*<sup>6</sup>, sunt foarte semnificative. Acest curajos om de știință comunist din Germania de Est are cu

<sup>5</sup> Acest aspect al stalinismului a fost identificat pentru prima dată de Troțki: vezi mai ales *La rivoluzione tradita*, ed. L. Maitan, Milano, 1956, cap. II, p. 47 și urm.; „Stalin teoric”, în *Scritti 1929-1936*, ed. L. Maitan, Torino, 1962, p. 14 și urm. Vezi și comentariile lui G. Lukács în *Nuovi argomenti*, nr. 57-58, iulie-octombrie 1962, p. 120-124.

<sup>6</sup> Torino, 1965. În ceea ce privește ideile politice „occidentalizante” ale lui Havemann – care, în opinia mea, nu sunt fără legătură cu ideile sale științifico-filozofice –, vezi C. Cases, în *Quaderni piacentini*, nr. 27, iunie 1966, p. 15 și urm.

siguranță dreptate să revendice, împotriva unei birocrății de partid incompetentă și dogmatice, libertatea de exprimare și de cercetare științifică; totuși, nu putem să nu observăm că ceea ce Havemann numește „materialism mecanic” este pur și simplu orice fel de materialism, el tinzând să învâluie vechile concepte spiritualiste într-o aură de știință de secol XX.

\*

4. Dar ce trebuie să înțelegem prin materialism? Și cum poate materialismul să scape de acuzația că este el însuși o formă de metafizică, una dintre cele mai naive?

Prin materialism înțelegem, în primul rând, recunoașterea priorității naturii asupra „spiritului” sau, dacă vrei, a nivelului fizic asupra celui biologic, precum și a celui biologic asupra celui economic, social și cultural: atât în sensul de prioritate cronologică (perioada foarte lungă care a trecut până la apariția vieții pe Pământ și de la originea vieții până la originea omenirii), cât și în ceea ce privește influența pe care natura o exercită încă asupra omenirii și va continua să o exercite cel puțin în viitorul previzibil. Prin urmare, referitor la chestiunea cunoașterii, materialistul susține că experiența nu poate fi redusă nici la producerea realității de către subiect (indiferent de modul în care se dorește conceperea unei astfel de producții), nici la implicarea reciprocă a subiectului și obiectului. Cu alte cuvinte, nu se poate nega sau eluda elementul de pasivitate care există în experiență: situația externă, pe care nu noi o creăm, ci ne este impusă; iar acest factor extern nici nu poate fi reabsorbit în vreun fel, transformându-l într-un simplu moment negativ al activității subiectului sau transformând subiectul și obiectul în simple momente, distincte doar prin abstracție, ale aceleiași realități concrete care ar fi însăși experiența.

Acest accent pus pe elementul pasiv al experienței nu pretinde, firește, să fie o teorie a cunoașterii (care de altfel poate fi construită

numai pe cale experimentală, în cadrul fiziologiei creierului și a organelor de simț, iar nu pe cale pur conceptuală sau filozofică); ci este condiția preliminară a oricărei teorii a cunoașterii ce nu se mulțumește cu soluții verbale și iluzorii.

Asta înseamnă o poziție polemică față de mare parte din filozofia modernă, care s-a încăpățânat și s-a epuizat în a crea „capcane epistemologice”, pentru a captura și a înlănzi datele externe, transformându-le în ceva ce există doar în raport cu activitatea subiectului. Trebuie să înțelegem că epistemologia a avut o dezvoltare atât de spectaculoasă (și atât de sofistică) în gândirea modernă deoarece nu numai că a răspuns nevoii de a înțelege cum se produce cunoașterea, dar a avut și sarcina de a fundamenta libertatea absolută a omului, eliminând tot ceea ce conștiința comună consideră restrictiv pentru această libertate. Fie că această sarcină a fost soluționată în sensul unui idealism romantic al eului absolut sau în sensul unui empirism critic, fie că relația subiect-obiect a fost concepută ca o relație de creație, de divizare a unei unități originare, de acțiune reciprocă sau de „tranzacție” sau mai știu eu ce, asta a implicat, desigur, o serie întregă de diferențe importante în ceea ce privește contextul cultural și mediul social, reflectând controversile aprinse care au existat și încă există între susținătorii diferitelor forme de idealism; asta nu le schimbă totuși caracterul iluzoriu comun. Trebuie adăugat că până și controversa împotriva epistemologismului purtată de pragmatisti și actualisti de stânga (e de-ajuns să ne gândim la Guido Calogero) răspunde, într-o formă chiar exagerată, aceluiași obiectiv de „distrugere a realității externe” și de fundamentare a libertății umane pe care a apărut epistemologismul: este, așadar, o controversă care, din perspectiva noastră, se înscrie în orientarea generală pe care considerăm că trebuie s-o respingem.

S-ar putea obiecta că, dacă idealismul eului absolut este o expresie a unei culturi puternic impregnate de iraționalismul romantic și de atitudine antiștiințifică, pozițiile gândirii empirio-criticiste

și pragmatice au apărut tocmai din reflecția asupra științei și că, prin urmare, nu este legitim să le opunem, drept „mai științific”, un materialism bazat pe științele de acum un secol sau chiar pe bunul simț naiv.

Dar tocmai acesta este un punct în care neînțelegerile pot apărea cu ușurință. Desigur, cunoașterea științifică este singura formă exactă și riguroasă de cunoaștere. Dar dacă filozofia își mută întreaga atenție de la rezultatele și obiectul cercetării științifice către cercetarea ca atare; dacă, neglijând să ia în considerare condiția omului în lume așa cum *rezultă* din cercetarea științifică, se reduce la metodologia activității omului de știință, atunci cădem din nou în idealism, deoarece stabilim ca singură realitate nu natura, ci omul în calitate de investigator al naturii și de constructor al propriei sale științe. Rezultatele cercetărilor științifice ne învață că oamenii ocupă un loc marginal în univers; că pentru o perioadă foarte lungă de timp nu a existat viață pe Pământ și că apariția acesteia a depins de condiții foarte specifice; că gândirea umană este condiționată de anumite structuri anatomice și fiziologice, fiind îngreunată sau împiedicată de anumite alterări patologice; și așa mai departe. Dar să considerăm aceste rezultate drept simple conținuturi ale gândirii noastre sau ale activității noastre de experimentare și modificare a naturii, subliniind că ele nu există în afara gândirii și a activității noastre, „iluzia-i gata”: operațiunea de escamotare a realității externe va fi reușită, și nu pe baza vreunui umanism învechit și ostil științei, ci cu toate atributele rigurozității științifice și ale modernității!

În momentul în care filozofia este complet redusă la epistemologie sau metodologie (în sensul mai mult sau mai puțin asumat subiectivist menționat mai sus), ea devine pur și simplu teoretizarea narcisistă a activității omului de știință care, producând fenomene pentru a le înțelege, elaborând și sistematizând conceptual rezultatele experimentelor sale, se amăgește considerându-se „legiuitorul naturii”. Ea devine astfel nu o sinteză a tot ceea ce știința ne-a

învățat și ne învață despre om și despre lume, ci expresia sectorială, corporativă, a unei categorii restrânse de oameni: oamenii de știință, a căror situație și activitate sunt considerate în mod nejustificat paradigmatic pentru condiția umană în general. În acest fel, filozofia își pierde nu numai „universalitatea” iluzorie în sens metafizic, ci și acel grad de generalitate sau globalitate la care, prin definiție, nu poate să nu aspire.

Din acest punct de vedere, nici măcar mult-lăudata „unificare a științelor”, nici legătura din ce în ce mai strânsă dintre cunoaștere și acțiune, dintre științele naturii și tehnologia care transformă natura, nu sunt suficiente pentru a evita sectoralismul menționat anterior, care este un sectoralism *a parte subiecti*. O filozofie care este o metodologie a acțiunii umane, chiar și în sensul cel mai larg și mai cuprinzător, riscă întotdeauna să eludeze sau să subestimeze ceea ce în condiția umană este pasivitate, condiționare externă.

\*

5. Desigur, gândirea contemporană nu duce lipsă de curente serioase de opoziție față de metodologism și neopozitivist, care le denunță caracterul agnostic și idealist. Problema este că aceste curente critice, deși subliniază din nou, în mod corect, necesitatea unei *Weltanschauung*, rămân de obicei legate de o formațiune culturală indiferentă, dacă nu chiar ostilă, față de științe. În general, e vorba de hegelieni (sau de marxiști pentru care Marx nu a făcut decât să expliciteze ceea ce era deja prezent la Hegel): adică de susținătorii unui sistem care, în ceea ce privește concepția despre natură, era deja depășit încă de la conceperea lui (să ne gândim la ideea hegeliană despre natură ca un cerc etern și, prin comparație, la deschiderea lui Kant față de evoluționism), precum și de cei ai unei metode dialectice care astăzi poate fi valabilă doar ca apărare împotriva filozofilor ce neagă istoricitatea sau interpretează istoricitatea drept un gradualism antirevoluționar, dar care nu oferă nicio perspectivă

pozitivă asupra modurilor reale în care se exprimă istoricitatea naturii și a omului. Puterea și atractivitatea marxismului hegelian rezidă în antielecticismul său, în refuzul de a urma ultima modă filozofică sau științifică (deși anumite contaminări între hegelianism, existențialism și psihanaliză temperează acest aspect). Dar prețul plătit pentru evitarea eclecticismului este un arhaism ostentativ, o devalorizare nu numai a ceea ce este nou în marxism în comparație cu Hegel, ci și a ceea ce este mai avansat în cultura prehegeliană, și în special în Iluminism, decât în Hegel.

Prin urmare, hegelienii și metodologii evită deopotrivă, în moduri diferite, exigența unei filozofii ca viziune asupra lumii bazată pe rezultatele științei: primii pentru că identifică în esență lumea și istoria cu lumea umană și istoria umană, iar cei din urmă întrucât consideră știința în mod formalist, căzând astfel înapoi în subiectivism.

Trebuie remarcat însă că printre diversele științe ale naturii, unele sunt mai predispuse la neînțelegeri idealiste decât altele. În timp ce fizica a jucat un rol primordial în secolul XX ca incubator al idealismului și metodologismului (din cauza ambiguității conceptului de experiență), mult mai hotărât materialiste s-au dovedit științele biologice, și în special științele istorice ale naturii, de la geologie până la paleontologie și biologie evolutivă, care pun în mod direct problema apariției târzii a omului pe Pământ și, în consecință, a perioadei foarte lungi de timp în care – pentru a spune lucrurilor pe nume – obiectul a existat fără subiect. Nu degeaba aceste științe au fost mereu oaia neagră a oricărui idealism și pragmatism: nu degeaba reacția idealistă care a început la sfârșitul secolului al XIX-lea și care continuă și astăzi a avut ca unul dintre obiectivele principale lupta împotriva lui Darwin sau, cel puțin, neutralizarea darwinismului.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Mario Mirri observă pe bună dreptate, în *Critica istorică*, vol. I (1962), p. 581 și urm.: „Cred că [...] se poate spune că Italia este una dintre țările în care prezența rezultatelor științelor naturii și ale biologiei în cultura generală este cea mai puțin vizibilă. Din acest motiv, cred că diverse forme de spiritualism și idealism prind

Această neutralizare a fost încercată în două moduri diferite. Pe de o parte, sofismul subiectivist clasic a fost aplicat la științele istorice ale naturii: natura de dinaintea omului (sau după dispariția viitoare a speciei umane) este, se spunea, doar o construcție a științei noastre: a-i atribui realitate ontologică ar însemna a ne angaja în metafizică: să fie darwinism, așadar, dar darwinism doar „metodologic”! Doar că acest raționament, dacă ar dovedi ceva, ar dovedi prea multe: de fapt, nu este posibil să negăm realitatea ontologică a istoriei naturii fără a o nega și pe cea a întregului trecut – uman sau extrauman, apropiat sau îndepărtat – și, astfel, și pe cea a întregii realități din afara mea, inclusiv a celorlalte ființe umane. Din punct de vedere idealist, Gentile avea perfectă dreptate atunci când sublinia că a admite orice realitate (chiar și umană, chiar și „spirituală”) în afara gândirii care gândește în acest moment este un naturalism. Valoarea actualismului lui Gentile rezidă tocmai în consecvența cu care i-a desfășurat până la capăt premisele idealiste, reducându-le astfel la absurd. Iar dacă Croce avea motive întemeiate să se opună identificării istoriei cu istoriografia, a lui *res gestae* cu *historia rerum gestarum*, el greșea în mod evident refuzând să înțeleagă că respingerea acestei identificări implica respingerea idealismului în ansamblu. Dacă *res gestae* sunt distincte de *historia rerum gestarum*, nu există niciun motiv să credem că bătălia de la Waterloo e ceva care „s-a întâmplat cu adevărat” și să-i

întotdeauna rădăcini destul de ușor în țara noastră”. Și după ce observă că interesul științific este îndreptat în principal către științele fizice și matematice, el adaugă: „în cele din urmă, este întotdeauna posibil să se reducă metodologia matematică sau discuția filozofică a problemelor ridicate de fizica modernă la premise spiritualiste sau idealiste, în timp ce astfel de premise pot fi ușor excluse printr-o informare adusă la zi din istoria lumii, a vieții pe pământ și a ființelor vii până la om. Și putem considera că, dacă restaurările spiritualiste și idealiste de acum șaptezeci sau șizeci de ani au putut profita de o criză a vechiului pozitivism, această criză s-a manifestat probabil tocmai în contextul declinului discuțiilor din jurul cercetărilor de istorie naturală și biologie și al diminuării importanței acestora în fața unei matematici și fizici care ridicau noi probleme, chiar dacă, în același timp, nevoia de ele era din ce în ce mai mare: astfel încât teoriile convenționaliste și empirio-criticiste care au apărut în legătură cu dezvoltările din matematică și fizică au putut fi utilizate în serviciul acestor restaurări”.

refuzăm în schimb acest statut formării sistemului solar sau oricărui alt episod cosmic anterior originii omului; astfel, darwinismul „pur metodologic” se dovedește o păcăleală. Nici încercările de soluții relaționale sau „tranzacționale” („experiența este în natură, dar și natura este în experiență”<sup>8</sup>) nu sunt în măsură să elimine cu adevărat neînțelegerile. Cele două propoziții legate prin „dar și” sunt ambele adevărate, însă în grade foarte diferite de importanță fundamentală și putere de condiționare. Teoria epistemologică a reflectării, deși desigur inadecvată, are cel puțin meritul de a exprima această diversitate, chiar dacă în mod metaforic: oglinda se găsește într-un mediu specific, iar imaginea aceluia mediu se găsește „în oglindă”, dar cei doi termeni nu au același grad de dependență unul față de celălalt; cercul nu este perfect.

Cealaltă axă pe care s-a orientat reacția la darwinism a constat în diversele încercări de a-i atribui naturii o spiritualitate obiectivă, fără a intra într-un conflict prea evident cu descoperirile științei moderne, ci căutând în știința secolului XX baza pentru o renaștere a spiritualismului, în contrast cu știința materialistă „învechită” a secolului al XIX-lea. Evoluționismul „plat” al secolului al XIX-lea a fost respins drept un evoluționism „în salturi”, răspunzând astfel nevoii întemeiate de a recunoaște deja în evoluția organismelor naturale (și cu atât mai mult în cea a societății umane) ritmuri de dezvoltare diferite de acel ritm gradual și lin pe care un anumit evoluționism spencerian pretindea să-l considere obligatoriu chiar și la nivel politico-social – dar căzând astfel curând în concepții ale miraculosului despre evoluție, care înțeleg „saltul” ca eliberare absolută a superiorului de inferior, suprimare a tuturor condițiilor. *L'Évolution créatrice* a lui Bergson – cu dezvoltările soreliene la nivel social și involuția religioasă finală a lui Bergson însuși – este cel mai clar exemplu al acestui răspuns fals, nu revoluționar, ci aventurist, la darwinismul social.

<sup>8</sup> Vezi, de exemplu, A. Visalberghi, *Esperienza e valutazione*, ediția a II-a, Florența, 1966, cap. I și VI.